

LA POSTÉRITÉ DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Sous la direction

d'Alain Blanc

et

de Jean-Marie Vincent



La Postérité de l'École de Francfort
© Éditions Syllepse, juin 2004

ISBN : 2-84797-076-2

PAO et conception de la couverture : Sabine Le Lay

Photo de couverture : © Marc Silberstein

Éditions Syllepse
69, rue des Rigoles
75020 Paris
edition@syllepse.net
www.syllepse.net

LA POSTÉRITÉ DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Sous la direction de

Alain BLANC

Jean-Marie VINCENT

BIBLIOTHÈQUE DE L'USTL	
Cote	300.1 P05
Niv.	1
Salte	L
Inv.	536261



Jean-Marie Vincent (1934-2004) ne verra pas l'édition de cet ouvrage que nous avons réalisé ensemble, dont il a trouvé le titre et rendu possible la publication. Connaissant ses travaux qui s'inscrivent dans la tradition d'un marxisme critique, j'ai eu le plaisir de côtoyer et d'apprécier l'homme : nos échanges m'ont ainsi permis de mieux cerner les filiations, la continuité et les glissements de la critique sociale dont il se réclamait et qu'il souhaitait perpétuer. Puisse son itinéraire rectiligne et ses messages, travail intellectuel rigoureux et exigeant et implication militante mêlés, continuer à nous accompagner. Amicalement et fraternellement, cet ouvrage collectif intitulé *La Postérité de l'École de Francfort* lui est dédié.

Alain Blanc

TABLE DES MATIÈRES

Présentation	
<i>Alain Blanc et Jean-Marie Vincent</i>	9
Introduction	
<i>Alain Blanc et Jean-Marie Vincent</i>	11
PREMIÈRE PARTIE	
Sociologie d'Adorno	
<i>Jean-Marie Vincent</i>	21
Subjectivité et négativité : Adorno et Lyotard	
<i>Pierre V. Zima</i>	39
Foucault et l'École de Francfort	
<i>Henri Leroux</i>	51
À l'ombre de Prométhée	
L'homme moderne mis en perspective par Max Horkheimer et Jürgen Habermas	
<i>Ewa Bogalska Martin</i>	67
La psychanalyse saisie par l'École de Francfort	
Généalogie d'une réception	
<i>Paul-Laurent Assoun</i>	89
Subjectivité et intersubjectivité	
De la dimension esthétique à une sociologie des œuvres	
<i>Florent Gaudez</i>	103
Grande Société et Grand Refus :	
Herbert Marcuse et les décennies 1960 et 1970	
<i>Alain Blanc</i>	127
SECONDE PARTIE	
L'École de Francfort en Italie	
<i>Giovanni Battista Clemente</i>	159
L'accueil de l'École de Francfort en Espagne	
<i>Luis Castro Nogueira</i>	181

De la modernité à la postmodernité

Commentaires polonais sur l'École de Francfort

Waldemar Czajkowski 195

Identité, altérité, émancipation :

La réception de l'École de Francfort en Grèce

Stélíos Alexandropoulos 211

La Théorie critique aux États-Unis (1938-1978)

Un exemple d'innovation intellectuelle et sa réception

H.T. Wilson 235

New York-Los Angeles :

Les théoriciens critiques aux États-Unis

Sonia Dayan-Herzbrun 253

Conclusion

Alain Blanc et Jean-Marie Vincent 265

Bibliographie 267

Les auteurs 285

À la mémoire de
et en hommage à
Henri Leroux (1928-2001)

Ce volume que nous avons le plaisir de présenter rassemble treize articles proposés par des collègues français et étrangers que nous remercions très chaleureusement d'avoir apporté leur contribution. Il résulte du projet de mieux connaître l'influence, la réception et la postérité des thèses de l'École de Francfort. Si c'est directement que nous avons sollicité nos collègues français, c'est par l'intermédiaire de collègues et amis que nous avons trouvé des correspondants hors de nos frontières permettant ainsi au lecteur français d'avoir une idée plus précise d'une part de l'importance et de la reconnaissance accordées à cette école de pensée mais aussi d'autre part des conditions d'accueil, toujours spécifiques selon les contextes nationaux, faites à ses travaux et recherches.

Ainsi, Henri Leroux et Ewa Bogalska Martin, respectivement forts de leurs liens avec l'Italie et la Pologne, nous mirent en contact pour le premier avec le professeur Virginio Marzocchi (université de la Sapienza, Rome), lequel fit suivre notre demande à son jeune collègue Giovanni Battista Clemente, aujourd'hui prématurément décédé et à l'aube d'une prometteuse carrière et pour la seconde avec Waldemar Czajkowski : l'un et l'autre assurèrent la traduction des textes qui leur parvinrent. John O'Neill (université de York, Ontario, Canada), sollicita H.T. Wilson dont le texte fut traduit par Jean Kempf (université Louis Lumière, Lyon 2), Martha Giné Janer (université de Lerida) nous indiqua le nom de Luis Castro Nogueira et Marie Léontsini (université de Crète) se fit notre avocate auprès de Stélios Alexandropoulos.

Nous remercions vivement ces collègues d'avoir grandement contribué à rendre possible ce projet : sans leur amicale médiation, il n'aurait pu aboutir.

Nos plus sincères remerciements vont enfin et plus particulièrement d'abord aux auteurs de contributions qui ont bien voulu nous laisser le temps requis pour l'édition du présent ouvrage, ensuite aux éditions Syllepse d'avoir accepté de le publier et enfin à Gisèle Peuchlestrade pour l'aide à sa réalisation.

Alain Blanc
Jean-Marie Vincent

INTRODUCTION

Alain BLANC et Jean-Marie VINCENT

Corollaire, non absolument causal, de sa longévité, l'École de Francfort est un continent. Le lecteur français, notamment grâce à la ténacité de certains directeurs de collection au premier rang desquels figure Miguel Abensour, a maintenant accès à une bonne partie des textes écrits par ceux qui en assurèrent la fondation rigoureuse (Max Horkheimer, Theodor Adorno) ou en perpétuèrent certains aspects, voire en les modifiant (Herbert Marcuse, Jürgen Habermas) ou qui, d'une manière ou d'une autre, en croisèrent le chemin ou y apportèrent une contribution plus ou moins durable ou officielle (Walter Benjamin, Erich Fromm). D'autres travaux restent néanmoins à découvrir (Friedrich Pollock, Leo Löwenthal).

Si l'École de Francfort est ce continent, il est logique, notamment en fonction des courants intellectuels, des contextes et spécificités nationaux que tel auteur ou tel pays ait retenu tel ou tel des éléments qui la constitue. Toutefois, au fil de ces pages, le lecteur retrouvera ou découvrira nombre d'aspects ayant contribué à construire la spécificité de ce qu'il est convenu d'appeler l'École de Francfort : la place, théoriquement fondée, de la sociologie, l'importance capitale de la psychanalyse, le dialogue critique avec d'une part les fondateurs de la philosophie classique (Emmanuel Kant, Georges Hegel) et d'autre part le marxisme en général et la pensée de Karl Marx en particulier, les liens entre la théorie et la pratique et la difficulté de penser les termes de la praxis, contemporaine notamment, la place de la technique dans les sociétés capitalistes, la réalité et la profondeur de l'antisémitisme et du racisme, la crise de l'individu, la résistance des œuvres d'art et des pratiques sociales critiques mises en perspective avec la négation déterminée de l'ordre

existant, ce point d'appui théorique sans lequel il ne peut y avoir de potentiel de changement substantiel comme garant de la promesse de bonheur...

Bien qu'en leurs débuts et jusqu'aux années 1970, les travaux d'Habermas aient été perçus comme si situant dans la continuité de l'École de Francfort, son évolution ultérieure, marquée par la raison communicationnelle, semble l'en avoir éloigné. Il est donc cohérent que dans les contributions, qui sont rapidement présentées ci-après, ses travaux, mondialement connus, apparaissent dans certaines d'entre elles, comme point d'ancrage de nombreux débats contemporains.

Jean-Marie Vincent rappelle l'importante place occupée par la sociologie dans l'œuvre d'Adorno. Ce dernier, dans ses écrits sur la musique et surtout par l'intermédiaire de la recherche sur la personnalité autoritaire, va faire œuvre de sociologue. Usant de méthodes quantitatives et qualitatives, il souligne le caractère social des préjugés dont dès lors l'explication ne relève plus de la seule psychologie, mais qui résulte des agressions propres aux rapports sociaux qui peuvent ainsi susciter et encourager des projections phobiques, la haine de l'autre et de l'inférieur. De retour en Allemagne, Adorno cherche à analyser, sous la matérialité des relations sociales, les effets de l'État providence, ce qui n'empêche pas la permanence de l'abstraction de l'échange et du fétichisme de la marchandise et ce qui ne laisse guère d'autres choix aux individus que de s'adapter et de se réfugier dans l'irrationalité. Dans les textes théoriques des années 1960, Adorno propose une conception allusive du changement social comme refus de se plier au négatif des rapports sociaux et une remise en question de la prédominance du collectif sur l'individu. Dans ce cadre, la sociologie doit, pour lui, viser à déconstruire le faux rapport entre pratique et théorie, seul moyen théorique permettant à l'individu d'échapper à l'activisme et à la vulgate marxiste et de s'ouvrir à d'autres perspectives de libération.

Pierre V. Zima s'attache à construire les différences et continuités existant entre Adorno et Jean-François Lyotard. Alors que le premier d'une part subordonne le Laid et le Sublime au Beau et d'autre part conçoit le sujet comme menacé par la négativité créatrice, le second tourne le Sublime contre le Beau et, à l'instar d'autres discours post-modernes, a quitté la problématique du sujet. Si la pensée de Lyotard a des affinités avec celle d'Adorno, elle s'en distingue néanmoins, et notamment, car elle abandonne l'utopie adornienne d'un Beau négatif et d'une subjectivité réconciliée. Associé à la force destructrice du Sublime, l'Inhumain de Lyotard lui permet de sortir de la modernité centrée sur le sujet. Lyotard serait un héritier postmoderne d'Adorno et de Benjamin.

Henri Leroux, s'appuyant sur les derniers travaux de Michel Foucault, montre la proximité existant entre le philosophe français et l'École de Franc-

fort. Mais alors que l'École a su relier Lumières et despotisme, raison et dissolution du sujet, Foucault a préféré mettre l'accent sur des micro-mécanismes, des dispositifs, des réseaux de contingences étayant une structure non hypostasiée. En conséquence, Foucault n'absolutise pas l'histoire et l'étau de la domination peut être desserré par des sujets reformulés, déviants et créant de nouvelles formes de gouvernementalités de soi. Loin de la préservation de ce qu'il reste encore du sujet, Foucault plaide pour un rapport plus incisif au monde dès lors conçu comme moins déterminé.

Ewa Bogalska Martin, analysant les travaux d'Horkheimer et d'Habermas, construit la continuité et les différences existant entre ces deux représentants de deux générations confrontées à des problèmes et contextes sociaux différents, le nazisme et les sociétés totalitaires pour le premier, les sociétés démocratiques pour le second qui connut l'effondrement du bloc soviétique. Pour Horkheimer, la raison étant totalitaire, il convient en transformant les mythes en réalité de s'en libérer et d'introduire une morale dans le monde. Habermas, qui reprend certains aspects de la Théorie critique, la distance par rapport à la raison instrumentale notamment, essaie de fonder, ici et maintenant, les termes d'un monde nouveau caractérisé par une intercompréhension mutuelle favorisant la création d'un espace républicain dont le programme est celui des droits de l'homme : dans les démocraties, Habermas ne doute pas que Prométhée ait du travail pour en réaliser le contenu.

Paul-Laurent Assoun cerne l'appropriation de la psychanalyse par l'École de Francfort. Il note que d'une part Sigmund Freud, au même titre que Marx, Hegel et Kant, a été considéré comme une puissance formatrice de la Théorie critique ; il souligne d'autre part la distance fondatrice de la psychanalyse vis-à-vis de l'idéalisme allemand : pour la psychanalyse, il y a donc antipathie, distance entre tout rationalisme et la Théorie critique. Il revient à Fromm, dans les études sur l'autorité et la famille, de tisser des liens entre individu et totalité et de proposer une approche psycho-sociologique complémentaire aux théorisations philosophiques et politiques. Mais si Francfort a fait un si bon accueil à Vienne c'est surtout pour deux raisons : le noyau de la Théorie critique étant la récusation de la théorie de l'identité, cette conception est conciliable avec l'hypothèse de l'inconscient elle aussi non identitaire ; parce que le freudisme, avec la dynamique Éros/Thanatos et la théorie de la libido, s'oppose aux néo-freudisme culturaliste américain. Pour la Théorie critique, et quoi qu'en ait pensé Habermas qui s'en distingue, la psychanalyse en tant que discipline de l'inconscient, participe à la production de la vérité d'un sujet non identitaire.

Florent Gaudez, soucieux d'apporter sa contribution à une sociologie des œuvres d'art, s'appuie sur le tout dernier texte publié par Marcuse, *La Dimension esthétique*, texte par ailleurs injustement oublié. Si Marcuse est d'ac-

cord avec Marx pour situer l'œuvre dans son contexte social et politique, il s'en distingue en insistant sur le potentiel politique de la forme et l'autonomie relative de l'art vis-à-vis des rapports sociaux. Marcuse propose ainsi le concept de sublimation esthétique qui permet de définir l'œuvre d'art comme force dissidente et qui peut être révolutionnaire parce qu'elle renvoie à elle-même en tant que contenu devenu forme. Si la sociologie de l'art doit cerner les conditions sociales de production des œuvres, l'auteur, en s'appuyant sur Marcuse, indique qu'en outre l'œuvre, par exemple littéraire, dynamise la relation intersubjective entre les lecteurs et le texte : le texte n'est pas neutre.

Alain Blanc centre sa contribution sur les principales conceptions de Marcuse qu'il présente à partir des ouvrages majeurs du philosophe publiés pendant les années 1960. Il insiste plus particulièrement sur la théorisation marcusienne d'une sorte de troisième voie, entre soumission inacceptable et impossible critique tous azimuts, dont le contenu sera renforcé et amendé par Marcuse à la faveur des divers mouvements sociaux planétaires ayant affecté le 20^e siècle et qu'il aura le mérite d'approcher. La pensée de Marcuse, théoricien de la praxis, oscille entre fidélité à Francfort, par exemple en réaffirmant le caractère destructeur des sociétés administrées, et séparation quand il fait l'éloge de pratiques critiques affirmatives. L'un des résultats de cette oscillation est de définir les termes d'une utopie adaptée aux sociétés contemporaines et dont sauront se saisir divers adeptes critiques devenus managers.

Giovanni Battista Clemente nous indique qu'en Italie, les marxistes ont du faire face au séisme de *La Dialectique de la raison* (traduite en 1966) qui rompait avec la tradition historiciste du marxisme transalpin, remettait en cause l'optimisme historique et affirmait les limites du socialisme réel. Alors que les Lumières restaient la mesure des objectifs, avec Francfort, elles devenaient l'objet de l'analyse dont il fallait démasquer les tendances involutives. Si, dans les années 1950, des marxistes ouverts ont fait bon accueil à Francfort, ils s'opposent au caractère contemplatif de la Théorie critique et à sa perte de vue du prolétariat. Dans les années 1960, le paysage intellectuel change à cause de la crise étudiante et de la généralisation des traductions. Il est reproché à Francfort sa vision trop utilitariste des Lumières et ses conceptions datées de la technique (Horkheimer et Adorno) mais aussi son idéalisme inoffensif (Marcuse). À l'inverse de ces orthodoxies, la nouvelle gauche fit un accueil plus favorable aux francfortois et les thèmes des limites de l'émancipation fondée sur la maîtrise de la nature eurent plus d'échos. Mais ce sont les travaux d'Habermas qui, dans les années 1970 et 1980, vont donner lieu à de multiples débats et travaux portant, entre autres, sur le scepticisme supposé de Francfort, la discussion de la validation transcendantale de la théorie, un éventuel repli sur des positions empi-

riques, l'équilibre à trouver entre philosophie sociale fidèle aux origines et philosophie politique contemporaine (un rawlsianisme de gauche).

Luis Castro Nogueira note aimablement que la lecture d'Adorno est obligatoire pour les élèves se présentant à l'examen d'entrée à l'Université espagnole. Plus sérieusement, il constate que les trois générations francfortoises, à l'exception de Marcuse, ont eu un impact restreint en Espagne. Ce discret accueil peut sans doute s'expliquer par la spécificité ibérique : ignorance historique de Hegel, traumatisme de la guerre civile, particularité de la transition démocratique, transformation et évolution de la classe ouvrière dans les années de croissance du franquisme, classes moyennes tenantes de la démocratie dans l'ordre... Si les marxistes espagnols n'ont pas manifesté un grand intérêt pour les travaux de la première génération de l'École de Francfort, philosophes et sociologues les ont mieux accueillis via des traductions provenant d'Amérique du Sud : dans les années 1970, l'édition du corpus était accessible en espagnol, la dispute Adorno-Popper sur le statut des sciences sociales a marqué les esprits et les travaux d'Habermas vont occuper et occupent toujours une place centrale dans les débats intellectuels. Adeptes et critiques discutent de la validité des catégories clés de la pensée habermassienne : la théorie de l'agir communicationnel, la communauté de dialogue. Si l'utopie communicationnelle habermassienne constitue un point d'ancrage des débats des spécialistes, elle reste critiquée par les tenants d'un pessimisme actif propre à la génération des fondateurs.

