*Realizing Philosophy: Marx, Lukács and the Frankfurt School*

**Réaliser la philosophie / La réalisation de la philosophie : Marx, Lukács et l’École de Francfort**

**Andrew Feenberg**

En 1844, Marx écrit que « La philosophie ne peut être réalisée sans la suppression du prolétariat, et le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie. » [[1]](#footnote-1) Adorno fera le commentaire suivant : « La philosophie, qui parut jadis dépassée, se maintient en vie parce que le moment de sa réalisation fut manqué. » [[2]](#footnote-2) Quel sens donner à cet étrange concept de réalisation de la philosophie ? Je souhaite ici présenter l’ébauche d’une réponse à cette question, réponse dont un développement complet figure dans mon prochain livre, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukács, and the Frankfurt School.*

C’est Gramsci qui, dans ses *Cahiers de prison*, parle de « philosophie de la praxis » pour évoquer à demi-mot le marxisme. L’expression en est depuis venue à désigner les interprétations du marxisme qui, dans le sillon de la pensée de Gramsci, situent toute connaissance dans un contexte culturel, contexte lui-même basé sur une vision du monde définie par la notion de classe. Il s’agit là de ce que Gramsci nomme un « historicisme absolu ». Cette expression d’« historicisme absolu » caractérise pour moi la pensée hégéliano-marxiste des œuvres de jeunesse de Marx, celle de Lukács, Korsch, Bloch et de l’École de Francfort. C’est donc pour le distinguer des autres interprétations du marxisme que je me réfèrerai à ce courant comme philosophie de la praxis.

La philosophie de la praxis soutient l’idée que les problèmes philosophiques fondamentaux sont en réalité des contradictions sociales conçues de manière abstraite. Ces contradictions se présentent comme des problèmes pratiques dénués de solutions et qu’on voit se refléter dans des dilemmes culturels. La philosophie les traite comme des antinomies théoriques, des énigmes insolubles que les penseurs s’évertuent à régler sans l’ombre d’une solution ni d’un consensus convaincants. Il s’agit notamment des antinomies entre valeur et fait, liberté et nécessité, individu et société et, en dernier lieu, sujet et objet. La philosophie traditionnelle est ainsi une théorie de la culture qui ne se sait pas comme telle. À l’inverse, la philosophie de la praxis est bien consciente d’être une théorie de la culture et va par conséquent interpréter ces antinomies comme les expressions sublimées de certaines contradictions sociales.

Cet argument implique deux choses : d’une part, que l’importance des problèmes philosophiques tient précisément au fait qu’ils reflètent des contradictions sociales ; de l’autre, que la philosophie ne peut résoudre les problèmes qu’elle identifie car seule la révolution sociale peut en éliminer les causes. Comme le dit Marx dans sa onzième thèse sur Feuerbach, “Les philosophes n’ont fait *qu’interpréter* le monde de différentes manières ; mais ce qui importe, c’est de le *transformer*.”[[3]](#footnote-3) Mais comme nous allons le voir, le changement envisagé par la philosophie de la praxis concerne tant les relations à la nature que les relations sociales, créant ainsi de nouvelles antinomies tout aussi problématiques.

La version la plus aboutie de cet argument se trouve chez Lukács, dans sa notion d’« antinomies de la pensée bourgeoise. » Hegel avait affirmé que la tâche fondamentale de la philosophie consiste à dépasser les antinomies par la réconciliation de leurs opposés. Lukács s’accorde avec la vision d’Hegel mais insiste sur le fait qu’il ne s’agit pas là d’une tâche spéculative. Les antinomies naissent des limites de la pratique capitaliste, de son biais individualiste et d’une orientation technique qu’il nomme « réification ». On ne peut donc *pas* les résoudre par la théorie.