Waldemar Czajkowski souligne qu'en Pologne, avant 1989, l'École de Francfort était perçue comme insuffisamment marxiste et après cette date, comme l'étant trop. Parmi d'autres, Kolakowski (1976) présente une analyse balancée mais critique de cette école dont la radicalité dissimule la nostalgie voire l'obscurantisme (Marcuse). Par la suite deux philosophes vont s'appuyer sur les thèses francfortoises : le premier inclut Francfort dans la nouvelle réalité théorique qui dépasse les anciennes catégories de savoir et disciplines ; le second porte son regard sur une épistémologie critique des sciences sociales. Mais c'est Zygmunt Bauman qui, aujourd'hui, reprend le plus les thèses de Francfort. Il axe sa réflexion sur la modernité qui se caractérise d'une part par la mise en place d'un ordre piloté par des agents indépendants et dotés de savoirs et de technologies donc créateurs de liberté et d'autre part par l'impossibilité de s'opposer au chaos et d'accepter le changement. Si la modernité est porteuse de domination culturelle, elle a aussi produit le génocide et l'Holocauste. Discutant alors les thèses d'Adorno, Bauman suggère que ces deux extrémismes résultent d'une accumulation de causes d'apparence indépendantes, ordinaires et normales dont le déclenchement est dû à un État construit comme omnipotent. Dans l'un des pays du socialisme réel mais ayant préalablement connu Auschwitz, les intellec-

tuels d'avant et après 1989, se sont progressivement démarqués du marxisme : il leur reste à produire la critique d'une tradition critique porteuse d'idéaux toujours partagés.

Stélíos Alexandropoulos indique qu'une connaissance approfondie des thèses de l'École de Francfort n'a été réalisée, en Grèce, qu'à partir des années 1980 (traductions, enseignements, numéros spéciaux de revues, colloques), moment historique où la Grèce démocratique s'ouvre à la mondialisation et recherche une identité nationale. Il souligne que la réception de ces thèses peut être présentée par l'intermédiaire de trois penseurs. Pour Markis, élève d'Horkheimer et à ce titre légitime héritier de la Théorie critique, il s'agit d'une part de ne pas abandonner la modernité à la critique irrationaliste ou traditionnelle et d'autre part d'introduire en Grèce une métacritique contemporaine et occidentale dépassant les traditions philosophiques locales. Considérant la Théorie critique comme un système de pensée ouvert, Markis accepte que la raison limite la signification, la perversion de la raison pure, l'utopie d'une raison pure une fois la raison réhabilitée. À l'opposé de cette vision moderniste, Anastassiadis valorise la métacritique de l'École de Francfort car elle s'attaque à la Raison occidentale, renforçant ainsi la primauté de la pensée gréco-chrétienne face à la modernité, et critique l'émancipation fondée sur une expérience négative. Enfin, Psychopedis, s'appuie sur la tradition dialectique pour critiquer le formalisme, le positivisme et le relativisme : ce faisant, puisant dans la Théorie critique, il s'oriente vers la légitimité des valeurs.

H.T. Wilson évoque la carrière aux États-Unis des thèses de l'École de Francfort en mettant l'accent sur l'innovation qu'elles représentaient et le contexte intellectuel de l'après-guerre marqué d'abord par la prégnance d'une sociologie faiblement dialectique et férue de recherches empiriques puis par l'influence du post-structuralisme et du néo-conservatisme. Il souligne que les francfortois ont dû passer sous les fourches caudines d'une atmosphère de recherche dans laquelle ils n'ont pu instiller qu'une partie de leur problématique. De ce point de vue, dans les années 1940, leur analyse de l'antisémitisme ne pouvait qu'être en décalage avec les contenus des travaux de l'époque, de même qu'à leur suite, dans les années 1950, les thèses d'Adorno sur la personnalité autoritaire s'adaptaient mal à la guerre froide. L'acceptation de la Théorie critique fut dès lors plus portée par Marcuse, notamment à cause d'une part de sa légitimité américaine incontestée, de sa compréhension et critique des sociétés industrielles technicisées et administrées et d'autre part de l'accueil que les années 1960 lui réservèrent. Mais c'est au Habermas des années 1970 qu'il revient de transmettre le flambeau affadi d'une Théorie critique dévitalisée mais désormais acceptable et reconnue sous les intitulés de radicalisme réformiste et de sciences sociales critiques.

Sonia Dayan-Herzbrun rappelle certains des aléas propres à l'installation des membres de l'École de Francfort aux États Unis d'Amérique. Elle souligne le soutien dont ils ont pu bénéficier, de la part d'universitaires, Robert Lynd notamment, et d'universités, celle de Colombia notamment qui les accueillit durant une quinzaine d'années. Si la question de l'autoritarisme traverse toute l'histoire de l'École de Francfort, ce n'est qu'à la fin des années 1930 qu'elle prend la forme d'une interrogation sur l'antisémitisme. Aux États-Unis, les francfortois mesurent la prégnance des préjugés et stéréotypes antisémites : ils en arrivent donc à s'interroger sur les potentialités de toutes sociétés à conduire vers le fascisme et le totalitarisme. Des liens sont tissés avec l'American Jewish Committee pour mettre en place des recherches qui déboucheront sur diverses publications collectives dont *Authoritarian personality* et *Studies in prejudice*. Au terme de ces contacts avec les milieux scientifiques, les universités et fondations américains, il apparaît que les analyses des francfortois sont en décalage avec celles de leurs collègues : alors que pour ceux-ci prévaut une conception fonctionnaliste de l'antisémitisme, l'École de Francfort ne peut faire prévaloir son point de vue plus englobant. Si l'exil américain a été fécond pour l'École de Francfort, les traces intellectuelles qu'elle y a laissées sont minimales mais réelles.

SOCIOLOGIE D'ADORNO

Jean-Marie VINCENT

Il est courant de voir dans Theodor Adorno un philosophe de première importance. Il est plus rare, en particulier en France, de le prendre en considération comme sociologue. On sait plus ou moins qu'il s'est occupé de sociologie (il a été directeur de l'Institut für Sozialforschung de Francfort), mais on pense généralement que cette activité était pour lui secondaire. Or il n'en est rien : la sociologie a, dès les années 1930, pris une grande place dans sa vie intellectuelle. Au départ, il s'identifie aux orientations de recherches interdisciplinaires proposées par Max Horkheimer et qui ont pour but le renouvellement d'un marxisme sclérosé (celui de la social-démocratie comme celui du parti communiste).

Max Horkheimer prend pour point d'attaque principal la thématique de la conscience de classe, à la fois comme concept et comme réalité empirique. Comme beaucoup, il constate que la majorité de la classe ouvrière n'adhère pas aux perspectives révolutionnaires et même que nombre d'ouvriers adoptent des conceptions conservatrices. Cela contredit ou tout au moins rend problématique l'idée d'une conscience de classe potentiellement révolutionnaire et qui se révélerait à elle-même à partir de luttes des masses. L'Allemagne a bien connu des mouvements subversifs au lendemain de la première guerre mondiale, mais ils ont fait long feu. Et il faut ajouter que, depuis la crise de 1929 et la montée en puissance du nazisme, les capacités défensives de la classe ouvrière contre l'extrême droite n'apparaissent pas très développées. Il devient alors indispensable de s'interroger sur la pertinence de la théorie (le lien entre conscience de classe et parti) et sur ce qui se passe dans les consciences, sur les processus dont elles sont les lieux. Pour

aller au-delà du constat immédiat et reconstituer les dynamiques à l'œuvre, Horkheimer tient à employer des méthodes novatrices et à formuler des hypothèses audacieuses. Cela le conduit à favoriser l'emploi de la psychanalyse pour étudier les phénomènes de la socialisation et du rapport aux institutions et à l'autorité. Erich Fromm met au point dans ce cadre une psychologie sociale analytique qui va servir de soubassement théorique à des enquêtes dans plusieurs pays.

Selon ces enquêtes¹, relativement primitives du point de vue méthodologique, mais inventives du point de vue de leurs questionnements, la socialisation autoritaire des enfants, fréquente dans les familles ouvrières d'alors, induit des relations problématiques à l'autorité, faites de soumission aux supérieurs, de mépris et de haine pour les inférieurs. Pour Fromm, cela s'explique par la fréquence de caractères sociaux sadomasochistes résultant d'une fixation de nombre d'individus sur la phase anale de la sexualité infantile. Les réactions de Horkheimer face à ces thèses sont prudentes, sinon réservées (il y a rupture avec Fromm dès 1936). Il retient toutefois de l'ample travail effectué que les individus ne sont pas toujours mus par leurs intérêts, mais qu'il entre dans leur comportement beaucoup de formations réactionnelles rigides qui deviennent de véritables caractères sociaux. L'inconscient parasite le conscient, lui impose des conceptualisations obsessionnelles et répétitives qui se soustraient à l'argumentation. L'autonomie des sujets, en ce sens, est très problématique ; elle est pénétrée de nombreux éléments d'hétéronomie, qui rejaillissent forcément sur les aspirations à la libération et à l'émancipation. La lutte des classes est pour cette raison un combat douteux, rien moins que transparent, plein de zones d'ombres et d'affrontements qui n'ont pas d'objectifs clairs. La conscience de classe des opprimés et des exploités ne peut donc être le vecteur de la transformation de la société, que ce soit sous sa forme empiriquement constatable, ou que ce soit sous la forme d'une conscience possible (ou supposée telle) qui ne demanderait qu'à naître dans les combats politiques.

Le travail théorique lui-même ne peut manquer d'être affecté par cette nouvelle vision – critique – de la lutte des classes. Il n'a plus de fondement dans ce qui serait le point de vue de la classe ouvrière ou du prolétariat, et il doit renoncer à l'ambition de théorisations définitives de la société contemporaine et de son histoire. En effet, s'il entend être véritablement critique, il lui faut inévitablement prendre ses distances par rapport à toutes les constructions théoriques qui croient produire des significations positives et du sens à partir des pratiques des acteurs et à partir des institutions qu'ils

se donnent. Cela veut dire en particulier que la théorie critique ne peut en aucun cas accepter de se faire justification du mouvement ouvrier, mais qu'elle doit au contraire le prendre comme un rouage de la société à dépasser et à transformer, c'est-à-dire comme une réalité à déconstruire dans son intrication avec les rapports capitalistes. La théorie qu'il s'agit de produire ne doit être à la recherche ni de garanties, ni de certitudes, parce qu'il lui faut précisément mettre en question garanties et certitudes fondées sur les vieilles habitudes de la division intellectuelle du travail (le travail théorique réservé à une élite) et sur la censure des processus sociaux de connaissance (le travail théorique évacuant sa propre genèse sociale). Les processus cognitifs, les procédures de formalisation et de conceptualisation doivent perdre leur innocence et leur prétention à la neutralité, c'est-à-dire accepter d'être inquiétés par les malaises et les souffrances qui taraudent les rapports sociaux et les rapports inter-individuels.

Ces réflexions ont eu évidemment des incidences non négligeables sur les orientations pragmatiques de l'Institut für Sozialforschung dans l'émigration. Il ne s'agit plus seulement, à partir de 1936-1937, de coordonner des recherches interdisciplinaires et d'éclairer les sciences sociales par des questionnements philosophiques, mais bien de passer au crible de la critique l'ensemble des démarches des sciences sociales et leurs présupposés. Ces dernières ne pensent pas vraiment, parce qu'elles travaillent sur un donné qu'elles posent comme de l'immédiat alors qu'il est le résultat de multiples médiations. L'autonomisation de l'économie et sa domination sur les autres champs de pratiques sociales sont notamment prises comme quelque chose de naturel et empêchent de saisir la captation des relations sociales et des relations inter-individuelles par les dispositifs anonymes du capital. On sous-estime ainsi les effets de cette mise en extériorité des rapports sociaux, effets de dissociation entre des individus obligés de se valoriser (ou de se dévaloriser) en concurrence avec les autres, effets d'aveuglement sur les raisons profondes de l'exploitation et de l'oppression, effets de clivage de subjectivités qui ne peuvent assumer pleinement leur intersubjectivité. La réalité sociale, en fait, ne peut être appréhendée directement à partir d'observations ; les attitudes, les opinions, les comportements des individus et des groupes sociaux ne traduisant qu'indirectement et avec beaucoup de réfraction la dynamique des rapports sociaux et des rapports interindividuels. Selon Horkheimer il est donc indispensable de retenir la leçon des premiers travaux de l'Institut dans les années 1930 (inspirés notamment par la psychanalyse) ; l'empirie doit être démontrée et déconstruite dans son apparente simplicité, si l'on veut en faire un référent pour la théorie.

En effet, lorsqu'on se refuse à établir une telle relation de questionnement réciproque entre empirie et théorie, on est sans cesse guetté par le posi-

1. Publiées partiellement dans le livre collectif *Studien über Autorität und Familie*, Paris, 1935, Reprint Lünelburg, 1987.

tivisme. C'est ce qui explique la rupture, à première vue peu compréhensible, de Horkheimer avec le sociologue d'extrême gauche, Otto Neurath, proche du cercle de Vienne (Rudolph Carnap, Moritz Schlick). À travers lui, c'est toute la sociologie qui est visée pour autant qu'elle ne veut connaître que des phénomènes pleins, non travaillés en creux par du négatif et pour autant qu'elle ne construit que des théories faisant des liaisons entre les dits phénomènes. Cela n'invalide pas tout travail sociologique, comme beaucoup de commentateurs trop pressés l'ont écrit, cela exige des démarches rigoureuses de distanciation par rapport au terrain exploré, de mise au jour des rapports ambigus et ambivalents des chercheurs avec une objectivité à la présence trop envahissante, mais qui en réalité se dérobe. Cela exige surtout que le thème du changement social, ce qu'il faut changer pour vivre autrement en société, soit constamment à l'horizon, comme un des outils nécessaires pour faire parler le contexte présent. Cela ne veut pas dire que le sociologue critique doive opposer une société idéale aux rapports sociaux actuels (encore moins un organigramme pour une société totalement planifiée), cela veut dire qu'il lui faut débusquer les fausses positivités des relations sociales pour faire ressortir qu'il peut y avoir autre chose.

Le premier défi auquel cette conception de la science sociale est confrontée est, bien entendu, le nazisme avec tous ses développements, en particulier avec sa marche apparemment inexorable vers la « solution finale » de la question juive. Pour Horkheimer et pour Adorno, il ne peut en aucun cas s'agir d'un accident : l'antisémitisme nazi est à la fois le révélateur et le point d'aboutissement de tendances profondes à l'œuvre dans la société capitaliste, de tendances au développement, voire au déchaînement de la violence dans les rapports sociaux. Pour cerner la réalité de ces phénomènes, Horkheimer et Adorno ne se contentent pas de renvoyer aux conséquences très négatives de la concurrence et de la compétition universelle entre les individus qui cherchent à se valoriser ; ils s'efforcent également de montrer que les relations des subjectivités aux autres subjectivités sont fortement imprégnées d'agressivité en raison de la part très importante d'agression que comporte la socialisation. Dans leur livre sur la dialectique (*Dialektik der Aufklärung*), ils reprennent d'ailleurs la notion freudienne de projection phobique et en font un élément essentiel de la relation à l'autre. Il peut y avoir de la satisfaction ou de la jouissance dans l'agression contre l'autre et les nazis ne s'y sont pas trompés qui ont fait de la destruction d'un autre paradigmatique, le juif, le fondement d'une politique de la destruction. Il ne faut toutefois pas s'y méprendre, ni Horkheimer, ni Adorno n'entendent fournir une explication psychanalytique du nazisme qui renverrait à des mécanismes intemporels et à la nature humaine. C'est parce que les rapports sociaux capitalistes, cristallisés au bout d'une longue histoire, font violence aux hommes et à la nature en eux que se crée

un terrain propice à des manifestations de barbarie. En d'autres termes, l'inconscient, même s'il n'est pas collectif, n'est pas indépendant dans ses modalités d'affirmation et d'expression des rapports sociaux. L'inconscient des individus, travaillé en profondeur par des conflits permanents, devient facilement, trop facilement, le support d'actions collectives qui se tournent contre les couches les plus fragilisées de la société. Il empêche ainsi le conscient de jouer en faveur de la transformation des rapports sociaux et contribue à rendre aveugle la culture sur ce que les hommes se font les uns aux autres. Dans ce cadre, les activités cognitives se trouvent très fréquemment amputées de leurs dimensions réflexives et se laissent en conséquence dominer, soit par des conceptions étroites de la techno-science, soit par des créations de l'industrie culturelle qui transfigurent la réalité sociale en lui collant au plus près et en la redoublant. Dans leurs excès mêmes, le nazisme et le communisme soviétique disent donc beaucoup sur ce qui est possible dans des sociétés contemporaines qui se croient civilisées.

C'est sur cette toile de fond qu'il faut replacer le travail d'Adorno en tant que sociologue. Ses premières préoccupations intellectuelles semblent à première vue très éloignées des sciences sociales, mais très tôt il s'interroge sur les conditions qui ont conduit à un échec relatif la révolution musicale tentée par l'École de Vienne (Arnold Arnold Schönberg, Alban Berg, Anton von Webern). Les interrogations portent sur le matériau musical, les techniques de composition, l'insertion sociale des compositeurs, les difficultés à trouver un public. En fait, elles mettent en question l'ensemble des conditions de production, de reproduction (technique) et de réception de la musique, car cette dernière ne peut s'abstraire, même sous sa forme savante, des contraintes sociales. Dans un article de 1932 « Zur Gesellschaftlichen Lage der Musik »², Adorno dit qu'elle ne peut échapper à la contrainte de la valeur d'échange (de la marchandisation) et cela, bien qu'elle soit reléguée aux marges de la société. Elle ne peut pas ne pas chercher, en particulier, à satisfaire des besoins marqués par l'abstraction de l'échange (domination des échanges) d'équivalents monétarisés. Pour autant, il n'en conclut pas que la musique en tant qu'art est vouée à l'extinction et au dépérissement. Elle peut dépasser et court-circuiter ce qui l'opprime dans la mesure où en tant qu'art, elle a, selon les termes d'Adorno, une fonction de connaissance dialectique dans ses tentatives pour surmonter la fétichisation de la technique, dans ses efforts pour déceler ce qui échappe aux formes de pensées abstraites et objectivées et arriver à l'expression. Le travail du compositeur qui se bat pour le renouvellement du langage musical, donc, contre sa routinisation et sa réduction au rôle d'ornement et de distraction, fait à sa façon de la théorie sociale. Lorsqu'il

2. T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main, 1984, tome 18, p. 729-777.

travaille de nouveaux matériaux ou secoue les règles de l'harmonie et de la tonalité, il questionne effectivement les forces productives artistiques sur le sort qui leur est réservé dans les rapports de production et de distribution artistiques. L'artiste n'a évidemment pas à se transformer en sociologue, mais le dialogue critique qu'il entretient avec ses modalités de travail ne peut être indifférent à tous ceux qui veulent élargir l'horizon des sciences sociales. De façon significative, Adorno lui-même ne cessera jamais d'associer théorie esthétique et sociologie de l'art (surtout de la musique) jusqu'à sa mort.

C'est aux États-Unis, en émigration, qu'il est confronté pour la première fois à la recherche empirique et à ses techniques en collaborant avec Paul Lazarsfeld à une enquête sur l'écoute radiophonique (Princeton Radio Research project). Comme il l'explique dans un texte écrit plus tard en Allemagne, « *Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika* »³, l'expérience n'est pas toujours facile, parce que les malentendus entre le philosophe-apprenti sociologue et certains chercheurs qui ne veulent pas aller plus loin que des études de marché sont nombreux. Elle est pourtant décisive dans la mesure où elle permet à Adorno d'affirmer ses conceptions sur les pratiques de recherche. Contrairement à une légende très répandue, il ne rejette pas les enquêtes par questionnaire et la mesure des opinions, parce que, dit-il, dans les réactions subjectives transparaît de l'objectivité sociale. Mais cela exige précisément qu'on ne fasse pas de ce matériel le soubassement de la recherche ou encore un moyen d'administration de la preuve. L'empirie peut, certes, déstabiliser des constructions théoriques hasardeuses, elle ne se prête pas facilement à la généralisation, parce qu'elle ne parle pas de façon univoque. C'est pourquoi théorie et empirie ne peuvent pas entretenir de rapports simples, non conflictuels, mais sont contraintes de se confronter, sinon de s'affronter dans les décalages et le déséquilibre pour qu'il y ait progression des connaissances. Les béances qui s'ouvrent entre elles sont en effet l'occasion de s'interroger sur les pratiques de recherche dans leurs relations aux pratiques sociales et à leurs façons de se réfracter dans les situations d'enquête.

Lorsqu'il assume à la fin des années quarante la direction (toujours aux États-Unis) de la grande enquête sur la personnalité autoritaire, il approfondit encore ces orientations et les précise⁴. Le travail part de l'hypothèse que les convictions politiques, économiques et sociales des individus constituent très souvent un mode de penser systématique et cohérent qui reflète ou exprime des traits cachés et enfouis de la structuration du caractère des individus. Mais il faut en même temps prendre en compte le fait que l'on

est en présence d'individus socialisés qui développent des traits de caractère dans les échanges sociaux. Le caractère tel que le retient Adorno n'est pas une notion purement psychologique, il renvoie aux interdépendances entre les modes de penser la société dans les individus (plus que par les individus) et les facteurs sociologiques. L'enquête doit, en fait, mettre au jour les caractères sociaux ou socialement déterminés dans les individus qui les prédisposent au fascisme, à l'anti-sémitisme, et représentent une menace pour la démocratie. Elle ne prétend pas donner une explication globale du fascisme ou du nazisme, mais cherche à mettre en lumière des potentialités inquiétantes dans les sociétés apparemment pacifiées comme la société américaine. Les méthodes et techniques employées et progressivement mises au point sont à la fois quantitatives et qualitatives. Des questionnaires administrés à deux mille sujets servent de base à la mise au point d'échelles d'attitude d'après lesquelles on classe les enquêtés. Ceux qui ont des scores particulièrement élevés et ceux qui ont des scores bas sont ensuite interviewés longuement et soumis à des tests projectifs (TAT). Les résultats sont enfin interprétés collectivement avec le plus grand soin par l'équipe des chercheurs avant d'être consignés dans les rapports d'enquête.

De ce long travail, Adorno retient que l'on peut construire une typologie des modes de penser et des caractères sociaux qui n'est pas seulement une façon commode de classer des résultats et des données, mais renvoie à de véritables manières sociales de cadrer et de façonner le psychisme. Il n'entend, certes, pas nier la singularité des individus et la variété dans la structuration des caractères, ce qui lui importe surtout, c'est de souligner les tendances à la rigidité et à la stéréotypie ainsi que la force des syndromes autoritaires (soumission à l'autorité, agressivité contre les faibles) dans un secteur non négligeable de la société. Comme il le dit, les préjugés ont quelque chose d'objectif qui dépasse la psychologie, puisqu'ils sont sans cesse produits et reproduits par les agressions subies dans et par les rapports sociaux ainsi que par les projections phobiques qui en découlent. Pour autant, il n'oublie pas de souligner que son enquête permet également de construire des types de personnalités non autoritaires, libres de préjugés, ce qui montre qu'il y a également des potentialités non négatives sur lesquelles il importe de jouer. Il n'oublie pas non plus de dire que la recherche sur la personnalité autoritaire laisse de larges zones d'ombre et qu'il faut surtout y voir un appel à fouiller dans la même direction.

Il n'est pas certain qu'il ait été vraiment compris. Robert Christie et Marie Jahoda⁵ lui ont reproché d'avoir largement prédéterminé les résultats obtenus.

3. Cf. *Ibid.*, 1977, tome 10-2, p. 702-738.

4. Voir une traduction allemande partielle *Studien Zum autoritären charakter*, Frankfurt/Main, 1973.

5. R. Christie et M. Jahoda (dir.), *Studies in the scope and method of Tere anthoritaran personality*, Glencoe, Free Press, 1954.

nus par la méthode employée (utilisation de techniques hétérogènes) et les hypothèses formulées (trop fortes et contenant déjà les réponses). On peut leur répondre que le caractère très évolutif des techniques (voir les états successifs de l'échelle f, par exemple) et l'utilisation d'éclairages complémentaires en cours de la recherche sont la preuve qu'Adorno et ses collaborateurs ont voulu éviter ce type de piège. On peut d'ailleurs ajouter qu'ils ont été aussi très attentifs aux problèmes nouveaux qui pouvaient se présenter et qu'ils étaient en même temps très désireux de ne pas tirer les conclusions trop hâtives du matériel rassemblé. Raymond Boudon et François Bourricaud, pour leur part dans leur *Dictionnaire critique de la sociologie*⁶ ont critiqué l'explication de l'autoritarisme par la socialisation dans la prime enfance. À ce propos, on peut faire pourtant remarquer que si les développements d'Adorno attribuent une certaine importance aux relations œdipiennes dans l'explication des syndromes autoritaires, ils n'excluent absolument pas que d'autres facteurs puissent jouer un rôle. Cela dit, il faut reconnaître qu'il subsiste beaucoup d'imprécisions dans la conceptualisation de la personnalité autoritaire, notamment en ce qui concerne les modalités sociales de sa constitution et des opérations qui aboutissent à sa cristallisation. À l'évidence, Adorno n'a pas dans son champ de vision quelque chose qui ressemblerait à l'habitus tel qu'il est conçu par Pierre Bourdieu, c'est-à-dire comme principe générateur de conduites incorporées dans le psychisme et les schémas d'action des individus. Modes de penser et caractères sociaux apparaissent dans « The authoritarian personality » comme le fruit de la collaboration involontaire et non réglée du conscient et de l'inconscient pour organiser de façon compulsive et pauvre le monde social (du moins chez les caractères autoritaires). On serait tenté d'employer à ce propos les termes de processus transférentiels forgés par Bernard Lahire⁷, processus où se rejoignent des modalités de réactivation du passé, des prises de distance réflexives par rapport à l'immédiat pour transposer et modifier des schémas généraux d'action, où interfèrent des échanges multiples jouant sur la réciprocité, mais aussi sur des identifications rigides et des projections hostiles sur l'autre. Il importe donc de faire attention aux rigidités inscrites dans les formes mêmes de l'échange (l'échange de valeurs marchandes notamment) et de ne pas sous-estimer tout ce qu'il peut y avoir de circularité dans les transformations mêmes des schémas de l'action.

Rentré en Allemagne au début des années cinquante et devenu le principal animateur de l'« Institut für Sozialforschung », Adorno ne veut pas du tout s'en tenir à ce qui lui semble acquis depuis l'enquête américaine. Il

lui faut de nouveau innover : dans la recherche intitulée « Gruppenexperiment », il essaye de trouver les moyens d'explorer les réactions des Allemands face au passé nazi. Derrière les condamnations officielles et après une dénazification opérée essentiellement par les puissances occupantes, il lui faut donc déceler les réactions qui ne s'expriment pas, les attitudes qui traduisent des incapacités plus ou moins prononcées à travailler sur le passé et à préparer un futur radicalement différent. La principale difficulté à vaincre est clairement la volonté d'oublier ou de refouler un passé traumatisant qui se manifeste un peu partout dans la société d'Allemagne de l'Ouest. Adorno en est parfaitement conscient et il se rend bien compte que des techniques comme le questionnaire et l'interview risquent de se heurter à cet obstacle majeur du voile de l'oubli et de donner des résultats décevants, remplis de clichés et de stéréotypes. C'est pourquoi il imagine une enquête où les sujets forment des groupes artificiellement constitués afin de discuter collectivement à partir d'un stimulus (*Reiz*)⁸, en l'occurrence une lettre attribuée à un officier américain et portant des jugements critiques sur les Allemands et leur passé récent. L'artificialité de la démarche a pour but de sortir les sujets du confort de l'anonymat et de l'isolement pour construire à partir d'une dynamique de groupe une opinion non publique, donc latente et une réactivation inhabituelle du passé. La procédure, pourtant, n'est pas arbitraire dans la mesure où elle fait s'exprimer de façon dramaturgique des expériences et des schémas d'interprétation authentiques. Adorno, qui fait une longue analyse des comptes rendus des débats en groupes, évite de trop généraliser. Prudemment, il se contente, dans ses conclusions, de souligner à quel point beaucoup de sujets ont l'impression d'avoir été confrontés à des forces beaucoup trop puissantes. L'activation de systèmes de défense en vue de nier ou de minimiser certains aspects du passé ne correspond, en fait, pas forcément au refoulement d'activités au service du nazisme ; mais, très souvent répond au désir de combattre un sentiment diffus de culpabilité relevant lui-même d'inquiétudes qui n'ont pu se formuler.

Ces résultats, apparemment modestes sont, pour Adorno, malgré tout, d'une grande importance. Ils le mettent sur la voie d'une conception renouvelée de la mémoire collective par rapport à celle, classique, de Maurice Halbwachs⁹. L'oubli, selon lui, peut être replacé dans la perspective d'une dynamique sociale de l'occultation dans laquelle on voit s'affronter des tendances opposées face à la recomposition du passé. Les positions prises par les institutions (Halbwachs dirait les cadres sociaux) y sont pour beaucoup, parce qu'elles peuvent faire jouer des mécanismes de filtrage, voire de censure et

6. Paris, PUF, 1982.

7. B. Lahire, *L'Homme pluriel, Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

8. Cf. T.W. Adorno, *op. cit.*, 1977, tome 9-2.

9. Cf. M. Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.

interférer avec les réactions d'occultation ou d'actualisation présentes dans les relations sociales. Elles ne peuvent, cependant, tout expliquer, et Adorno ne se lassera plus d'insister sur les manifestations de culpabilité sociale, sur ces assemblages de sentiments de culpabilité que les situations d'impuissance, de faiblesse ou d'angoisse produisent et reproduisent sans cesse. La culpabilité, comme phénomènes et syndromes sociaux, devient, en ce sens, un élément essentiel pour saisir les difficultés des sociétés à travailler sur elles-mêmes de façon critique et à établir des rapports ouverts entre passé, présent et futur. Rien ne garantit à l'avance que les catastrophes du passé serviront de leçons et ne pèseront pas d'un poids très lourd sur les rapports politiques et sociaux et ne se prolongeront pas dans des sortes de contraintes de répétition. C'est bien pourquoi la sociologie doit se préoccuper, en dépassant l'historicisme et l'évolutionnisme, des continuités et des discontinuités qui se mêlent et s'entrecroisent dans des relations sociales pesantes dans un cadre de changement social souvent chaotique.

Cela dit, il serait faux de croire qu'Adorno a tendance à réduire la sociologie à une sociologie psychologique ou psychanalytique. À de nombreuses reprises, il précise que la socialité trouve son tissu conjonctif dans la « *Tauschabstraktion* » (abstraction échangiste), c'est-à-dire dans les opérations d'abstraction qui homogénéisent de l'hétérogène (des biens, des services, des activités) par le truchement de la valeur économique et de la monétarisation. Comme il le dit, quand les hommes réduisent des valeurs d'usage à des valeurs, ils procèdent à des opérations conceptuelles socialement objectives¹⁰ qui se détachent d'eux en s'inscrivant dans les produits des activités humaines et leur expression monétaire. L'échange marchand monétarisé solidifie une partie très importante des échanges symboliques tout en faisant sentir son influence sur ceux qui échappent à son emprise directe (on se vend et on se valorise bien au delà de la sphère économique). Les rapports sociaux eux-mêmes se coagulent en dehors des hommes, c'est-à-dire se placent en extériorité par rapport aux relations sociales les plus immédiates, parce qu'ils finissent par dépendre d'abstractions sociales, comme la circulation monétaire, les marchés financiers, les capitaux, les marchés du travail, etc. Dans ce cadre, bien des rythmes sociaux sont dictés par les mouvements de la valorisation, particulièrement par la rapidité de circulation de l'argent et des capitaux financiers, ce qui ne peut manquer de rejaillir sur les temporalités et les communications sociales¹¹. Les pratiques sociales se trouvent par là brisées, canalisées et guidées vers la reproduction élargie des mêmes rapports.

La sociologie, en conséquence, a pour tâche première d'analyser les rapports sociaux objectifs (abstraits) et les effets qu'ils ont sur les groupes sociaux et les individus socialisés.

Cette dernière thématique est indéniablement liée à une relecture de Marx (particulièrement du *Capital* et des *Théories sur la plus-value*), relecture fécondée par la rupture avec les lectures marxistes traditionnelles. Adorno ne s'intéresse pas ou peu à l'économie de Marx car pour lui elle est marquée par un positivisme caché. En revanche, il examine avec beaucoup de soin ce qu'il considère comme un point fort de la théorisation des abstractions sociales, la théorie du fétichisme. Pour lui, elle dépasse de loin la conception psychologisante d'une fascination, d'une suggestion par le monde enchanté de la marchandise; elle part, au contraire, du phénomène de la disparition du rapport social marchand capitaliste, avec tout ce qu'il implique (relation capital-travail, intrication de plusieurs marchés) derrière la matérialité des produits et des services. Cet oubli social, qu'on ne peut attribuer à la subjectivité des individus, trouve son origine dans la constitution de l'économie en une sorte de seconde nature où les relations techniques, les flux de la production matérielle et immatérielle, les calculs monétaires recouvrent les rapports sociaux de production. De façon caractéristique, le capital sous ses différentes formes (capital-argent, capital industriel, capital commercial) est saisi essentiellement comme un facteur de production. Certes, on sait bien qu'il y a des capitalistes et des salariés, mais les oppositions qu'il peut y avoir entre eux sont le plus souvent ramenées à des ajustements plus ou moins réussis entre agents de la production (trop grande rigidité des facteurs en présence).

Selon Adorno, en fait, on vit dans un monde d'apparences nécessaires (ce qui ne veut pas dire d'illusions) où les formes sociales les plus immédiates déréalisent les relations fondamentales, où la dynamique des choses sociales (les marchandises, les réalisations technologiques), relègue à l'arrière plan la dynamique des rapports sociaux. La société est en quelque sorte traversée et quadrillée par des connexions aveuglantes (« *Verblendungs-zusammenhang* ») qui se rassemblent en système. C'est cela qui sous-tend les phénomènes de l'idéologie et non les intérêts de classe comme le veut la « vulgate » marxiste. Les rapports sociaux ne sont que très partiellement visibles, parce que les rapports sociaux de connaissance sont eux-mêmes pris dans la dynamique des abstractions réelles et de leur affirmation naturalisée. Les abstractions réelles, c'est-à-dire les formes de pensée objectifiées et coulées comme du plomb dans les rapports sociaux forment ensemble un universel abstrait qui ne permet pas une dialectique ouverte de l'universel, du particulier et du singulier. La particularité des groupes sociaux, la singularité des individus n'arrivent pas à se conjuguer pour produire des combinaisons générales ou pour parler en termes hégéliens de l'universel

10. Voir le texte d'un séminaire d'Adorno en 1962 mis en annexe au livre de H.-G. Backhaus, *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen ökonomiekritik*, Freiburg, 1997.

11. Voir des notations analogues dans G.L. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1907, p. 578.

concret. En même temps, l'universel abstrait s'imisce dans le particulier et le singulier sans que sa présence puisse être directement analysée malgré ce qu'elle peut avoir d'obsédant et d'inquiétant (comme contrainte naturalisée). En fonction de ces disjonctions, les hommes ne peuvent construire leur réalité sociale de façon cohérente : le monde dans lequel ils vivent est fait de contraintes surprenantes et incomprises, de totalisations inabouties ou qui s'égarent.

Il ne peut donc y avoir de sociologie critique qui traite les rapports sociaux comme une totalité positive. La seule totalité qu'il est possible d'aborder indirectement, notamment à partir de ses effets sur les groupes sociaux et les individus, c'est la totalité négative des abstractions réelles comme ensemble des obstacles et des barrières qui fragmentent, déstructurent les relations sociales et la trajectoire des individus. De ce point de vue, les comportements apparemment déviants, les normalités aberrantes, les régulations désordonnées sont une matière première du plus grand intérêt pour la sociologie qui, selon les termes d'Adorno, doit se faire : micrologie, étude des dissemblances, et des discontinuités révélatrices, des relations tourmentées du particulier, du singulier et du général. Mais une telle sociologie micrologique ne peut en aucun cas être confondue avec une micro-sociologie, telle la sociologie de la répétition ondulatoire, de l'invention individuelle destinée à être imitée, de l'interférence de plusieurs imitations voulue par Gabriel Tarde pour qui tout vient de l'infinitésimal¹², particulièrement les grandes œuvres collectives. La variété, la diversité des comportements individuels et sociaux, en effet, ne peuvent renvoyer, comme le dit Tarde, à l'adaptation (sorte de coproduction créatrice) imitative car les pratiques sont le plus souvent des réactions à des contraintes (celles, par exemple, de la valorisation) et l'imagination imitative peut être, dans de très nombreux cas, façon de se conformer. Pour autant, il ne peut être question de sacrifier à l'idée d'un conformisme généralisé, la volonté de se conformer étant fréquemment mise en échec et les individus ayant beaucoup de mal à assumer les rôles qui leur sont impartis. La sociologie micrologique se doit en conséquence de privilégier les décalages, les non-coïncidences avec eux-mêmes que l'on peut observer chez des individus socialisés dans la dissociation.