Prenons le cas de l’« antinomie » entre valeur et fait. La philosophie se débat avec cette antinomie depuis que la raison scientifique est venue supplanter la téléologie aristotélicienne. La plupart des philosophes modernes ont tenté de trouver un fondement rationnel aux valeurs morales afin d’éviter qu’elles ne soient réduites à de simples préférences, et ce bien que la science moderne les ait exclues du champ de la nature. Pour Lukács, une telle méthode fait fausse route, le fond du problème se trouvant dans la compréhension de la rationalité qui domine dans la société capitaliste et dans le concept de réalité qui y correspond. Pour la philosophie, la science illustre parfaitement ces catégories, mais – pour Lukács – il faut rapporter ces catégories à leur origine sociale située dans la structure des relations de marché et dans le processus de travail capitaliste. C’est seulement dans ce contexte que les valeurs semblent s’opposer à la réalité définie par des lois économiques indifférentes au sort de l’humanité. À ce stade, l’argument semble relativiste et réductionniste, mais Lukács arrive à la conclusion surprenante d’une transformation de la réalité sociale qui peut changer la structure même de la rationalité tout comme la nature de la réalité, résolvant ainsi l’antinomie.

C’est ce que j’appelle un argument « métacritique » : un argument qui prend les concepts abstraits de valeur et de fait, les ancre dans leur origine sociale pour résoudre ensuite, à ce même niveau, leur contradiction. Lukács applique cette démarche à l’antinomie fondamentale entre sujet et objet. Son argumentation se déploie en trois moments : premièrement, la désublimation sociologique du concept philosophique de sujet qui, à partir de sa définition idéaliste comme *cogito* transcendantal, se voit redéfini comme être humain vivant et travaillant ; deuxièmement, Lukács réinterprète la relation du sujet désublimé au monde objectif en reprenant la structure de la relation cognitive sujet-objet propre à la philosophie idéaliste ; troisièmement, c’est par la projection d’une révolution dans les relations entre les termes désublimés que les antinomies surgissant dans ce contexte pourraient être enfin résolues. C’est en ce sens que la métacritique sert de fondement à la philosophie de la praxis.

Chacun des quatre philosophes que j’aborde ici développe l’argument métacritique dans un contexte historique bien spécifique. Les différences d’un contexte à un autre permettent d’expliquer en grande partie leurs propres divergences, puisque la philosophie de la praxis dépend de circonstances historiques—circonstances historiques qui rendent le dépassement révolutionnaire de ces antinomies plus ou moins crédible.

C’est Marx qui, le premier, a proposé une version cohérente de la philosophie de la praxis. Il écrivait au début du mouvement ouvrier, dans un contexte où, à une société arriérée correspondait une philosophie aux prises avec des concepts sophistiqués, contexte qui ne pouvait que favoriser l’émergence d’une vision de l’avenir largement spéculative. Il envisageait une révolution totale, qui transformerait tant la société que l’expérience et la nature. Il dédaignait la science moderne, la jugeant aliénée, et promettait une science nouvelle qui unirait homme et nature, sujet et objet. La teneur quelque peu fantasque de ces spéculations a laissé la place à la sobriété d’une analyse scientifique du capitalisme dans ses œuvres plus tardives, œuvres qui restreignent l’argument métacritique aux questions d’économie politique.

Le jeune Marx cherchait à résoudre les antinomies par la révolution. Ses conceptions du sujet comme être naturel, de l’objectivation des facultés humaines par le travail et du dépassement révolutionnaire de l’aliénation capitaliste correspondent aux trois moments de la métacritique. De ce point de vue, les *Manuscrits* de 1844 apparaissent comme une ontologie historicisée dotée d’une dimension normative. Ils promettent la « réalisation » de la philosophie dans la réalité sociale.

L’argument de Marx s’ouvre par une analyse de la place de la révolution dans la philosophie politique. Depuis l’époque moderne, la justification de la révolution s’appuie sur l’idée que le pouvoir étatique en place entrave le bonheur humain, ou qu’il viole les droits fondamentaux. Il y a donc des motifs tant téléologiques que déontologiques à la révolution. Marx introduit un motif déontologique original qu’il désigne comme “exigences de la raison”. À l’origine, l’idéalisme avait formulé ces « exigences » comme la résolution des antinomies entre pensée et être, sujet et objet.