Aussi bien ne peut-on s'étonner qu'Adorno se soit intéressé d'assez près à une sociologie du quotidien. La dernière enquête qu'il mène lui-même est, de façon significative, consacrée aux horoscopes d'un quotidien de la côte Ouest des États-Unis, le *Los Angeles Times*¹³. Après une analyse serrée des

chroniques astrologiques quotidiennes de novembre 1952 à février 1953, il conclut qu'on ne peut voir dans la croyance aux horoscopes de simples réactions de superstition. Pour lui, elle est plutôt un symptôme de dépendance et plus précisément le reflet du sentiment d'impuissance et aussi d'une impuissance réelle dans le cadre des multiples interdépendances, des multiples réseaux de complémentarité qui sont le lot des hommes dans la société contemporaine. Dans un monde de plus en plus administré par les mouvements et les objectivations du *Capital*, le contrôle social se fait de plus en plus lourd. Pour les individus, cela majore les coûts à payer pour essayer de comprendre ce qui se passe au-delà de l'immédiat et pour essayer de faire bouger les choses. Le recours à l'astrologie devient, en ce sens, un moyen d'aménager la dépendance sans avoir à la secouer. L'horoscope dans son habillage pseudo-scientifique est là pour donner les apparences du rationnel à ce qui est une forme d'évasion sur des bases irrationnelles. L'astrologie ne se veut pas manifestation de transcendance, elle s'adresse en général à des agnostiques désorientés qui cherchent à organiser leur vie sans vraiment l'organiser en la confiant au mouvement supposé des astres. L'horoscope permet ainsi une véritable ponctuation de la vie quotidienne. On attend le moment favorable pour faire tel ou tel déplacement, pour rencontrer un supérieur ou un parent, etc. On évite, par contre, d'agir, lorsqu'une période est indiquée comme défavorable. On attend aussi que la chance puisse se présenter et on essaye de ne pas se mettre dans des conflits qui pourraient être dangereux (notamment les conflits au travail).

L'astrologie, au fond, fournit des signes et des signaux pour s'adapter à ce qu'on a du mal à supporter. Elle s'accommode parfaitement avec des modes de comportements et d'analyse conformes à la rationalité capitaliste. Elle s'intègre à ce qu'Adorno appelle la semi-érudition ou encore la culture à mi-chemin («*Halbbildung*»)¹⁴, c'est-à-dire à une culture qui a renoncé à toute dimension émancipatrice et par là accepte d'être un mélange de scientisme, de révérence aux développements technologiques, de croyances infondées, mais rationalisées. Il est vrai que tout cela ne repose pas sur de fortes convictions, car cette culture est une culture désenchantée qui déréalise la société et le monde en construisant des enchaînements, des relations de causes à effets à partir de relations inexistantes. Le lecteur d'horoscopes ne croit qu'à moitié à ce qu'il lit ou plus précisément il veut y croire, parce qu'il lui donne des moyens pour s'autoconserver («à ses propres dépens», dit sarcastiquement Adorno). Le résultat le plus clair de cette culture restée à mi-chemin, c'est de redoubler les effets des abstractions réelles et de leurs connexions aveuglantes : la réalité sociale reste impénétrable, car les

12. Cf. G. Tarde, *Les Lois sociales, Esquisse d'une sociologie*, Paris, Institut Synthélabo, 1999, tome 4, p. 134.

13. Cf. «The stars down to earth», dans T.W. Adorno, *op. cit.*, 1975, tome 9-2, p. 15-120.

14. Cf. T.W. Adorno, *op. cit.*, 1972, tome 8, p. 93-146.

interprétations qu'on en donne sont des lambeaux d'interprétation, incapables d'imprimer force et vigueur au monde social vécu des individus.

Bien entendu, Adorno se garde d'affirmer que tous les individus s'intègrent à une telle culture. Il pense toutefois qu'elle devient largement dominante et que malgré les tendances à la différenciation sociale, elle introduit beaucoup d'éléments d'uniformisation dans les modes de réaction et dans les usages sociaux. Elle contribue, en particulier, à rendre les rapports de classe beaucoup moins lisibles et par contre coup à rendre la lutte des classes elle-même aveugle. Sans doute y a-t-il des fronts de classe, des luttes revendicatives et des affrontements entre capitalistes et salariés qui peuvent parfois être durs. Mais rien de tout cela ne remet en question l'abstraction de l'échange ou la réification des rapports sociaux, ni non plus le voile idéologique tendu par les connexions aveuglantes, c'est-à-dire tout ce qui constitue l'antagonisme fondamental de la société capitaliste, celui qui oppose les opprimés et les exploités aux dispositifs et agencements du capital ainsi qu'aux mouvements de la valorisation. La lutte de classe, en conséquence, s'intègre relativement aisément au fonctionnement du capitalisme, elle se fait valorisation des salariés dans le cadre général de la valorisation. Elle participe ainsi à la reproduction des rapports sociaux et à la structuration des rapports de classe. De cette façon, les salariés du *Capital* concourent à leur propre exploitation et oppression et contribuent eux-mêmes à construire une réalité de classe oppressante et contraignante. Paradoxalement, c'est par des comportements individuels, des manifestations de malaise ou de souffrance, des formes d'adaptation ratée à la marche de la société que transparaissent les fondements antagonistes des rapports sociaux et que la lutte des classes donne plus à voir, au-delà de sa ligne d'horizon habituelle¹⁵.

À partir de 1953, l'activité d'Adorno comme sociologue est essentiellement théorique. Dans de nombreux articles, il s'efforce de clarifier ses positions et de les faire comprendre à une gent sociologique souvent réticente et parfois décontenancée. Il met particulièrement l'accent sur les problèmes de méthodologie, pour dénoncer, en fait, le primat de la méthodologie dans la sociologie empirique. Selon lui, l'objet doit avoir la préséance sur la méthode et doit influencer sur elle de façon décisive. Il faut notamment se garder de surestimer la loi des grands nombres, car elle aplanit encore un peu plus ce que les rapports sociaux ont tendance à uniformiser et ne permet pas de repérer les aspérités et les disparités sous des surfaces apparemment lisses. Avant de quantifier, il faut savoir de quoi on parle et savoir comment l'objet peut parler. C'est particulièrement vrai quand on fait la sommation d'opinions et

d'attitudes qui ne reflètent que partiellement des réalités sociales très stratifiées et des matrices de comportement complexes. Prendre les individus tels qu'ils se donnent, c'est en réalité tomber dans un piège, celui de la pseudo-individualisation affichée par les relations sociales qui alimentent la crise des subjectivités. C'est en outre renoncer à atteindre l'objectivité sociale à laquelle on ne peut avoir accès que par une succession de médiations (médiations entre l'individuel, l'intersubjectif et les rapports d'échange, médiations entre les formes sociales de la valorisation et les formes de vie, médiations entre les rapports sociaux et les agencements du capital, etc.). Comme le dit Adorno, la sociologie ne peut être une discipline de l'homogène et elle même une discipline homogène. Derrière l'homogène, il lui faut trouver de l'hétérogène.

Dans un de ses derniers grands textes, l'introduction¹⁶ à la querelle du positivisme commencée devant la société allemande de sociologie en 1961-1962, il met encore une fois les points sur les i pour expliciter autant que faire se peut ses différences avec les conceptions dominantes de la sociologie. Le texte est placé sous l'égide de la dialectique, un peu pour provoquer ses adversaires rationalistes critiques (Karl Popper, Hans Albert, Harald Pilot), mais surtout pour inciter à la réflexion. Toutefois, pour qu'il n'y ait pas de méprise, Adorno indique clairement que la dialectique dont il fait état n'est pas une forme de pensée privilégiée qui, par ses seules vertus, pourrait pénétrer l'objet et en exposer la complexité. Elle est inséparable de la réfutation des conceptualisations héritées et surtout de ce qu'Adorno appelle la critique immanente qui consiste à travailler sur les failles et les inconsistencies d'une théorisation en la prenant au sérieux et à son propre jeu pour la confronter à ce qui lui échappe dans l'objet et à ce qui, dans l'objet lui-même renvoie à des tensions et des distorsions. À la recherche de l'impensé, la dialectique a pour tâche la dissolution de ce qui est incompréhensible ou apparaît irrationnel en mettant en crise les évidences. Sa démarche est à la fois sismographique et séismique : sismographique dans la mesure où elle enregistre tout ce qui peut sous la superficie secouer le bon ordonnancement des choses ; séismique dans la mesure où elle entend bousculer tous les conservatismes cognitifs. Comme dans le syllogisme hégélien elle passe d'un extrême à l'autre pour rejoindre et déplacer l'objet. Elle ne peut évidemment se contenter des procédures habituelles d'administration de la preuve ou de validation de la consistance théorique, largement fondées sur l'accord des communautés scientifiques. Ces dernières sont en effet forcément impliquées dans les rapports sociaux et les formalismes dont elles font usage ne font que masquer ces implications. La dialectique passe au contrai-

15. Voir à ce sujet une intervention devant la société allemande de sociologie « Spätkapitalismen oder Industriegesellschaft ? » dans T.W. Adorno, *op. cit.*, tome 8, p. 354-370.

16. Voir ce texte dans T.W. Adorno, *op. cit.*, tome 8, p. 280-353.

re au crible des procédures pour les mettre en relation avec le tout aveugle des rapports sociaux.

La sociologie critique voulue par Adorno est encore loin d'être une réalité, mais telle qu'il l'a esquissée, elle permet déjà de répondre à certaines interrogations importantes, en particulier à celles sur le changement social. Adorno a toujours dit qu'il devait être une négation déterminée des rapports sociaux actuels et de leurs caractéristiques essentielles. Cela exclut donc qu'on puisse se fier à des négations abstraites, c'est-à-dire à des négations qui ne font que substituer de nouvelles machineries aux machineries capitalistes en reproduisant, voire en renforçant la domination du général (d'un général abstrait) sur le particulier. Détruire des institutions, décimer des couches sociales entières, faire régner la terreur sur des ennemis réels ou potentiels, tout cela peut bouleverser l'ensemble des rapports sociaux et pousser à des réaménagements considérables, cela ne peut manquer d'avoir des conséquences terriblement négatives en majorant les formes de domination collectives. Or, pour Adorno, il ne peut y avoir de négation déterminée s'il n'y a pas mise en question de la prédominance aveugle des collectifs. Il le dit très clairement dans le texte «*Erziehung nach Auschwitz*»¹⁷, l'identification au collectif (parti, leader, État, nation, etc.) empêche les individus de percevoir leur impuissance et de s'interroger sur ce qu'ils font. Ils s'accrochent à des actions qui leur passent par-dessus la tête parce qu'il leur est impossible d'agir par eux-mêmes. C'est pourquoi, il ne peut y avoir de véritable transformation sociale sans transformation des individus, sans transformation de leur façon d'être et d'agir. De telles perspectives ne sont assurément pas faciles à développer et heurtent beaucoup d'idées reçues. Mais Adorno rappelle que les individus ne sont pas des données naturelles et qu'ils sont modifiables dans des situations sociales modifiées. Il faut par suite trouver les moyens de sortir du cercle vicieux du collectif dominateur et de l'individuel impuissant en créant les conditions d'actions collectives qui puissent avoir des effets d'émancipation sur les individus qui y participent, tant en leur montrant comment ils sont devenus ce qu'ils sont qu'en leur donnant l'occasion d'expérimenter d'autres relations avec les autres.

Il va de soi que les présuppositions de telles actions collectives ne sont pas faciles à réunir. Elles ont comme préalable une lutte systématique et patiente contre l'idéologie et les procès de connaissance qui sont sous sa tutelle, d'où l'importance de la théorie et plus particulièrement de la théorie sociologique. Son rôle est décisif pour transformer l'horizon social, si l'on admet comme Adorno, que les pratiques censurent les activités théoriques en limitant leurs ambitions. La théorie, qui doit faire la théorie du rapport social de connaissance, doit se faire en même temps contre-pratique pour déconstruire l'acti-

visme, cette sorte de contrainte de répétition qui repousse tout questionnement. Il lui faut en dévoiler le nihilisme profond, sa facile contamination par le culte de la force, de la virilité (*Männlichkeit*), valeurs qui justifient la violence présente dans les rapports sociaux et se greffent sur les projections phobiques. Il ne s'agit pas pour autant de prêcher la paix et l'amour, car cela ne ferait que masquer les problèmes, il s'agit par là de construction théorique faisant apparaître en pointillé la possibilité d'actions et de relations sociales où l'attraction (au sens fourériste) l'emporterait sur les facteurs d'agression et de répulsion, sur cette psychanalyse collective à rebours que suscitent les relations concurrentielles de soumission aux mouvements du capital.

La Théorie ainsi comprise a des visées pratiques, elle est à elle-même sa propre pratique, dit au fond Adorno. Il reste, toutefois, que la sociologie critique adornienne présente une faiblesse importante et significative : elle ne s'est pas faite sociologie critique du mouvement ouvrier¹⁸. Les références qui sont faites à ce dernier sont rares et allusives. On ne trouve rien d'élaboré sur les conceptions qui se sont peu imposées dans les partis et les syndicats d'obédience marxiste sur le rapport à la violence, sur la politique, sur la conquête du pouvoir, sur l'abstraction de l'échange et sur les abstractions réelles. On aurait pourtant pu s'attendre à ce que soit abordée l'insertion du mouvement ouvrier dans la lutte des classes aveugles, à ce que soient évaluées les constructions sémantiques sur la conscience de classe, le parti, le dépassement de l'anarchie capitaliste par la planification (thématique d'origine engelsienne). Tout s'est passé comme si les travers et défauts bien réels du mouvement ouvrier, ses défaillances devant le nazisme et le « socialisme réel » justifiaient de lui accorder peu d'attention. Or, connaître les effets des activités de partis et syndicats dans le champ politique comme dans le champ social est indispensable si l'on veut comprendre la marche de la société et essayer de saisir aussi les actions et les manifestations qui excèdent le fonctionnement ordinaire des machineries sociales capitalistes.

On peut s'étonner également qu'Adorno ne se soit pas plus intéressé au régime soviétique en tant que négation abstraite du capitalisme. À de nombreuses reprises il condamne le totalitarisme de Moscou ; on lui doit même des articles sur les politiques culturelles du « socialisme réel » (notamment dans le domaine musical). Mais on ne trouve rien chez lui qui ressemble à une théorie sociologique des rapports planifiés (la planification comme abstraction réelle), des rapports de classe, du dépérissement de la politique derrière une façade d'hyperpolitisation. La thématique du totalitarisme lui semble suffisante en ce qu'elle permet de porter une condamnation sans appel.

18. Il faut quand même signaler qu'Adorno a suscité et patronné des recherches en sociologie industrielle.

17. Cf. T.W. Adorno, *op. cit.*, tome 10-2, p. 674-690.

Par là il n'est pas très porté à faire une théorisation des ressemblances et des dissemblances entre totalitarisme nazi et totalitarisme soviétique qui aurait pu être très éclairante sur ce qu'il serait nécessaire d'entreprendre pour éviter que de telles catastrophes ne se reproduisent.

Cela dit, on peut légitimement se demander si l'acceptation par Adorno d'une théorisation indifférenciée des totalitarismes n'est pas due aussi à une conception elle-même trop peu différenciée des problèmes du pouvoir et de la domination. Il est très nettement influencé par la sociologie wébérienne de la domination, même s'il repousse l'idée de l'inévitabilité et de la pérennité de la domination. En conséquence, il n'étudie pas de façon systématique la dynamique de la circulation et de la répartition des pouvoirs dans les sociétés contemporaines. C'est moins l'articulation des pouvoirs économiques, sociaux et culturels ou encore les relations de subordination dans le quotidien qui entrent en ligne de compte pour lui, que la globalité de l'État et des machineries sociales. La compacité des abstractions réelles lui masque le fait que les macro-pouvoirs ne peuvent s'affirmer et se reproduire que grâce au fonctionnement de micro-pouvoirs qui s'insinuent dans les relations et les pratiques sociales. Si l'on veut cerner la réalité de rapports sociaux et politiques, il faut donc analyser de très près la configuration des rapports de pouvoir dans leur sein. Force est de constater qu'Adorno ne conçoit pas le travail de la sociologie politique de cette façon, ce qui fait que les rapports politiques lui sont en partie impénétrables. Pourtant, dans un beau texte intitulé « Résignation », Adorno s'est défendu avec vigueur contre les reproches de passivité et d'élitisme¹⁹ qu'on lui a souvent fait. Au vu d'une activité intellectuelle qui s'est passionnée pour les problèmes de la cité et qui a refusé le conformisme et le refuge dans la tour d'ivoire, on peut et on doit lui en donner acte. On a cependant le droit de regretter que ces points aveugles de sa sociologie ne lui aient pas permis de pousser plus avant ses investigations.

19. En France, les livres de F. Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande*, Paris, La Découverte, 1997, tome 2 et de S. Haber, *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998, reprennent à leur compte ce type de reproches. Mais il est clair que ces deux auteurs connaissent peu les travaux sociologiques d'Adorno après la seconde guerre mondiale.

SUBJECTIVITÉ ET NÉGATIVITÉ: ADORNO ET LYOTARD

Pierre V. ZIMA

La réception de la Théorie critique de l'École de Francfort en France a été marquée, depuis 1968, par l'incrédulité : incrédulité à l'égard d'un courant de pensée qui insistait sur le rôle décisif du sujet individuel que les marxistes parisiens, en plein accord avec certains sémioticiens et l'École freudienne (lacanienne) de Paris, considéraient comme une relique idéologique du libéralisme d'antan. Cette incrédulité allait de pair avec une connaissance parfois superficielle de la philosophie allemande et de la situation allemande d'après-guerre, dont la théorie de Theodor Adorno et Max Horkheimer porte l'empreinte. Les traductions hâtives des écrits de Herbert Marcuse dictées par l'euphorie révolutionnaire des années 1960 et les traductions parfois médiocres¹ des écrits d'Adorno ont accumulé des malentendus et ont fini par ajouter l'incompréhension à l'incrédulité.

Une réception posthume

Orienté vers l'épistémologie scientiste de Gaston Bachelard (Louis Althusser) ou vers l'hégélianisme matérialiste de Georges Lukacs (Lucien Goldmann), le marxisme français des années 1960 et 1970 ne fut guère disposé à accueillir une pensée qui avait reconnu, bien avant les penseurs dits postmodernes, le caractère illusoire et dangereux du méta-récit révolutionnaire. Aux

1. La première traduction par M. Jimenez (1974) était pleine d'erreurs et l'ouvrage adornien a dû être retraduit par M. Jimenez et E. Kaufholz (co-traductrice des *Paralipomena*) en 1989.

yeux des althussériens, Adorno et Horkheimer ne pouvaient se présenter que comme des lutteurs d'arrière-garde incapables de reconnaître le leur idéologique inhérent à leur concept de subjectivité. Pour eux, il allait de soi que la découverte althussérienne d'un processus historique sans sujet constituait un progrès scientifique indéniable situé au-delà de l'idéologie humaniste.

Lucien Goldmann, qui commentait avec un scepticisme tout à fait raisonnable le scientisme althussérien², était trop lukacsien (c'est-à-dire hégélien) et trop convaincu que le moteur de l'histoire était un sujet collectif (la nouvelle classe ouvrière) pour pouvoir apprécier la rigoureuse négativité qu'Adorno opposait à l'illusion révolutionnaire et à la société de communication et de consommation. L'article publié par Goldmann dans *La Quinzaine littéraire*, à l'occasion de la mort d'Adorno en 1969, en dit long sur le rapport entre un marxisme humaniste (qui fut aussi celui d'André Gorz, Serge Mallet et bien d'autres) et la Théorie critique :

Pour les penseurs de l'École de Francfort, violence et réformes se situent sur le même plan car, devant le triomphe de la réaction et des forces anti-humaines, les penseurs de cette École ne voyaient plus aucune possibilité de sauver les valeurs à l'intérieur de la société industrielle et du capitalisme d'organisation. Refusant de s'identifier avec aucune des forces sociales existantes ou en devenir dans cette société, ils prenaient une position critique radicale, révisant jusqu'aux jugements sur l'histoire de la philosophie et reprochant même aux penseurs dont ils se réclamaient en premier lieu, Hegel et Marx, les éléments d'acquiescement à la réalité que contient encore leur doctrine³.

Il vaut bien la peine de regarder de plus près ce commentaire humaniste-marxiste qui témoigne d'une certaine incompréhension à l'égard d'une théorie qui n'a jamais mis au même plan la violence et la réforme, mais dont la négativité sans compromis a toujours exclu l'espoir historique orienté vers l'immanence : vers le prolétariat, la nouvelle classe ouvrière ou un parti quelconque. L'acquiescement à la réalité de Georges Hegel a été critiqué par Marx lui-même et Adorno a démontré, dans sa *Dialectique négative* (1966), à quel point le discours historiciste de Marx et Engels, hostile aux Jeunes hégéliens et aux anarchistes, annonce le déterminisme et la politique répressive des marxistes-léninistes. Ce que Goldmann ne voyait pas, ce qu'il ne voulait peut-être pas voir en 1969, c'est que la Théorie critique de l'après-guerre avait définitivement rompu avec le marxisme.

L'auteur français qui, mieux que tous les autres, aurait pu comprendre la Théorie critique, en particulier son aspect esthétique, était Stéphane Mallarmé. Comme Walter Benjamin, comme Theodor Adorno, Mallarmé criti-

quait la société à travers son langage dépravé. Bien avant Adorno, il avait reconnu en elle un système de communication pervers par la valeur d'échange, par le commerce :

Narrer, enseigner, même décrire, cela va et encore qu'à chacun suffirait peut-être, pour échanger la pensée humaine, de prendre ou de mettre dans la main d'autrui en silence une pièce de monnaie, l'emploi élémentaire du discours dessert l'universel *reportage* dont, la littérature exceptée, participe tout entre les genres d'écrits contemporains⁴.

La critique radicale de la société qui transparaît dans ce passage est assez proche de celle articulée par la Théorie critique d'Adorno hostile à une communication sociale de plus en plus commercialisée, médiatisée par la valeur d'échange et la volonté de puissance. À son tour, Adorno confirme l'hermétisme mallarméen :

Les œuvres hermétiques exercent beaucoup plus la critique du *statu quo* que celles qui, au nom d'une critique sociale intelligible, s'appliquent à être conciliantes du point de vue formel et reconnaissent à tous vents le florissant trafic de la communication⁵.

Mallarmé aurait pu écrire ces lignes qui évoquent sa présence – et celle de Paul Valéry – dans la *Théorie esthétique*⁶. Et pourtant, la critique qu'Adorno adresse à la société de communication diffère de la négation mallarméenne, dans la mesure où communication, médiation par la valeur d'échange et domination constituent, dans la Théorie critique, un ensemble compact, synonyme de *la fausse totalité*. Celle-ci apparaît – de la *Dialectique de la raison* (1947) à la *Théorie esthétique*, posthume (1970) – comme le résultat d'un processus de modernisation qui finit par supprimer le moment émancipateur de la raison des Lumières et par transformer le sujet humain en un objet de la domination et de l'exploitation.

Cette critique radicale d'un système de communication et de domination aliéné et aliénant ne s'apparente pas seulement à celle de Mallarmé, mais vise en même temps un au-delà du marxisme : un au-delà vers lequel s'orientent certaines théories françaises que – faute de mieux – on a appelées postmodernes. Une fois qu'on a dissocié sa philosophie de l'étiquette « structuraliste », on constate qu'un penseur comme Michel Foucault occupe une position critique assez proche de celle d'Adorno et Horkheimer.

D'une part, il s'en prend à un socialisme dont les promesses émancipatrices ont été déjouées par la volonté de puissance et une lutte acharnée pour

2. Cf. L. Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 190.

3. L. Goldmann, « La mort d'Adorno », *La Quinzaine littéraire*, 1^{re}-15 septembre 1969.

4. S. Mallarmé, « Crise de vers », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1945, p. 368.

5. T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989, p. 189.

6. Cf. *Ibid.*, p. 60, 128, 406, 413 et 447.

le pouvoir : « L'importante tradition du socialisme est à remettre fondamentalement en question, car tout ce que cette tradition socialiste a produit dans l'histoire est à condamner. »⁷

D'autre part, il constate une parenté entre sa propre pensée, en tant que critique de la modernité, et celle d'Adorno et Horkheimer :

Or il est certain que si j'avais pu connaître l'École de Francfort, si je l'avais connue à temps, bien du travail m'aurait été épargné, il y a bien des bêtises que je n'aurais pas dites et beaucoup de détours que je n'aurais pas faits en essayant de suivre mon petit bonhomme de chemin alors que des voies avaient été ouvertes par l'école de Francfort⁸.

Ce qui frappe dans ce passage, à côté de la modestie foucaldienne qui n'a jamais été rhétorique, c'est le décalage culturel et historique entre la critique de la modernité française (chez Foucault, Jean-François Lyotard, Alain Touraine) et celle des philosophes de Francfort. On serait tenté de dire que l'expérience de la catastrophe allemande entre 1933 et 1945 a précipité cette critique, reprise ensuite, mais indépendamment de l'École de Francfort, par des auteurs français comme Foucault, Lyotard et Touraine, dans sa *Critique de la modernité*.

Cette convergence entre la Théorie critique et certains discours philosophiques et sociologiques français dits *postmodernes* n'a pas encore été analysée systématiquement. Elle reste à élucider d'un point de vue *typologique* et d'un point de vue *génétique* : c'est-à-dire en partant de l'hypothèse que des affinités (typologiques) existaient entre certains discours théoriques français et ceux de l'École de Francfort, mais qu'on les ignorait pendant des années parce que l'étiquette du structuralisme collée sur l'œuvre de Foucault et l'étiquette du marxisme collée sur la Théorie critique oblitéraient l'orientation de ces théories, en particulier leur critique de la modernité comme domination sur la nature. Une fois découverte cette affinité, des auteurs comme Foucault, Lyotard et même Touraine entamèrent un dialogue posthume avec Adorno et Horkheimer et un dialogue vivant et polémique avec Habermas dont la défense un peu rigide de la modernité⁹ a l'air de séparer Adorno du principal représentant contemporain de la Théorie critique et de le rapprocher, à certains égards au moins, de Foucault et Lyotard.

Malgré des affinités fondamentales que nous sommes en train de découvrir dans le cadre du débat sur le postmodernisme¹⁰, des différences impor-

tantes subsistent. Étant donné qu'une présentation systématique des parentés et des divergences dépasse de loin les limites d'un petit article, il semble opportun d'adopter la perspective essayiste et particularisante préconisée par Benjamin, Adorno et Horkheimer et de concentrer l'attention sur un aspect particulier du problème : sur le rapport entre l'esthétique d'Adorno et celle de Lyotard.

D'Adorno à Lyotard : du Beau au Sublime

Car le rapport entre ces deux esthétiques peut fort bien être conçu de manière métonymique ou synecdochique comme une *pars pro toto* du rapport global entre le modernisme autocritique et sceptique d'Adorno et la position postmoderne de Lyotard située au-delà de ce modernisme. Le rapport global se cristallise dans un concept clé qu'Adorno voudrait sauver et que Lyotard soumet à une critique radicale : le concept de *sujet*.

C'est à juste titre qu'on tend à associer ce concept à la tradition de l'idéalisme allemand dont il est issu grâce aux efforts critiques d'Emmanuel Kant et à la rage identificatrice de Johann Fichte et de Hegel. Malgré leur opposition tenace aux tentatives de Fichte et de Hegel pour identifier l'objet (le réel) avec un sujet apparemment tout-puissant, Adorno et Horkheimer étaient toujours prêts à monter au créneau pour défendre l'autonomie résiduelle d'un sujet individuel menacé d'abord par le national-socialisme, ensuite par le capitalisme d'organisation. À certains égards, ils se réclamaient de Kant et de sa théorie de l'objet (de la « chose en soi ») pour marquer leur distance à l'égard d'une pensée identificatrice (hégélienne) qui finit par soumettre l'individuel et le particulier à la nécessité historique.

Malgré sa sympathie pour la négativité kantienne qui exclut l'identification du sujet et de l'objet, Adorno s'en prend au *cogito* kantien qui ne reconnaît dans le sujet individuel qu'un agent de la conceptualisation, reproduisant ainsi la scission rationaliste entre nature et raison, corps et concept :

Toutes les concrétisations de la morale sont marquées chez Kant par la répression. Leur abstraction a un contenu dans la mesure où elle dégage du sujet ce qui ne correspond pas à son pur concept. Voici l'origine de la rigueur de Kant. Il s'oppose au principe hédoniste, non parce que celui-ci est répréhensible en tant que tel, mais parce qu'il est hétéronome par rapport au Moi-concept¹¹.

Pourtant, cette critique radicale qui rattache Kant au rationalisme des Lumières, n'a pas empêché Adorno de suivre un autre Kant, celui qui refuse

7. M. Foucault, « La torture c'est la raison », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, tome 3, p. 439.

8. M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits, op. cit.*, tome 4, p. 439.

9. Cf. J.-F. Lyotard, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993, p. 115.

10. Ce sont surtout les théoriciens britanniques et américains qui insistent sur le « proto-postmodernisme » d'Adorno. Cf. S. Lash, *Sociology of Postmodernism*, Londres-New York,

Routledge, 1990, p. 92-93 ; S. Best et D. Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, « Adorno's Proto-Postmodern Theory », Londres, Macmillan, 1991, p. 225-233.

11. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp, 1966, p. 251.

de conceptualiser le Beau naturel, celui qui reconnaît dans la nature un domaine autonome inassimilable à l'Esprit. Bien qu'il n'ait jamais accepté le désintéressement kantien au niveau esthétique, parce que ce désintéressement («*interesseloses Wohlgefallen*») exclut la critique sociale, Adorno s'est inspiré de la *Critique du jugement* pour ébaucher une théorie esthétique qui cherche à accomplir l'impossible : réconcilier la raison philosophique avec la nature en l'orientant vers la *mimésis* de l'art. Ce n'est qu'en absorbant la pulsion mimétique de l'art que la pensée conceptuelle parviendra à se délivrer du principe répressif d'une conceptualisation régie par la volonté de domination calculatrice, classificatrice et organisatrice et à réconcilier sujet et objet.

« Une raison sans *mimésis* se nie elle-même »¹², remarque Adorno et ébauche des modèles d'écriture ou de langage (au sens barthien du terme) pour mieux se soustraire à l'emprise d'un logos dominateur sans pour autant abandonner la pensée conceptuelle. À cet égard, il se distingue radicalement de Jacques Derrida et du dernier Roland Barthes : car son essayisme, sa tentative de « penser en modèles » («*in Modellen Denken* »¹³) dans la *Dialectique négative* et son orientation tardive vers la *parataxis* de Friedrich Hölderlin (qui renvoie au concept de « configuration » dans ses écrits de jeunesse¹⁴), ne sauraient être qualifiés de « déconstructivistes », dans la mesure où il n'a jamais envisagé la possibilité d'abandonner la pensée conceptuelle. Mais il cherchait sans cesse à la réconcilier avec l'objet en l'orientant vers une écriture littéraire dont la négativité avait été consacrée par Hölderlin, Mallarmé, Valéry et Samuel Beckett.

Pour Adorno, il s'agit de reconnaître dans cette négativité le projet commun de la Théorie critique et « d'un art consacré aux fictions »¹⁵. Mais tout en orientant la théorie et l'art vers la négativité c'est-à-dire vers la résistance à la conceptualisation, la communication commerciale et l'idéologie, Adorno reste fidèle à la notion kantienne du Beau. En cela, il suit Mallarmé et Valéry qui ont développé et pratiqué une poétique de la négativité, une poétique qui refuse toute spontanéité naïve en insistant sur la nécessité d'une écriture réfléchie :

C'est dans la poésie hermétique que devient thématique – objet explicite – ce qui se passait jadis dans l'art sans qu'il s'y soit appliqué : dans cette mesure, les effets réciproques que l'on trouve chez Valéry entre production artistique et auto-réflexion du processus de production sont déjà préformés chez Mallarmé¹⁶.

La théorie esthétique d'Adorno, en tant que théorie critique de la société, s'oriente donc vers le Beau négatif de Mallarmé, Valéry et des avant-gardes. Il existe un petit texte de Valéry intitulé « Le Beau est négatif » qui relie la négativité esthétique à la construction par un sujet présenté comme un lutteur contre la contingence, le hasard :

Le Beau implique des effets d'indicibilité, d'indéscriptibilité, d'ineffabilité. Et ce terme lui-même ne dit RIEN. Il n'a pas de définition, car il n'y a de vraie définition que par construction¹⁷.

Comme chez Mallarmé, les concepts de beauté, de négativité et de subjectivité sont étroitement associés par Valéry qui remarque dans *Tel Quel* : « Car il faut assurer la continuité de personnage non seulement à l'égard des tiers, mais de soi-même. »¹⁸ Cette phrase articule aussi le point de vue d'Adorno qui parle à propos de la poétique constructiviste de Valéry d'un « sujet conscient de lui-même qui ne capitule pas »¹⁹. La construction d'un Beau négatif apparaît donc comme étant inséparable d'une subjectivité forte, autonome.

Et pourtant, c'est en parlant de Mallarmé et Valéry que l'auteur de la *Théorie esthétique* exprime un premier doute concernant la présence continue d'une subjectivité esthétique organisatrice de l'œuvre d'art. À propos du procédé expérimental des avant-gardes il remarque qu'il

est difficile de décider s'il obéit à l'intention – qui date de Mallarmé, mais qui fut formulée par Valéry – de faire en sorte que le sujet éprouve sa force esthétique en restant maître de lui-même, tout en s'abandonnant à l'hétéronomie, ou bien si, en procédant de la sorte, il démissionne.²⁰

Adorno finit par écarter le doute d'un geste presque cartésien qui rétablit l'intégrité du sujet créateur :

Quoi qu'il en soit (dans l'original allemand : «*jedenfalls*»), et dans la mesure où les procédures expérimentales sont malgré tout subjectivement organisées, il est chimérique de croire que, grâce à elles, l'art échapperait à la subjectivité et deviendrait – hors de toute apparence – l'En-soi²¹.

Aux yeux d'Adorno, la négativité de l'art ne se présente pas comme une négation du sujet qui continue à apparaître comme le constructeur du Beau négatif. Dans ce contexte, on comprendra pourquoi il continue à subordonner, en suivant Hegel et son disciple Karl Rosenkranz²², le Laid et le Subli-

17. P. Valéry, « Le Beau est négatif », *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1957, p. 374.

18. P. Valéry, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, 1960, p. 762.

19. T.W. Adorno, *Noten zur Literatur I*, Francfort, Suhrkamp, 1958, p. 193.

20. T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 44.

21. *Ibid.*

22. « Nur in der Kombination mit dem Schönen erlaubt die Kunst dem Haß Blichen das Dasein [...] » dans K. Rosenkranz, *Ästhetik des Hässlichen*, Leipzig, Reclam, 1990, p. 40.