Les œuvres de jeunesse déroulent l’argument en trois étapes. Marx part de l’opposition entre les devoirs du citoyen dans l’état bourgeois et les nécessités économiques de la société civile. Le citoyen et l’homme sont poussés par des motivations radicalement différentes voire antithétiques, l’un par des lois rationnelles et universelles, l’autre par l’intérêt individuel. Dans une première étape, Marx montre l’importance de transcender cette opposition mais il n’explique pas comment les besoins peuvent être rendu compatibles et universels de sorte qu’ils dépassent leur nature compétitive. Il poursuit en affirmant que le prolétariat est l’agent de la révolution et qu’il est chargé, en tant que tel, de résoudre l’antinomie entre homme et citoyen. Mais dans la mesure où il ne clarifie pas la relation entre raison et besoin, ce dernier argument génère une nouvelle antinomie entre théorie marxiste et pratique prolétaire. Qu’est-ce que la révolution prolétarienne a à voir avec le projet de Marx ? Existe-t-il, à même la société, des motivations matérielles et pratiques correspondant aux ambitions philosophiques de Marx ? La troisième phase de l’argument répond à ces questions par une déconstruction métacritique de l’antinomie entre raison et besoin.

La clé pour comprendre les *Manuscrits* de Marx consiste dans la façon dont Marx redéfinit de manière radicale le besoin comme relation ontologiquement fondamentale à la réalité. Si c’est le besoin plutôt que la connaissance qui est fondamental, on se trouve là face à un renversement des affirmations de la philosophie idéaliste qui faisait dériver l’être du sujet pensant. Mais Marx ne se contente pas de rejeter la formulation idéaliste. Dans les termes de son ontologie, le besoin n’est pas relié de manière accidentelle aux moyens naturels de le satisfaire, mais il est essentiellement en lien avec la nature. Ce lien essentiel se manifeste dans le travail, qui objective les facultés humaines dans la nature tout en répondant aux besoins. C’est dans cette activité que se situe la « véritable » unité entre sujet et objet, similaire dans sa forme et sa fonction à l’unité cognitive de l’idéalisme. Dès lors, c’est en libérant le sujet du besoin vis-à-vis des lois du marché que les exigences de la raison seront satisfaites et fourniront ainsi le fondement de la critique révolutionnaire que formule Marx à l’encontre de l’aliénation dans le travail. Les antinomies se trouvent dépassées dans l’histoire, non seulement l’antinomie entre l’homme et le citoyen qui émerge des ses premiers essais sur la politique, mais également l’antinomie ontologiquement fondamentale entre le sujet et l’objet.

Mais s’agit-il là d’une position crédible ? Le but de la philosophie idéaliste est de démontrer l’unité entre sujet et objet en exposant la *constitution* de l’objet par l’activité du sujet. Qu’advient-il de cette ambition si sujet et objet se trouvent redéfinis comme êtres naturels ? Dans le contexte de la philosophie de la praxis, ceci donne naissance à une nouvelle antinomie entre société et nature : le sujet social vivant peut-il constituer la nature ? « Oui », répondent les *Manuscrits* de Marx, la nature étant conçue comme un produit de l’activité humaine par le biais du travail et de la sensation ; en d’autres termes, elle est comprise comme une instance socialement informée et constitue de ce fait une dimension spécifiquement humaine du monde objectif.

Mais il ne fait aucun doute que la nature existait avant les êtres humains et qu’elle ne dépend pas d’eux pour exister. Les sciences naturelles étudient cette nature indépendante qui apparaît à leurs yeux comme la seule véritable réalité. Si tel est le cas, l’histoire n’est qu’un recoin insignifiant de l’univers et l’être humain un fait purement naturel dénué de portée ontologique.

Le naturalisme lançait ainsi un défi majeur à la philosophie de la praxis dès sa première expression. Marx le rejetait déjà, car imaginer une nature indépendante des êtres humains, c’est concevoir l’homme lui-même comme un sujet observateur situé en dehors de l’existence. En bref, concevoir une nature indépendante des êtres humains est un postulat absurde, et non une réalité concrète. Marx condamne ce « point de vue de nulle part » en le présentant comme un résidu issu de la notion théologique de sujet désincarné. Sa conception de la nature s’oppose à celle de la science naturelle moderne, qu’il considérait comme pure abstraction. La nature marxienne se manifeste et se vit dans le besoin, perçue par des sens socialisés et maîtrisée par le travail. Cette nature vécue possède une dimension historique que la nature des sciences naturelles n’a pas. Marx appelait à la création d’une nouvelle science de la nature vécue qui couvrirait cette dimension. Nous allons voir que c’est un défi similaire auquel se retrouve confronté Lukács, bien qu’il y réponde différemment, et de manière plus crédible.