12. T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 418.

13. Cf. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 37.

14. Cf. T.W. Adorno, *Philosophische Frühschriften*, Francfort, Suhrkamp, 1973, p. 370.

15. S. Mallarmé, op. cit., p. 368.

16. T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 406.

me à un Beau qu'il redéfinit comme un Beau négatif. Confirmant la thèse de Rosenkranz selon laquelle la raison d'être du Laid est le Beau, Adorno constate : « Dans le processus d'absorption [du Laid], la beauté est suffisamment forte pour s'amplifier grâce à sa contradiction. »²³ En même temps, la beauté apparaît comme étant suffisamment forte pour intégrer le Sublime en tant que dissonance à la fois esthétique et sociale. Mais qu'en est-il du Sublime ?

Selon Kant, le Sublime se distingue du Beau par le fait qu'il ne s'adresse pas – comme le Beau – à l'imagination et à l'entendement, mais à l'imagination et à la raison. Ce glissement de l'entendement à la raison (du *Versand* à la *Vernunft*) engendre une aporie inhérente au différend (*Widerstreit*) entre l'infini de la raison et les formes limitées de l'imagination en tant que *Einbildungskraft*. Ce différend considéré comme absolu et insurmontable par Lyotard est commenté par Adorno dans le contexte de l'art moderne où il apparaît comme un témoin d'une société irréconciliée, déchirée par des contradictions.

Du point de vue adornien, le Sublime moderne apparaît comme ayant deux aspects fondamentaux : il témoigne, d'une part, de l'irruption d'une nature irréconciliée dans la culture comme tentative de domestication de tout ce qui est naturel ; il témoigne, d'autre part, du caractère contradictoire et irréconcilié de l'art moderne qui révèle les antagonismes sociaux : « L'ascendance du sublime se confond avec la nécessité pour l'art de ne pas occulter les contradictions fondamentales, mais de les mener à leur terme. »²⁴

En parlant de l'*ascendance* du Sublime, Adorno renvoie à une situation sociale moderne dans laquelle l'artiste se voit obligé de contester l'harmonie du Beau kantien (celle entre l'entendement et l'imagination) afin de pouvoir reproduire l'antagonisme social au niveau esthétique. La notion adornienne du Sublime dépasse donc le cadre de l'esthétique kantienne.

Malgré ce dépassement elle reste soumise à la notion du Beau et à celle du sujet, situées toutes les deux au centre de la scène moderne. Le Beau adornien est négatif et en tant que négativité englobe le Sublime, mais il n'est pas dépassé par celui-ci comme chez Lyotard. Parallèlement, le sujet adornien – comme celui de Mallarmé et Valéry – est sans cesse menacé par les contradictions de la négativité qu'il doit s'imposer à lui-même, mais il ne succombe pas à cette négativité ; il ne succombe pas au Sublime. Comme le Laid, le Sublime finit par être intégré à un Beau négatif et à une subjectivité moderniste.

C'est à juste titre que le philosophe allemand Albrecht Wellmer s'en prend à l'interprétation de Wolfgang Iser qui se réclame de la pensée postmo-

derne de Lyotard pour considérer l'esthétique d'Adorno comme une esthétique du Sublime.

Même chez Adorno, remarque Wellmer, la catégorie du Beau reste dominante, dans la mesure où la réalisation du Sublime artistique reste associée à la condition de l'harmonie esthétique²⁵.

Bien que le choix du mot « harmonie » (*Stimmigkeit*) ne soit pas très heureux dans le contexte de l'esthétique adornienne marquée par la dissonance, Albrecht Wellmer a raison d'insister sur le rôle dominant du Beau. Il aurait pu ajouter qu'à la prépondérance du Beau chez Adorno correspond la tentative de la Théorie critique pour sauver le sujet. À cet égard, l'esthétique de cette théorie renoue avec l'esthétique négative de Mallarmé et Valéry.

De Lyotard à Adorno : le Sublime contre le Beau

La rupture effectuée par Lyotard à l'égard de la modernité critique d'Adorno est une rupture avec les concepts complémentaires de subjectivité, de beauté et de forme. En affirmant, dans *L'Inhumain* (titre très adornien), que « le sublime est peut-être le mode de la sensibilité artistique qui caractérise la modernité »²⁶, Lyotard ne s'éloigne que d'un pas de l'esthétique du Beau négatif d'Adorno. Mais ce pas est décisif. Il est décisif non seulement parce qu'il dissout l'union hiérarchique entre le Beau négatif et le Sublime, mais parce qu'il tourne le Sublime contre le Beau et partant contre le sujet.

À la différence d'Adorno qui affirme avec Mallarmé et Valéry que l'autonomie de l'art et du sujet individuel réside dans la forme artistique, Lyotard se réclame de Kant – ou plutôt de sa reconstruction de l'esthétique kantienne, comme remarque Gernot Böhme²⁷ – pour opposer le Sublime au Beau en tant que fondement esthétique de la subjectivité. C'est en vain que la raison, à laquelle correspond le Sublime, exige que celui-ci soit représenté par l'imagination ; car l'imagination est limitée :

La raison entre donc « en scène » à la place de l'entendement. Elle lance à la pensée imaginante le défi : l'absolu que je conçois, rends-le présent par tes formes. Or, la forme est limitation, elle divise l'espace et le temps en un « dedans », ce qu'elle « comprend », et un dehors, ce qu'elle écarte (le « fond »). Elle ne peut pas présenter l'absolu²⁸.

25. A. Wellmer, « Adorno, die Moderne und das Erhabene », dans W. Iser, C. Pries (dir.), *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*, Weinheim, VCH, 1991, p. 47.

26. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain, Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 105.

27. Cf. G. Böhme, « Lyotards Lektüre des Erhabenen », dans *Kant-Studien* n° 2, 1998, p. 206-208.

28. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991, p. 153.

23. T.W. Adorno, *Théorie esthétique*, op. cit., p. 346.

24. *Ibid.*, p. 253.

En fin de compte, l'antagonisme qui finit par faire échouer le sujet devant le Sublime peut être déduit de l'incommensurabilité entre l'entendement et l'imagination d'un côté et la raison de l'autre. Parfaitement capable de représenter le Beau par ses formes, l'imagination échoue devant le Sublime que la raison pense. Lyotard situe cette incommensurabilité à l'intérieur du Sublime :

Tel est le différend qui se trouve au cœur du sentiment sublime : la confrontation de deux « absolus » également « présents » à la pensée, l'absolument tout quand elle conçoit, l'absolument mesuré quand elle présente²⁹.

Ce conflit entre les facultés est insurmontable et le sujet est en proie à ce conflit : « Le goût lui promettait belle vie, le sublime le menace de disparition »³⁰, explique Lyotard dans ses *Leçons sur l'Analytique du sublime*. À cet endroit une différence discursive fondamentale entre Lyotard et Adorno se fait jour : à la différence d'Adorno, dont le discours, suivant celui de Mallarmé et Valéry, visait un renforcement de la subjectivité individuelle, Lyotard tend à suivre les discours postmodernes de Gilles Deleuze, Félix Guattari et Foucault qui croient reconnaître dans la subjectivité un effet de pouvoir familial, fasciste ou tout simplement bourgeois : un assujettissement au sens de *subiectum*.

Avec ces penseurs et avec Jean Baudrillard³¹, il insiste sur le caractère chimérique de la notion de sujet et se meut à contre-courant par rapport à la tradition philosophique en refusant de « classer le kantisme parmi les philosophies du sujet »³². Quoi qu'on pense de cette réinterprétation innovatrice ou hérétique de l'idéalisme kantien, il est clair qu'elle témoigne d'une situation socio-linguistique partiellement incompatible avec celle de la modernité. Car malgré les nombreuses critiques que ses auteurs – de Baudelaire à Benjamin et Adorno – adressaient aux concepts de « personnalité » et de sujet individuel, elle insistait sur la fonction centrale de la subjectivité. En cela, elle était héritière du romantisme et du réalisme.

En dépit de toutes ses affinités avec la négativité adornienne et avec l'avant-garde, la pensée de Lyotard (comme celle de Baudrillard et Deleuze) a quitté la problématique moderne et moderniste³³ en refusant de se mouvoir dans le cadre noétique de la subjectivité (consolidée, menacée ou en crise), en insistant sur l'incompatibilité des facultés kantienues (sur leur différend) et en tournant le Sublime contre le Beau. À la différence d'Adorno, qui continue la tradition idéaliste en subordonnant le Laid et le Subli-

me au Beau, Lyotard détache le Sublime du Beau et propose une esthétique du Sublime qu'il fait correspondre à l'état actuel de la société capitaliste : « Il y a du sublime dans l'économie capitaliste. »³⁴ Le commun dénominateur de l'esthétique du Sublime et de l'économie capitaliste actuelle serait donc la négation de la subjectivité moderne. Avec cette thèse, le penseur postmoderne sortirait de la modernité.

Malheureusement, la position de Lyotard s'avère être bien plus complexe – et plus contradictoire – que cette thèse. Car il insiste aussi sur le fait que « la modernité n'est pas [...] une période historique »³⁵. On ne saurait, par conséquent, parler d'une nouvelle période postmoderne en train de naître sous nos yeux : selon Lyotard le postmoderne est plutôt un aspect de la modernité toujours déjà présent au sein de celle-ci. Il semble contredire une des thèses de cet article selon laquelle son esthétique du Sublime (inexistante chez Kant³⁶) annonce une postmodernité qui rompt avec la subjectivité moderne : « Le sublime est peut-être le mode de la sensibilité artistique qui caractérise la modernité. »³⁷

Faut-il en conclure que Lyotard est, malgré tout, comme le pense Peter Bürger³⁸, un penseur de la modernité – d'une modernité postmoderne ? L'interprétation présentée ici n'est-elle pas en pleine contradiction avec ce que Lyotard dit lui-même ? La contradiction disparaît – à l'instar de l'antinomie esthétique chez Kant – dès qu'on adopte une perspective historique dans laquelle la pensée (jadis marxiste) de Lyotard apparaît comme une continuation/discontinuation de la négativité moderne, adornienne. Elle est une continuation de cette négativité dans la mesure où elle refuse d'être associée à un postmodernisme (celui de Charles Jencks, Oliva ou Umberto Eco) qui préconise une réconciliation avec l'industrie culturelle :

Quant au « trans-avant-gardisme » d'un Bonito Oliva et au courants similaires qu'on observe aux États-Unis et en Allemagne (y compris le « postmodernisme » de Jencks en architecture, que le lecteur me fera l'amitié de ne pas confondre avec ce que j'ai nommé « la condition postmoderne »), il est clair que, sous prétexte de recueillir l'héritage des avant-gardes, il est un des moyens de le dilapider³⁹.

Elle est un même temps une discontinuation radicale, dans la mesure où elle abandonne l'utopie négative adornienne articulée et anticipée par le Beau négatif de l'art. En même temps, elle abandonne l'utopie complémentaire d'une

29. *Ibid.*, p. 154.

30. *Ibid.* p. 177.

31. Cf. J. Baudrillard, *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.

32. J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, op. cit., p. 179.

33. Le modernisme a été défini comme période de l'autocritique tardive de la modernité. Cf. P.V. Zima, *Moderne/Postmoderne*, Tübingen, Francke, 1997.

34. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 116.

35. *Ibid.*, p. 79.

36. *Ibid.*, p. 105.

37. *Ibid.*, p. 139.

38. Cf. P. Bürger, « Eine Ästhetik des Erhabenen », dans C. Bürger, « Moderne als Postmoderne. Jean-François Lyotard », dans C. Bürger et P. Bürger (dir.), *Postmoderne : Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Frankfurt, Suhrkamp, 1987, p. 138.

39. J.-F. Lyotard, *L'Inhumain*, op. cit., p. 139.

subjectivité réconciliée qu'Adorno situe au centre de son esthétique. Bref, Lyotard inaugure une pensée postmoderne issue de la négativité moderniste.

En adoptant cette hypothèse, on parvient à rendre compte de l'affinité entre la pensée de Lyotard et celle de la Théorie critique et à expliquer pourquoi des auteurs anglais ou américains⁴⁰ considèrent Adorno et Benjamin comme des précurseurs du postmodernisme, tandis que Christa et Peter Bürger considèrent Lyotard comme un penseur de la modernité⁴¹. Les deux perspectives – apparemment contradictoires – se complètent si on les intègre à la perspective adoptée ici : Lyotard est un héritier postmoderne d'Adorno et Benjamin.

Sa critique de la société technologique de communication se situe dans la lignée de *La Dialectique de la raison* et se réclame de la critique des Lumières ébauchée par Horkheimer et Adorno :

La pénétration de l'appareil techno-scientifique dans le champ culturel ne signifie nullement que connaissance, sensibilité, tolérance, liberté s'en trouvent accrues dans les esprits. À renforcer cet appareil, on n'émancipe pas l'esprit, comme l'*Aufklärung* a pu l'espérer. Nous faisons plutôt l'expérience inverse : barbarie nouvelle, néo-analphabétisme et appauvrissement du langage, nouvelle pauvreté, impitoyable remodelage de l'opinion par les médias, un esprit voué à la misère, une âme à la désuétude, ce que Walter Benjamin et Theodor Adorno n'ont cessé de souligner⁴².

Cette continuité se mue en discontinuité dans l'alinéa suivant :

Ce n'est pourtant pas à dire qu'on peut se contenter, avec ladite École de Francfort, de critiquer la subordination de l'esprit aux règles et aux valeurs de l'industrie culturelle. Positif ou négatif, ce diagnostic relève encore d'un point de vue humaniste⁴³.

En abandonnant ce point de vue, Lyotard abandonne – avec Deleuze, Guattari, Derrida et Louis Althusser – la notion centrale de la modernité, fut-elle autocritique et négative : la notion de sujet. Son *Inhumain* diffère radicalement de celui d'Adorno parce qu'il n'est plus subordonné au Beau négatif et utopique de l'art, mais associé à la force destructrice du Sublime.

40. Cf. note 10.

41. Cf. note 38.

42. J.-F. Lyotard., *L'Inhumain*, op. cit., p. 75.

43. Ibid.

FOUCAULT ET L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Henri Leroux

Or il est certain que si j'avais pu connaître l'École de Francfort, si je l'avais connue à temps, bien du travail m'aurait été épargné, il y a bien des bêtises que je n'aurais pas dites et beaucoup de détours que je n'aurais pas faits en essayant de suivre mon petit bonhomme de chemin alors que des voies avaient été ouvertes par l'École de Francfort.

Michel Foucault, *Dits et écrits*.

Michel Foucault s'est exprimé sur l'École de Francfort, précisément et avec détails¹. Mais pour lui attribuer une importance et une influence en France qu'elle aurait pu et dû avoir ! Lui-même reconnaît, ne l'ayant étudié que tardivement, s'être ainsi formé pratiquement sans elle. Il admet qu'elle a développé plus fortement que lui-même certains thèmes, dont elle aurait eu en quelque sorte l'exclusivité. Puisque Foucault, dans sa dernière période, a retrouvé dans une certaine mesure le « sujet », sur lequel Francfort avait insisté autour de la question de la liberté, il n'est pas exclu que des influences aient alors joué. Au moins, convergences éventuelles, confirmations, écarts, réticences de Foucault, ne peuvent manquer de mettre en relief des points caractéristiques. L'importance de Foucault met Francfort au premier plan.

1. M. Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994, tome 4.

« Je me suis intéressé, dit Foucault, à l'École de Francfort après avoir lu un livre très remarquable sur les mécanismes de punition qui avait été écrit aux États-Unis par Kirchheimer. »² De fait, sans jamais perdre de vue la totalité sociale, son histoire d'ensemble (en cela dans la ligne de Karl Marx), Francfort semble ne vouloir atteindre ce but qu'en accumulant des recherches très spécifiques, sur des domaines très réduits, comme des « mécanismes »³ en effet, et principalement des mécanismes puissants qui sont des instruments de pouvoir, et, vu leur force, et comme par accident, d'oppression. La société serait-elle globalement oppressive, et principalement oppressive, en raison de cette prolifération dans tous ses champs, de tels mécanismes ?

Il paraissait peu croyable, Foucault l'admet, que, sans recourir à des « problèmes importants », tels les grandes structures économiques dans le marxisme, ou les lois du marché dans le libéralisme, ou d'autres processus considérables, on puisse avancer une thèse sur la totalité sociale, encore que quelques grands processus ou « lois », même constamment efficaces, ne décident peut-être encore aucunement du destin social, où la multitude des petits mécanismes sont peut-être plus déterminants qu'on ne croit. Pourtant, que la soumission, non pas seulement des prolétaires, mais de quiconque, puisse être ainsi obtenue aussi facilement par quelques processus dont il suffirait de connaître la structure « rationnelle », comment l'accepter théoriquement ? Comment accepter, pour penser l'*Unterdrückung*, pas seulement le « pouvoir » mais l'oppression, une simple ambiance sociale générale, sorte de coloration générale de multiples mécanismes allant dans le même sens ? Et comment, si ces mécanismes sont aussi « mineurs »⁴ par nature, comme dit Foucault, pourraient-ils jamais être absents, comment la société pourrait-elle jamais cesser d'être normalement oppressive ? Comme si les pires oppressions n'étaient qu'une accentuation, « mineure » elle aussi, de ce jeu de mécanismes, à laquelle, en tout moment, il faudrait s'attendre ! Mais peut-être ce basculement du supportable à l'« insupportable », l'« intolérable », termes de Foucault⁵, qui semble bien être le fond de sa pensée, est-il aussi le fond de la pensée de Francfort : le basculement semble si naturel pour Foucault qu'il incite à relire Francfort selon la possibilité de ce « jeu », peut-être inéluctable dès lors que l'on incline, comme Francfort à viser la totalité sociale par le biais de la prolifération des mécanismes « mineurs ». Toujours poser, dit Foucault, « la petite question toute plate et empirique : comment ça se passe »⁶ ! Ou bien encore, des phénomènes mineurs, aussi nombreux fus-

sent-ils (dans l'éducation, dans les médias, dans l'amour, etc.), constituent-ils les « petits » (encore un terme de Foucault) éléments, aisément banalisables, et donc supportables, de la structure d'ensemble, elle-même au contraire aucunement « petite », de totalitarisme ou d'administration sociale généralisée⁷ ? La distinction entre ces deux « structures », prises dans les détails du mineur, serait dès lors malaisée. Et l'oppression, insaisissable à travers tous ces degrés, oppressive jusqu'où ? Quand « totalitaire » ? La distinction entre totalitarisme « centralisé », centralisation « cruelle », comme dit Max Horkheimer, et administration sociale généralisée, laisse bien des incertitudes. Pourtant, le dernier Horkheimer, qui semble reconnaître cette dernière comme donnée historique inéliminable, croit encore en la fonction d'une critique, donc d'une existence humaine qui à la fois s'accommode et tente, pourtant, en conservant la force critique, de transformer fortement le jeu des mécanismes sans le supprimer. Ambiguïtés dans les mots, dans les théories, aussi bien de Foucault que de Francfort, inhérentes à la doctrine des processus mineurs, et peut-être à cette société.

L'insistance de Foucault sur les mécanismes « mineurs », quelle que soit l'ambiguïté de sa propre thèse (l'« abus de pouvoir » inhérent à tout mécanisme mineur de pouvoir pouvant s'amplifier jusqu'à la plus « folle » dérive de terreur), met bien en relief l'intérêt de la première phase de Francfort : Jürgen Habermas lui-même, bien plus tard, semble souvent trop peu soucieux des mécanismes mineurs, il se place bien souvent au niveau de « structures » peu analysées : État autoritaire ? totalitaire ? terrorisant ? opposé comme structure assez fluctuante au « marché » totalement gestionnaire, structure bien prête elle-même à se confondre avec la première ! Il est vrai que souvent Habermas (espérant qu'un discours consensuel tranchera ?) ne se prononce pas, par méthode, devant l'accumulation des théories « structurelles »⁸.

Comme le reconnaît Foucault, Francfort interprète la société dans la perspective de son expérience du nazisme. Max Horkheimer dit, en effet, que l'un des principaux problèmes était celui de l'apparition du fascisme dans les sociétés démocratiques. Or, ces mécanismes, présents dans les démocraties, peuvent être modifiés, adaptés, amplifiés, multipliés par les nazis, réorganisés dans des structurations diverses. Ils peuvent être aussi implacables dans la séduction que dans le pur commandement. Toute société n'a-t-elle pas « sa forme d'oppression typique »⁹, comme incline à le penser Foucault, donc aussi la « société capitaliste » ? Mais cette oppression typique est-elle inhérente à cette société, ou, quand elle vient à exister, prend-elle une

2. *Ibid.*, 73.

3. *Ibid.*, 77, 83, 91, 93.

4. *Ibid.*, 66.

5. *Ibid.*, par exemple 79.

6. *Ibid.*, 233.

7. M. Horkheimer, *Verwaltete Welt? Ein Gespräch*, Zürich, Die Arche, 1970.

8. J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1981-1987, tome 2, p. 416-417.

9. M. Foucault, *op. cit.*, 73.

forme «capitaliste»? Et, puisque Foucault note que de plus en plus, «aujourd'hui», ces «effets de pouvoirs sont mal supportés»¹⁰, ce sentir peut-il conduire à diminuer une oppression simplement additive, mais aussi un recours toujours possible, adopté pour ses effets propres, d'une tentative totalitaire? Foucault, qui n'oublie pas le souci de Marx pour la totalité sociale, le conserve ainsi dans une perspective proche de Francfort, inséparable d'une analyse des processus mineurs qui, à la limite, doivent permettre, à eux seuls, de comprendre par les jeux qu'ils permettent, tous les «bascullements» entre structures. Si la raison génère sans cesse des processus d'action, des mécanismes, le surgissement du nazisme dans une société globale si fortement marquée par cette prolifération, et l'utilisation par lui de mécanismes rationnels, montrent bien la possibilité d'une extrême dénaturation de la vie à l'époque même de la raison. Francfort a su relier la lumière de la raison au despotisme («La raison à la fois comme despotisme et comme lumière»¹¹). Mais alors comment espérer un redressement de la raison? Il est normal que Francfort en désespère. Le problème de Foucault est alors de reconsidérer la question du «pouvoir» qu'il avait lui-même, parallèlement à Francfort, mise au premier plan. Il lui faut «désabsolutiser» le pouvoir, le dissoudre en une pluralité de mécanismes. Les aspects les plus négatifs du pouvoir («les états de domination qui sont ce qu'on appelle d'ordinaire le pouvoir»¹²) deviennent de simples produits, certes solides, durables, immuables, efficaces, implacables. Asseoir une domination revient en grande part à infuser ces produits dans la vie des autres. Ces états de domination sont fondés sur des «techniques» gouvernementales («manières dont on gouverne sa femme, ses enfants, une institution»). Et ces «manières» elles-mêmes sont également des produits, faits de savoirs, de décisions, de comportements, des résultantes de «relations de pouvoir», lesquelles reposent (seulement!) sur la tentative de réaliser «les envies de déterminer librement la conduite des autres»¹³. Or, chaque «envie» appelle, comme réplique, d'autres envies chez les autres hommes. D'autres tentatives pour obtenir, dans les domaines qui font l'enjeu, des savoirs oppositionnels propres et des pratiques qui les mettent en œuvre, et des états de domination durable. Tout ce qui fait l'implacable du «pouvoir» résulte donc simplement des «envies» de gouverner la conduite des autres. Les envies ne se déploient que dans une mouvance intersubjective aléatoire. Propice, du reste, à la «problématisation» des jeux de vérité et des domaines ouverts. Et cette mou-

10. *Ibid.*, 73.11. *Ibid.*, 768.12. *Ibid.*, 728.13. *Ibid.*, *id.*

vance exprime le jeu des libertés, toujours elles-mêmes présentes, fût-ce dans des intervalles restreints.

Comment la raison, dès lors, n'aurait-elle pas des chances de revenir des despotismes à la lumière? D'autant plus que Foucault critique nettement la conception que Francfort se fait de l'histoire. On pourrait penser, en effet, que les jeux stratégiques se traduisent toujours, dans l'histoire, par des situations impossibles à surmonter pour les «vaincus», et qui seraient justement des états de domination quasi inamovibles. Mais n'étant en quelque sorte que des dérivés, des avatars, ces états, sans cesse produits, s'accumulent, s'agrègent et se désagrègent selon les jeux issus des «envies» de gouverner autrui, plus même qu'ils ne parviennent à s'imposer en vertu de leur inertie. C'est sur ce point, que Foucault accentue sa critique de la théorie de l'histoire de Francfort: «Le rapport avec l'histoire est un élément qui m'a déçu chez les représentants de l'école de Francfort.»¹⁴ L'école conserve, selon lui, la vision d'une «histoire intangible, sacrée»¹⁵. Cette forme de la raison devenue négative demeure, pour lui, fondamentalement un pur phénomène culturel. Or, Francfort l'interpréterait trop encore, selon l'économisme, comme la «projection d'une histoire, disons économique-sociale», «de façon à le faire apparaître comme le produit nécessaire et extrinsèque de cette cause»¹⁶.

Il semble préférable, au contraire, à Foucault, d'interpréter les situations historiques, qui ne comporteraient que des processus mineurs conjugués, selon un schéma de «réseaux de contingences», «reposant sur un socle de pratiques humaines et d'histoires humaines»¹⁷. Surtout, «puisque ces choses là ont été faites, elles peuvent, à condition qu'on sache comment elles ont été faites, être défaites». D'une certaine manière, on peut dire que la tentative de Foucault, de reconsidérer sa doctrine du pouvoir, correspond à un désir de valider la vision «pessimiste» de l'évolution de Francfort, seule apte à prendre la mesure tragique du temps, mais pour relever le défi, même dans ces conditions extrêmes, de redonner à la raison autonome sa nature propre («La raison à la fois comme despotisme et comme lumière.»¹⁸):

Dans la théorie critique allemande, ce qu'il s'agit d'examiner à fond, c'est bien une raison dont l'autonomie de structure porte avec soi l'histoire des dogmatismes et des despotismes – une raison, par conséquent, qui n'a d'effet d'affranchissement qu'à la condition qu'elle parvienne à se libérer d'elle-même¹⁹.

14. *Ibid.*, 75.15. *Ibid.*, 77.16. *Ibid.*, *id.*17. *Ibid.*, *id.*18. *Ibid.*, 768.19. *Ibid.*, 767.

Or, «désabsolutiser» ainsi le pouvoir (il dit refuser toute «ontologie» du pouvoir), afin de redresser la raison, exige de retrouver le «sujet». Ne plus se contenter d'un stratège formel des relations de pouvoir, car le pouvoir alors s'origine dans une sphère d'autonomie, de «liberté», celle de découvrir des savoirs et des pratiques permettant de donner suite à l'«envie de déterminer la conduite d'autrui». Foucault ne veut pas simplement revenir au sujet qu'il dit «traditionnel», «formel», vide, de l'«homme éternel» de Francfort, car il faut que ce sujet s'impose aux contraintes oppressives, comme une sorte de contre-existence. Mais Foucault facilite peut-être trop la tâche de son sujet «reformulé», en croyant, dans sa critique de l'histoire selon Francfort, que «manières de gouverner» et «états de pouvoir» externes sont aisés à dissoudre dans le flux des contingences historiques utilisables contre les «pratiques rationnelles», faites et défaits au gré des savoirs limités, seuls réels, et des décisions renouvelées. Les formes extrêmes, terrorisantes, d'«abus de pouvoir» ne seraient que mauvaises surprises de la contingence. Le «pessimisme» de Francfort n'est-il que l'effet d'une conception trop réaliste, trop absolutiste, de l'histoire?

Francfort a conservé le thème marxiste d'une histoire totale qui impose à tout moment ce qui s'est noué en elle, même si les composantes fragmentaires dont elle est faite sont accessibles à l'intervention de la Théorie critique. Un certain noyau constitué par ce qui est ainsi «établi» (*angelegt*) dans l'histoire représente une donnée inéliminable. Foucault se refuse à tout ce qui pourrait ressembler à une «métaphysique» ou à une «ontologie» de l'histoire²⁰. En ce sens la thèse du caractère «despotique», à l'égard des sujets, de la «gestion rationnelle unifiée et universelle»²¹, inexorablement en cours même dans les «sociétés libres», pour Francfort, peut paraître relever davantage d'une interprétation ontologisante que d'une analyse. Foucault tend à substituer d'autres analyses: le pouvoir comme jeux de relations, «modes d'action sur des actions»²², «ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes les autres»²³, tentatives de «gouverner» les conduites des autres, tout cela n'établit, comme fond des «états de domination» réalisant l'asservissement, que des «réseaux de contingence». Il n'existe au plus, dans l'oppression même, que des «moyens qui font fonctionner ou maintiennent des dispositifs de pouvoir»²⁴. Ces moyens ne sont que des modes singuliers, «mineurs», accessibles au savoir, et à l'intervention individuelle, ils rendent, du reste, les dispositifs «plus ou moins

solides ou fragiles»²⁵. De plus, tous ces dispositifs fondamentaux de «disciplinarisation» ne relèvent, dans la modernité, que d'une tentative de gouverner les individus en leur intérieur, en leur intimité. C'est le «pastorat»²⁶, le «pouvoir individualisateur». L'oppression n'est qu'un «pastorat». Certes, ce sont là des procédures strictes puisqu'il s'agit d'obtenir l'obéissance, ici «volontaire». Mais, selon Foucault, la cible étant l'individu conscient, celui-ci, parvenant à disposer lui-même de procédures, d'éveil à soi, d'attention à soi, de gouvernement de soi, générant alors une existence propre par ces contre-procédures, doit pouvoir écarter même ce qui est en train de le menacer absolument. Et, dans la mesure où un tel pouvoir des «gouvernants» (au sens très large), «n'est pas mauvais en soi» puisque les gouvernants ne peuvent obtenir leurs procédures qu'en disposant d'un certain savoir concernant ceux qu'ils veulent assujettir, et donc amorcent pour quiconque la «problématisation» du «champ» subjectif à soumettre, ils révèlent aussi l'individu à lui-même: le fou apprend du psychiatre à se problématiser pour lui-même, dans le champ théorique même que lui impose le psychiatre, avec des ouvertures, des analyses, des concepts qui deviennent siens, quoique marqués par l'angle de vue adverse. Puisqu'il n'y a que des mécanismes mineurs, tout peut être réapproprié. Or, Francfort, ici, au contraire, tient que, dans ce processus de jeux de pouvoir et de vérité, le «sujet» individuel ne peut manquer d'être progressivement érodé jusqu'à peut-être l'anéantissement. En somme ce qu'envisage Francfort, c'est une société qui ne serait pas fondamentalement caractérisée par des «effets de jeux de pouvoir», selon les termes un peu trop euphorisants de Foucault pour un tel domaine. Il faut pour Francfort un certain environnement vital total, indispensable à l'exercice d'une vraie subjectivité, qui fait toujours problème et relève de la totalité historique. Dans la perspective de Foucault, au contraire, il n'existera, certes, jamais de «sujet» se libérant de tout assujettissement. Jamais, même en «se construisant» une autonomie (des domaines du plaisir jusqu'à ceux de l'ascèse spirituelle, du renoncement à soi mesuré), et en «se problématisant» concrètement, le sujet ne sortira des mailles ouvrières et objectivantes des dures procédures subies et imposées. Mais toujours et partout le sujet peut se retrouver chez lui. Francfort croit qu'il s'agit là au contraire d'imperceptibles et rares réussites historiques à «confirmer» selon le processus de la *Bewährung*. On songe à Walter Benjamin cherchant, à travers les méandres d'une histoire accablante et qui se condense de plus en plus en négativité, ce qu'il est possible d'en faire, ici ou là.

20. *Ibid.*, 232.

21. M. Horkheimer, *op. cit.*

22. M. Foucault, *op. cit.*, 239.

23. *Ibid.*, 233.

24. *Ibid.*, 241.

25. *Ibid.*, 239.

26. *Ibid.*, 136.

Est-il possible de trancher par la description, par l'analyse, par la théorie, par l'expérience quotidienne? La deuxième phase de Francfort, avec Habermas, et le « tournant linguistique », semble attendre une réponse de la mise au langage, à la communication, de toutes ces formes, comme si le langage dépositaire de tout en effet, devait laisser paraître, avec le « consensus » en marche, l'inéluctable et unique réponse décisive à ces questions. Non seulement le consensus dissoudrait les oppositions, clarifierait tout, mais surtout, issu des modes de vie concrets, le ferait en ne laissant rien d'exploité dans les expériences muettes. Mais que serait ce langage de tous les langages, si les oppositions, loin d'être dues à une intersubjectivité insuffisamment parlante, à des restes de perspectives consciencieuses, méritent d'être scrutées pour elles-mêmes par le regard critique. De toute façon, en cela, Foucault s'accorde avec Francfort : les « structures » avancées comme explications globales ne peuvent être critiquées que par la poursuite des analyses et des conceptualisations attentives aux seuls mécanismes « mineurs » actifs dans la constitution des structures, et déterminants. Ce que vise Foucault est bien la « construction » comme il dit du « sujet », à travers et au moyen des « problématisations » imposées et réorientées, plus peut-être qu'à la « critique » même. Francfort reste sensible au désir absolu de « sujet libre », à l'abri du moindre asservissement qui pour lui serait irrémédiablement destructeur. Le sujet ne peut se construire avec ce qui le détruit. Foucault croit toujours possible au sujet d'imaginer une individualité possible en « refusant » ce qui lui est imposé (l'objectif aujourd'hui n'est pas « de découvrir mais de refuser ce que nous sommes »), en le mettant pour ainsi dire à l'écart à l'instant même où il en tire une substance, selon une procédure bien connue de dissolution du lien avec ce qui nous détermine, une *Zersetzung*, disait par exemple Karl Mannheim : il nous faut « imaginer et construire ce que nous pourrions être »²⁷. Et ce qui nous assujettit ne nous empêcherait pas. Pourtant un « refus » n'est pas l'analyse qui pour Francfort vise à désagréger réellement. C'est une des ambiguïtés et des forces aussi de Foucault : dans la mesure où les procédures de domination sont toujours en même temps des occasions, parfois uniques, pour celui qui subit, de s'ouvrir un champ d'expérience, sont donc toujours des « problématisations » par lesquelles les hommes découvrent leurs possibilités, les mettent en forme rationnelle de compréhension, le « pouvoir » est en quelque sorte indispensable. Foucault, qui se dit secrètement heideggerien, n'estimerait-il pas que l'homme « s'ouvre l'être » et d'abord lui-même sur le mode de la « gouvernementalité », d'abord imposée puis reprise? Ce qui assure à la raison clarifiante et agissante un « champ », c'est toujours une procédure qui, en « gouvernant »

27. *Ibid.*, 232.

les individus gouverne en même temps un champ « objectif » et humain, l'ouvre aux hommes, un champ individuel en même temps, concret, précis, intersubjectif même, dessiné par la conjoncture, comme il est nécessaire en l'absence de vérité absolue. La « libération » de toute gouvernementalité est donc impossible, à moins de renoncer à la création rationnelle, laquelle étant toujours limitée, n'est donc pas assise sur des vérités absolues, et peut donc aussi bien l'être sur les vérités des autres, que leurs limites mêmes vouent à la réappropriation. Est-ce optimisme de la part de Foucault que de croire, puisqu'il y a nécessité des procédures, qu'il existe aussi pour elles une vertu de s'amender, de tourner à l'adoucissement autant qu'à la terreur, d'être différenciées soit en techniques « négatives » jusqu'à la terreur, soit en techniques où la « gouvernementalité » est à son tour en quelque sorte gouvernable, supportable sans narcotique d'aucune sorte?