Si la philosophie de la praxis dans la version de Lukács présente des similitudes avec celle du jeune Marx, ce sont avant tout les œuvres de la maturité qui l’ont influencée. Son innovation théorique la plus importante, à savoir le concept de réification, allie la théorie de la rationalisation de Weber aux critiques du fétichisme de la marchandise et de la mécanisation du travail de Marx.

On trouve dans la littérature scientifique une grande confusion quant au sens à donner à cette réification. Si l’on s’en tient à l’étymologie, la « réification » est la réduction des relations humaines à des relations entre choses. Pour Lukács, le mot « chose » prend dans ce contexte précis un sens bien spécifique : celui d’un objet de connaissance factuel et de contrôle technique. La réification ne désigne pas un état mental mais elle constitue la société à travers un système de croyances et de pratiques. De manière générale, Lukács évite le terme de « culture », mais la réification fait partie intégrante de ce que nous nommerions la culture du capitalisme.

Écrivant à une époque où une rationalisation sociale croissante menace d’engloutir l’Europe, Lukács interprète l’analyse de Marx de la rationalité économique capitaliste comme le paradigme et la source mêmes de la conception moderne de la rationalité. Les limites économiques du capitalisme forment le modèle de l’analyse que fait Lukács des limites de la rationalité dans tous les domaines. Ces limites sont liées à ce que Lukács nomme « formalisme ».

La rationalité économique réifiée est formelle en ce qu’elle fait abstraction des contenus qualitatifs spécifiques pour les remplacer par des déterminations quantitatives, telles que le prix. La dialectique forme/contenu s’incarne dans la contradiction entre la forme économique abstraite du travailleur conçu comme vendeur de sa force de travail, et le déroulement concret de son existence qui dépasse largement les limites de cette forme. La tension entre forme et contenu n’est pas purement conceptuelle ; elle débouche sur la crise et la révolution. La théorie de la réification jette ainsi un pont entre la théorie de la crise de Marx et les crises culturelles et philosophiques qu’on voit alors s’intensifier dans la société capitaliste du début du XXème siècle, crises que Lukács attribue toutes au caractère formel de la rationalité.

Lukács développe cet argument à travers une histoire critique de la philosophie. Kant illustre la pensée réifiée puisqu’il conçoit la relation sujet-objet sur le modèle de la relation technico-scientifique à la nature. Mais tout comme la rationalité économique capitaliste est reliée à un contenu qu’elle ne peut pleinement intégrer, de nombreuses choses échappent à une rationalité modelée sur la science. Chez Kant la contradiction entre forme et contenu se généralise en connaissance en tant que telle. Le contenu qui ne s’insère pas dans les concepts formels apparaît comme la chose-en-soi. L’antinomie entre sujet et objet coupe le sujet connaissant de la réalité ultime.

Les trois critiques de Kant, critique de la raison pure, de la raison pratique et de la faculté de juger, correspondent aux trois tentatives de la philosophie allemande pour résoudre les antinomies d’une conception formaliste de la rationalité. Trois exigences de la raison émergent de cette « expérience philosophique ». Première exigence, le principe de la pratique, selon lequel seul un sujet pratique peut résoudre l’antinomie entre forme et contenu. Deuxième exigence, l’identification de l’histoire à la réalité, parce qu’il n’y a que dans l’histoire que la pratique se révèle efficace au niveau ontologique. Troisième exigence, la méthode dialectique, qui dépasse la limite de l’explication rationnelle des lois formelles. Lukács organise sa lecture de la philosophie postkantienne autour d’une lutte qui vise à satisfaire ces exigences auxquelles le marxisme finit par répondre.

Pour Lukács, la désublimation métacritique de la conception de la rationalité rend une résolution des antinomies de la philosophie allemande classique possible, antinomies sociales telles que le conflit entre valeur et fait, liberté et nécessité, mais également l’antinomie ontologique entre sujet et objet qu’illustre la chose-en-soi. Ces contradictions sont résolues par un « sujet-objet identique » pour lequel connaissance et réalité ne font qu’un. Le prolétariat est ce sujet-objet parce que, conscient de sa condition réifiée en tant que masse d’individus exploités, il s’élève au-dessus de cette condition et transforme tant lui-même que la société par le biais de l’action collective. La révolution invoquée par le troisième moment de la métacritique satisfait aux exigences de la raison.

Mais le sens de cet argument est obscur. Le prolétariat est-il un agent métaphysique, un sujet constituant selon le modèle idéaliste, une version de l’*ego* transcendantal, qui pose l’existence du monde ? Ou bien vient-il, comme je le crois, médiatiser la *signification* de la réalité sociale réifiée dans un processus continu auquel il participe ? Cette dernière interprétation constitue ce que j’appelle une conception « méthodologique » de la révolution. Elle ne substantialise pas le prolétariat, et ne considère pas non plus la déréification comme l’aboutissement d’un ultime état des choses non réifié. C’est plutôt que les institutions réifiées et les relations sociales produisent des sujets collectifs qui viennent attaquer les formes réifiées de l’intérieur.

Cette autre question est une source permanente de controverse dans la compréhension du sens de l’œuvre de Lukács. Ces désaccords en disent long sur la manière dont Lukács considère la nature et les sciences naturelles car c’est là que l’interprétation métaphysique mène aux conséquences les plus douteuses. Selon moi, Lukács est trahi par ses références rhétoriques à l’idéalisme, alors qu’il tient en fait une position dialectique bien plus crédible. En réalité, il rejette l’idée que la nature « en soi » puisse être constituée par la pratique historique. S’agit-il là d’une incohérence ? Comment la révolution prolétaire peut-elle alors résoudre les antinomies si la nature « en soi » se situe au-delà de l’histoire ?

Lukács vit dans une société avancée où science et technologie jouent un rôle essentiel ; il ne pouvait envisager leur renversement total comme l’avait fait le jeune Marx. Il lui fallait trouver une version plus subtile de la résolution révolutionnaire de l’antinomie entre sujet et objet. À cette fin, il fait appel à la distinction néokantienne entre sens et existence. La réification est une « forme d’objectivité », c’est-à-dire une condition de sens *a priori*. Il ne s’agit pas vraiment d’un *a priori* kantien puisqu’il est mis en œuvre dans la réalité sociale par les êtres humains, plutôt que par un sujet abstrait qui ne peut jamais être objet. Néanmoins, il opère au niveau de l’intelligibilité du monde alors même qu’il joue un rôle matériel dans les activités pratiques qui constituent ce monde. Transposer l’antinomie entre sujet et objet à ce niveau-là rend leur réconciliation en une unité possible.

Selon ces termes le sujet n’a nul besoin de postuler l’existence matérielle de la nature pour dépasser l’antinomie. Au lieu de cela, la question se voit reformulée en termes de la relation du sujet au système de significations dans lequel le monde se vit et se met en œuvre. Cette relation prend deux formes distinctes, formes qui sont, de manière effective, des « méthodes », à la fois cognitives et pratiques. Ce que Lukács nomme, non sans confusion, la méthode « contemplative » des sciences naturelles, s’appuie sur le postulat de faits et de lois réifiés. La science est contemplative non pas du fait de sa passivité, mais dans le sens où elle construit le monde comme système de lois formelles qui ne peuvent être changées par une pratique déréifiante. La méthode contemplative produit des vérités sur la nature, mais elle reste idéologique dans son application à la société. Les institutions sociales peuvent être transformées sur un plan ontologique par une action humaine qui, en modifiant leur sens, vient également changer leur fonctionnement véritable. Lukács affirme que la relation performative à la société est une condition de sa connaissance véritable. C’est ce qu’il nomme l’« unité entre théorie et pratique ».

Cette distinction méthodologique entre un point de vue contemplatif et une pratique transformatrice est au cœur de l’argument de Lukács. Elles sont toutes deux sociales, bien que chacune à sa manière. Toutes les formes de la connaissance dépendent de constructions *a priori* de l’expérience dotées d’une spécificité historique. La nature des sciences naturelles est le produit d’une forme culturelle de ce type, la forme contemplative, et appartient donc à l’histoire alors même qu’elle postule un monde de faits et de lois hors de portée de la pratique historique. Lukács incorpore ainsi la science à l’histoire à travers sa forme *a priori* d’objectivité, et non par la constitution de son contenu factuel. Le dualisme entre nature et société est méthodologique, plutôt que métaphysique, et s’insère dans un cadre social plus large. Il répond ainsi aux attentes de la philosophie de la praxis.

J’en viens maintenant à l’École de Francfort. Horkheimer, Adorno et Marcuse écrivent au lendemain de la vague révolutionnaire qui avait porté Lukács vers le communisme. La critique de la science et la technologie formulée par l’École de Francfort descend en ligne directe des théories de l’aliénation et la réification. Ces philosophes s’accordent avec Lukács pour considérer que la construction capitaliste de l’expérience constitue la base de la vision scientifique du monde. Les limites de cette vision du monde se perçoivent aisément dans les formes de rationalisation qui caractérisent la modernité et dans les crises et pathologies qui en découlent.

Les philosophes de l’École de Francfort pensaient que le socialisme pouvait en principe résoudre les antinomies, mais le potentiel révolutionnaire du prolétariat se trouvait en plein déclin. Chez Adorno et Horkheimer, la thèse historique de la philosophie de la praxis sert avant tout à soutenir une critique sociale sans compromis. Même si l’alternative offerte n’est qu’une possibilité abstraite, c’est le contraste entre les deux qui permet de juger la société telle qu’elle est.

Avec la *Dialectique de la raison*, l’attention se détourne des questions de classe mais se porte vers la domination de la nature et la structure de l’expérience moderne. Ce texte critique l’extension sans borne de la rationalité instrumentale dans les sociétés modernes. Le but implicite de la rationalité est la préservation de soi. La forme technique moderne de la rationalité sépare le sujet instrumental de l’objet, rendant le sujet aveugle à son propre fondement naturel. Il en résulte que les formes rationnelles restent prisonnières de la lutte instinctive pour la survie et la contraignent à s’orienter vers des fins destructrices. C’est la nature mutilée qui se venge. Les auteurs invoquent le potentiel de la raison réflexive à réconcilier l’humanité et la nature par la « conscience de la nature dans le sujet »[[4]](#footnote-4), c’est-à-dire par la reconnaissance des limites humaines, le fait que les êtres humains et la rationalité elle-même appartiennent à la nature. La structure métacritique se perçoit bien ici.

S’il rejette le sujet-objet identique lukácsien, Adorno reprend plus tard dans ses concepts d’identité et non-identité la dialectique de réification entre forme et contenu. La pensée identitaire est formelle. Elle appauvrit l’expérience en « identifiant » l’objet vécu aux concepts abstraits qui le subsument sous la pensée, et élimine ainsi des potentialités ou connexions plus complexes. Le contenu perdu est récupéré par l’étude dialectique de l’expérience concrète. L’art et la réflexion nous offrent un aperçu de ce que nous manquons.

Adorno propose une « critique rationnelle de la raison »[[5]](#footnote-5). Tout en reconnaissant le rôle essentiel joué par la raison instrumentale, il s’oppose néanmoins à la forme exorbitante que le capitalisme lui a fait prendre. Par exemple, il explique que la machine est un instrument d’oppression au service de la domination capitaliste mais qu’elle renferme dans le même temps la promesse d’un service rendu à l’humanité si on la considère du point de vue de sa forme objective. Il formule des arguments similaires en ce qui concerne le marché et d’autres institutions modernes, mais ces arguments ne dépassent jamais le format de brefs aphorismes. Le concept de « biais formel » que j’ai introduit dans ma théorie critique de la technologie développe cet aspect de l’argument d’Adorno en le prenant comme méthode critique.

La philosophie de la praxis de Marcuse est influencée non seulement par Marx, Lukács et Horkheimer et Adorno, mais aussi par Husserl et Heidegger. Marcuse suit Adorno dans sa critique de la raison instrumentale, critique qu’il formule en termes d’ontologie « bidimensionnelle ». Comme les concepts adorniens d’identité et non-identité, les « dimensions » de Marcuse renvoient à la forme réifiée de l’objet et à ses connexions et potentialités plus vastes, que la société existante vient bloquer. Il invoque les concepts phénoménologiques d’expérience et de monde vécu pour expliquer l’héritage vicié que transmettent la science et la technologie et les promesses portées par la Nouvelle Gauche.

La métacritique de la science et la technologie formulée par Marcuse les rattache à cette source que constitue pour elles l’exploitation capitaliste des êtres humains et de la terre. De plus en plus, la domination technologique réduit l’expérience et la connaissance à leurs aspects instrumentaux. La révolution aura pour but de transformer les conditions « *a priori* » de l’expérience qui se sont développées au cours de l’histoire et qui ont émergé du projet capitaliste. La seconde dimension consiste dans un nouveau mode d’expérience structuré par un nouvel *a priori* qui viendra révéler des potentialités intrinsèques à ses objets. Tout comme la « rationalité technologique » réifiée dérive du monde vécu du capitalisme, c’est de même que ce nouveau mode d’expérience vient offrir la promesse d’une rationalité radicalement différente. Cette rationalité dialectique incorporera l’imagination comme faculté par laquelle la forme réifiée des choses se trouve transcendée.

Selon Marcuse, cette nouvelle forme d’expérience émancipatoire comprend les relations à la nature et aux autres individus de manière non instrumentale, en les considérant en tant que sujets, plutôt qu’en les réduisant à des matières premières sujettes à l’exploitation. À l’inverse de la célèbre critique d’Habermas, ceci n’implique pas une relation fraternelle, mais plutôt une reconnaissance de l’intégrité de l’objet en tant que substance dotée de ses propres potentialités. Chez Marcuse, l’antinomie sujet-objet est résolue non pas par l’objectivation comme chez Marx, ni par l’unité de la théorie et la pratique, mais par une participation collective à une communauté de nature.

Mais la critique de la rationalité technologique chez Marcuse présente des ambiguïtés et nécessite une révision conséquente. Sa conception de la nature manque de clarté. Cherchait-il à « ré-enchanter » la nature des sciences naturelles, ou est-ce que sa théorie visait une réforme du projet technologique ? En clarifiant les déclarations quelque peu confuses de Marcuse, on comprend qu’il s’intéressait avant tout aux implications politiques de la technologie, en tant qu’elles doivent être redéfinies de façon à refléter les potentialités tant des êtres humains que de la nature. Sujet humain et objet naturel ne pourront être réconciliés que dans un monde transformé selon les potentialités de chacun.

Marcuse parvient à des conclusions plus positives qu’Adorno, bien qu’il ne perçoive lui non plus la trace d’aucun agent de changement effectif. Il explique que les mouvements de la Nouvelle Gauche des années 1960 et 70 n’étaient pas des agents révolutionnaires mais que leur « nouvelle sensibilité » préfigurait un mode d’expérience émancipatoire. C’est sur ce nouveau fondement que la révolution dans les sociétés avancées constituerait une « possibilité réelle » au sens de Hegel. Marcuse élabore ainsi une version ultime de la philosophie de la praxis que j’ai tenté de développer plus avant dans le cadre d’une théorie critique de la technologie.

Une bonne part de la pensée de Marcuse trouve un écho dans les mouvements sociaux contemporains, comme le mouvement écologiste né de la Nouvelle Gauche et qui continue de suivre sous de nouvelles formes nombre des contributions de cette pensée au radicalisme. Ces mouvements abordent la question des limites des disciplines techniques du point de vue des leçons tirées de l’expérience. Dans les critiques faites aux approches dominantes, ces leçons se trouvent souvent reformulées sur la base d’une contre-expertise. Les gens ordinaires—les travailleurs, les consommateurs, les victimes de la pollution—sont souvent les premiers à repérer les dangers et les abus et à s’élever contre eux. Dans d’autres cas, il arrive que des usagers découvrent les potentialités non exploitées des systèmes qu’ils utilisent pour en ouvrir l’accès par le biais du piratage. C’est de cette façon que l’Internet a été reconfiguré dans sa fonction actuelle de moyen de communication. Cela vaut également, de manière plus générale, pour le Principe de Précaution qui constitue lui-même une reformulation en termes techniques modernes de la valeur traditionnelle de prudence.

La structure basique de la métacritique tient dans tous les cas que je viens d’évoquer. La désublimation de la rationalité prend la forme d’une critique sociale des disciplines techniques rationnelles. Cette place du besoin chez Marx, de la conscience chez Lukács et de la « nouvelle sensibilité » chez Marcuse, c’est alors l’expérience critico-pratique de la technologie dans le monde vécu qui l’occupe. Le travail et la classe ne sont plus centraux du point de vu théorique, même si cela ne signifie pas qu’ils aient perdu leur importance politique. Le travail est une sphère spécifique du monde vécu qui fait vivre aux gens des expériences chargées de sens, rattachées aux formes rationnelles de la technologie par divers types d’engagement et de lutte sociaux. Mais il y a d’autres façons de se trouver confronté à la technologie qui débouchent sur une relation critique aux disciplines et aux visées techniques.

Ce qu’offrent ces mouvements ne sont que les préfigurations d’une structure plus démocratique de la modernité. La prudence que met Marcuse à évaluer la promesse de la Nouvelle Gauche est d’autant plus justifiée dans ce cas précis. Les luttes sociales peuvent nous indiquer une possible transformation de la relation entre raison et expérience, mais cela ne signifie en aucun cas qu’on puisse prédire une révolution par simple extrapolation. Toutefois, il est possible de dépasser le pessimisme systématique d’Adorno sur cette base.

Ma version de la philosophie de la praxis se place dans la lignée de Marcuse à cet égard et poursuit son approche des mouvements sociaux existants. Elle insiste pour rompre avec une bonne part de la théorie marxiste qui ne s’en tient qu’aux questions d’économie politique, en s’intéressant à toute la gamme des réifications à l’œuvre dans la société moderne. Il s’agit non seulement de la réification de l’économie, des réifications administrative et technologique, mais aussi de la consommation et de l’esthétisation capitaliste de la vie quotidienne. Administration, technologie et consommation ont de toute évidence été modelées par des forces économiques, mais on ne peut les réduire au seul champ de l’économie, ni considérer que la résistance qui s’effectue dans ces domaines est de moindre importance pour un mouvement radical contemporain que la lutte ouvrière.

Quant à savoir si la philosophie de la praxis sous cette forme peut résoudre les « antinomies de la pensée bourgeoise », c’est là plus difficile. Les ambitions de jeune Marx, de Lukács et Marcuse partaient du principe que la désublimation méta-critique des catégories philosophiques permettait une résolution sociale des antinomies. Sujet et objet, séparés conceptuellement par l’idéalisme, pouvaient se rejoindre lorsque définis en termes sociologiques. Bien que problématique, l’application de ce schéma à la nature a toujours été un élément crucial de ce programme. Une lecture sociale de la nature et des sciences naturelles semble crédible aujourd’hui plus que jamais, alors que se trouve derrière nous une génération entière de travaux dans le domaine des *Science and Technology Studies*.

La philosophie de la praxis revêt une importance majeure pour nous aujourd’hui en tant qu’elle constitue la tentative la plus aboutie au sein du marxisme pour réfléchir aux conséquences de la rationalisation de la société sous l’égide du capitalisme. C’est elle qui a, la première, soulevé des questions philosophiques fondamentales sur la science et la technologie en adoptant un positionnement critique et dialectique. Elle a attaqué le capitalisme non pas sur ses points faibles, comme l’inégalité ou la pauvreté, mais sur ses points les plus forts : la rationalité de ses marchés et ses techniques managériales, son idée de progrès, son efficacité technologique. Mais elle ne rejette pas la rationalité en tant que telle. La philosophie de la praxis a plutôt osé formuler une « critique rationnelle de la raison » qui repère les failles dans les édifices de la modernité et propose une alternative rationnelle construite sur de nouvelles fondations.

1. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Jules Molitor, Editions Allia, 1998. [↑](#footnote-ref-1)
2. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, trad. groupe de traduction du Collège de philosophie, p. 11. [↑](#footnote-ref-2)
3. Marx et Engels, *Œuvres choisies*, Moscou, Éditions du Progrès, 1978, p. 26. [↑](#footnote-ref-3)
4. *Dialectique de la raison*. Dans sa traduction, Eliane Kaufholz emploie ici le terme de « survivance » (p. ??). [↑](#footnote-ref-4)
5. Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1978, trad. groupe de traduction du Collège de philosophie, p. ??. [↑](#footnote-ref-5)