Francfort n'admet sans doute pas cette transmutation, pour Foucault constamment possible, du pouvoir subi en « gouvernementalité » et « problématisation » propres. Le « sujet » souhaité par Francfort est, en effet, à la limite du « formel », parce qu'il entend ne jamais se confondre en rien avec ce qu'il subit. Ce qui n'implique pas, contrairement à ce que semble croire Foucault, que Francfort adhère à l'homme « libéré » de Marx, toutes facultés resplendissantes dès la « désaliénation » : ce ne serait qu'une sorte d'« idéalisme grossier »²⁸. Hors de la critique des résistances, qui sont toujours reliées à l'histoire concrète (et le premier but de la critique est de croire qu'il existe encore des résistances possibles, de disposer donc de l'idéal du non-asservissement, des plus hauts idéaux des Lumières pour saisir les moindres résistances à l'idéal), « ce que nous appelions esprit n'est plus », estime Horkheimer. Qu'est le « positivisme » critiqué par Francfort, sinon une pseudo-pensée et une pseudo-action, qui calculent simplement, qui ne reconnaissent jamais l'échec mais se préparent simplement à agir de nouveau, à former de nouveaux calculs, qui oublient le négatif provoqué parce qu'il demeure toujours quelque projet d'action même dérisoire, tel celui de l'« auto-conservation » si consolateur, et que Francfort critique fortement?

Que Foucault, dans sa recherche d'un sujet « reformulé », non plus seulement défini formellement par son acuité critique, paraisse en revanche insensible à certains grands périls, et même à des risques de domination dont la grande sensibilité à l'insupportable toujours vive selon lui dans tous les jeux de pouvoir ne suffit peut-être pas à nous garder, tombe alors sous le reproche de manque de force critique, pourquoi pas? Mais la raison dans l'histoire, pour lui, n'est jamais garantie, puisqu'elle est toujours ordonnatrice de champs étroits, et portée par des volontés souvent sans affinité avec

28. M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 17-19.

elle, puisque la barbarie humaine est un problématisable de l'homme qui doit aussi se penser à travers elle et selon elle. La « métaphysique » latente de Foucault et celle de Francfort (si schopenhauerienne) ont des ressemblances.

Pour Francfort, il faut que le sujet, si peu que dans les pires conditions sociales il puisse subsister, retrouve assez d'« autonomie », d'indépendance, de conscience de soi, pour concevoir son *Protest* et poursuivre l'« analyse critique de la société ». Surtout, quand la domination devient de moins en moins insupportable, que les « adversaires sociaux » se font moins identifiants, les sujets critiques moins unis dans leur rôle (et sans « mission » !), il faut, le négatif continuant à faire choir les idéaux dans la médiocrité, que le sujet euphorisé aiguise son sens de l'indépendance contre des résistances de moins en moins évidemment menaçantes. En somme, Francfort n'a jamais perdu de vue son vieux modèle d'avant même le triomphe du nazisme : comment l'antisémitisme est-il possible, comme processus social si limité mais si opérant dans la structure sociale totale en une Allemagne démocratique de la grande culture ? Il faut chercher les facteurs vraiment opérants de la machine sociale dans des procédures « mineures », comme dit Foucault. Il n'a pas tort de remarquer que le « sujet » obtenu par Francfort demeure trop simplement le « sujet traditionnel », assez pauvre dans sa structure, auquel il est peut-être trop demandé (mais plus tard Habermas fera-t-il autrement, avec un sujet voué, cette fois, à la mission du « consensus » par discussion ?) En revanche, Foucault abandonne peut-être trop tôt l'« analyse critique » du social. Il semble que, pour lui, il soit comme dans la « nature » du pouvoir, de la domination, de basculer mystérieusement entre des pôles absolument opposés, tantôt dans la terreur, tantôt dans la simple imposition de préceptes, comme dans le christianisme de la confession. Ou dans l'« abus de pouvoir », considéré sans plus par Foucault comme dérive possible inhérente à la structure de pouvoir, et qui se combine étrangement, dans le cas du nazisme avec une « folie interne », et avec des formes d'hégémonie politique qui réussissent avec des fragments de raison et quelques structures d'organisation sociale à produire des mirages de validité²⁹. Alors que Foucault abandonne soudain l'analyse pour obtenir un sujet qui se donne des formes historiques diverses, conquérant en quelque sorte sa place en dehors des procédures de pouvoir, en dehors même des jeux de stratégies, en se donnant ses propres procédures dans les formes renouvelées de « rapport à soi », l'École, tout en étant opposée à la thèse d'un sujet surgissant comme une essence humaine toute faite, à la moindre amorce de désalié-

29. *Ibid.*, 768.

nation obtenue (l'École nie tout cela), cherche un sujet qui n'existerait fondamentalement que comme critique du négatif.

Mais la force de Foucault est peut-être, pour obtenir une défense contre l'oppression, de faire exister en juxtaposition, en contre-force, un sujet « reformulé » qui se construit en introduisant en lui-même des formes de « gouvernementalité », qui lui ouvrent des expériences de soi. Comme si la liberté consistait à établir soi-même en soi-même et dans une certaine mesure contre soi des formes de « gouvernementalité » ! Pour « se raconter soi-même », « se confesser », « s'écrire », « renoncer à soi », « libérer le plus intensément ses désirs et plaisirs », et « sans se laisser emporter ». Pour admettre la « violence des passions propres », l'« animosité entre cités », les « ambitions délirantes de ceux qui nous gouvernent », sans jamais être si peu que ce soit esclave en rien de tout cela (forme antique si importante pour Foucault). « Savoir ce que c'est que d'être citoyen dans une cité », « savoir ce qu'il est convenable d'espérer, prudent de redouter, possible de vouloir impérieusement » : en cette expérience disciplinée, gouvernée, du simple « amour de soi », « vous ne pouvez pas abuser de votre pouvoir sur les autres »³⁰. L'on peut même prendre au piège, dans une forme d'expérience pratico-discursive, l'« amour exagéré de soi », cela fait aussi partie de l'« amour de soi », et même les pratiques de suspicion à l'égard de l'amour de soi. Surtout, cet « amour de soi » implacable avec soi, savoir de toutes les modalités éventuelles de la rencontre avec autrui et avec les pouvoirs, devient perspicacité agissante, et mémorisée, en toutes les circonstances de vie. Procédures strictes qui doivent permettre de contrôler les oppressions dont nous serions les auteurs. Les procédures de l'« amour de soi » sont des ripostes au conditionnement.

Ce qui, pour Foucault, donne au « sujet reformulé » une existence suffisamment dense, active, à côté, en face et contre les modalités de pouvoir-dominance-oppression, ne peut être que la forme de gouvernementalité à l'intérieur même du rapport à soi, en quelque sorte symétrique de la gouvernementalité « politique » externe. Toute la question est peut-être de savoir si l'on a affaire dans cette « éthique » du soi à plus que des préceptes, des conseils, des styles de vie. Certes on peut penser que, chez les anciens grecs et romains, une discipline à l'égard de soi, au cœur de soi-même, soucieuse d'amasser les savoirs, de pousser jusqu'au bout les explorations, fait déjà du sujet un véritable être. Et que dans le christianisme, l'expérience gouvernée de l'examen des fautes, de l'amendement, de la punition, de la renaissance, etc., annonçaient les véritables réalisations du sujet, volées aujourd'hui en quelque sorte par lui au pouvoir (qui n'en veut faire que des procédures d'inculcation et de maîtrise à distance), et devenues procédures d'édification et de transfor-

30. *Ibid.*, 716.

mation de soi. Est-il possible que toute cette formalisation de ce qui ne fut sans doute pas vécu dans le passé comme volonté de faire exister le sujet, mais comme des pratiques en un sens plus faible que celles de la gouvernamentalité, corresponde précisément aux exigences contemporaines de la « critique » de l'*Aufklärung*, du retour à soi de la raison ? La question de Francfort : comment le sujet critique peut-il exister aujourd'hui, trouverait-elle ici une réponse ? On peut certes estimer aussi que Foucault prend ses distances allégrement à l'égard de l'« analyse critique », avec l'espoir léger que le « se bien conduire soi-même », soutenu par une gouvernamentalité colorée de plaisir à soi, en instaurant autour des centres de pouvoir politique une chaîne de « sujets » aptes à « se bien conduire avec les autres », désarme, en nous-mêmes d'abord, le pouvoir abusif. Mais la raison est trop fragmentaire en chacun de ses moments, trop ouverte « aux erreurs de la vie », comme dit Foucault, aux errements imprévisibles, pour que l'idée même de garantie ne paraisse suspecte de dogmatisme et despotisme, et déjà une menace.

Paradoxe : Foucault transfère, « déplace », comme il dit souvent, les caractéristiques qui permettent les grandes manœuvres de l'oppression, la « gouvernamentalité » et la « problématisation », au cœur même de la liberté individuelle, comme indispensable condition. Au sujet individuel il appartient de se réapproprier totalement et de renouveler l'homme travailleur, l'homme sexuel, l'homme de plaisir, d'ascèse – régler soi-même le désir dans les technologies du moi³¹ –, d'amour de soi, du souci de soi, du souci de l'autre, etc., l'homme qui vise, à partir des criminels qu'il juge, à problématiser le jugement de soi, la punition de soi. Il s'agit d'obtenir de soi et en soi-même un champ d'existence, de « subjectivation »³² où s'occuper de soi, il s'agit de « devenir son propre objet »³³ – objectivation libératrice et non dépossession ! –, de maintenir donc l'ouverture aux vérités limitées de la finitude, et de constituer un cadre ferme pour la libre disposition de cette substance qui construit le « sujet reformulé ». Dans cette étrange compétition avec le pouvoir et l'oppression, il faut des procédures, des pratiques discursives, une « gouvernamentalité » et une « problématisation » de contrastes, qui « arrachent le monopole du pouvoir au gouvernement »³⁴ et, par leur amplitude, mettent à l'écart et relativisent à l'extrême la portée de ce monopole.

Mais, dès lors, le « quadrillage » oppressif, terrorisant, et, d'autre part les « techniques de vie » qui, étonnamment, malgré l'inélectable rigueur du formalisme rationnel, confinent à « l'art de l'existence »³⁵, relèvent du même

genre ! Cela explique le risque de glissements surprenants de l'une à l'autre de ces sortes. Cela explique que l'« abus de pouvoir » soit, du simple privilège jusqu'à la terreur, une variable qui entre dans les jeux les plus divers. Ici, Foucault retrouve ce qui lui semble une caractéristique de l'*Aufklärung* : l'instauration d'un progrès définitif de la raison (il ne renonce donc pas au noyau du thème du progrès)³⁶, une réforme du « type d'individualité qui nous a été imposé depuis des siècles »³⁷.

Certes, la présence des formes mêmes du « pouvoir » (de tous les moyens du pouvoir, sinon de toutes les armes de l'oppression !), au cœur même du nouveau sujet de l'autonomie, semble en attester l'innocuité foncière, au moins par nature. C'est l'« abus de pouvoir », dont il convient d'explorer les mécanismes mineurs d'émergence, qui devient la variable d'un pouvoir de pure et simple instrumentalité universelle. Mais en se faisant oublier dans la mise à l'écart progressive, tout le négatif de l'existence ne parvient-il pas à amollir considérablement la critique qui le toucherait ? Certes, pour Foucault, l'engagement contre tout « insupportable » est une exigence. Mais il semble difficile (non impossible, en vérité) d'établir une doctrine et une action qui dépassent le seuil des savoirs fragmentaires et des interventions ponctuelles. Du non essentialisme de l'homme il reste une imprévisibilité des constructions du sujet qui égale celle des surprises de l'histoire : car le pire peut advenir de l'homme même, la « barbarie » étant une potentialité parmi les autres de l'homme, aussi « gouvernementalisable » et « problématisable » en substance ordonnée et forte que toute autre, et semble-t-il juxtaposable, combinable avec toute autre à tout moment. Il resterait à déceler le jeu des mécanismes mineurs qui fécondent tout cela.

Foucault, dans son interprétation de l'*Aufklärung*, et de la tragédie qui accompagne jusqu'au moment présent l'autonomisation de la raison, dont les penseurs de Francfort sont bien pour lui les découvreurs, entreprend de révéler la raison à elle-même. Il distingue bien raison et effets de pouvoir. Certes, la raison des Lumières est promesse de liberté, donc vouée à l'action intense ; ses savoirs sont toujours limités, par conséquent ses procédures et ses discours, tranchants : le tout conduit aisément à la procédure de « cruauté », comme dit Horkheimer³⁸. En ce sens, Foucault loue Kant³⁹ d'avoir vu que peu d'hommes sans doute referait en une révolution, même quand elle a accompli « le nécessaire », selon le mot de Horkheimer, mais que reste, et cela suffit, un « enthousiasme » concernant les vrais idéaux de la raison. Il loue Francfort de chercher à saisir le point exact, où nous sommes, de notre histoire, ce

31. *Ibid.*, 660.

32. *Ibid.*, 430.

33. *Ibid.*, 356.

34. *Ibid.*, 708.

35. *Ibid.*, 671.

36. *Ibid.*, 685.

37. *Ibid.*, 232.

38. M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 33.

39. À propos de Kant, *Qu'est-ce que les Lumières*, cf. M. Foucault, *op. cit.*, 679.

qui pour lui est la grande problématique moderne, celle qui fait sans fard le point exact sur la raison. Mais Foucault ne passe-t-il pas bien hâtivement de l'absence de sujet (ou du simple sujet formel des stratégies de jeux de pouvoir) à des sujets supposés bien établis, déjà, dans leur autonomie ?

Ne peut-on regretter le sujet de Francfort, malgré le formalisme que lui impose sa situation dans le monde issu de la raison ? La force critique dans notre monde repose peut-être sur un sujet qui, se sachant toujours englouti, tient ses propres dénonciations comme toujours trop douces et bien maladroites.

Car il se peut que la « grande misère » disparaisse, que de grands périls ne menacent plus, ou ne soient plus tenus pour des périls, ni la misère pour de la misère, si la protestation ne monte plus, si le signe de malheur ne semble plus suffisant pour susciter une résistance. Ce ne serait que le règne d'un « *krasser Idealismus* », un sommeil de la pensée dans l'état de veille, sans forte imagination, sans volonté forte, car les buts vraiment rationnels ne sont pas la production d'ordonnements (*Ordnung*) entièrement nouveaux, mais des « confirmations » (*Bewährungen*) de cette rareté qui seule mérite d'exister. Mais en quel sens des confirmations ? Confirmation d'idéaux qui ont pris naissance dans la critique de l'existant, par contraste, qui poursuivent donc ce que Foucault appelait la problématisation de l'existant. « Résistance » (*Widerstand*) contre ce qui existe de fait, *das Bestehende*. Le « mal » qui continue d'exister, et qui constitue en somme *das Bestehende*, ce qui, de fait, existe comme le non souhaitable, toujours à constater, suffit à constituer, une cible pour la « critique ».

Il y a donc dans Francfort un sens de la « conservation » (conserver ce que le mal menace), dont Horkheimer, en particulier, a traité, qui entend s'opposer et se substituer à toutes les perverses « révolutions conservatrices », avec lesquelles il ne faut pas le confondre, et qui pourrait se joindre à l'élan transformateur manifesté dans les grands moments de l'autre type de révolution, transformateur, initiateur de débuts. Deux moments des Lumières. Certains aspects des analyses de Marx pourraient être aussi « confirmées » dans un tout autre contexte et tout autrement : si le « prolétariat » en tant que tel disparaît, c'est-à-dire en particulier les formes de conscience qui selon Marx l'animaient, ne faut-il pas confirmer la « solidarité » qui existait entre hommes sous l'oppression, sous une forme qui serait désormais une solidarité entre hommes simplement, résistant à la mort ensemble, visant à l'amélioration de la finitude, partout où cela est possible. Idéal naissant de la « résistance » contre les aspects négatifs de la finitude ? On entrevoit ici un style proche de celui de Foucault : Même l'*Unterdrückung*, l'oppression, au lieu de virer à la terreur fasciste ou soviétique, comme si tel était le destin inéluctable de tout ce qui est finitude (dégénérer), pourrait devenir un simple « pouvoir » supportable, beaucoup de formes limitées de rationalité, et de

pratiques rationnelles, utilisées pour s'ouvrir des champs d'existence, disparaîtraient, sans que disparaissent les problématicités. Le thème de la lutte contre la finitude est-il plus qu'un idéal vague de l'humanisme, est-ce l'idée que la finitude est, non un statut fixe, mais un amoncellement chaotique d'effets analysables et toujours modifiables ? La finitude est-elle de l'ordre du mineur ? Existe-t-elle réellement, concrètement, durement, produite par les hommes mêmes pour une grande part, faite donc d'un « négatif » éliminable bien plus qu'on n'a jamais pensé ? En luttant contre l'universalité de la finitude, on lutterait non contre un statut éternel mais dans et contre du « problématisable » multiforme.

Cette insistance sur le rôle majeur du mineur correspond, dans Francfort, au thème principal de la « théorie de la société », d'être une « analyse ». L'« analyse » ne découvre que la prolifération du mineur. Pour Francfort, comme pour Marx, la Théorie est dépendante de son temps au plus haut point. C'est pourquoi le marxisme ne peut être pour elle que l'ensemble des idées ou projets encore actuels, et parfois réinterprétés, non seulement du reste selon les exigences du temps nouveau, mais selon des exigences tenues pour constantes. Ainsi, le « matérialisme » comme contrainte du progrès de la satisfaction des besoins, comme légère diminution récemment de l'obéissance des travailleurs, implique-t-il, étrange lien du matérialisme avec le spiritualisme, un accroissement en eux de la « possibilité de penser ». C'est pourquoi la « révolution » (l'événement de transformation soudaine et profonde du social, corrélative de « conflits » concernant de très fortes contradictions), si elle se tient dans la ligne de la raison vraie, doit comporter le projet d'une « forme de société » qui corresponde mieux à la « justice ». Tel fut l'un des aspects majeurs du marxisme de Francfort. C'est seulement par là, en préservant cette force spirituelle issue nécessairement du progrès matériel, mais perdue dans l'immense jeu des autres contraintes, et donc fragile malgré sa nécessité, que les révolutions ou les mouvements intenses d'intervention sociale pourront éviter les dérives. Mais, même si Horkheimer, à côté des grands thèmes critiques, tels la « société libre », la « société juste », « problématisée » à sa façon, par exemple les champs ouverts en l'homme par les théologiens (l'amour supérieur à la haine malgré le plaisir supérieur de la haine) ce sont là des thèmes simplement « négatifs », permettant de débusquer le mal : la seule pensée non dévastatrice doit se limiter à une « résistance » (*Widerstand*) contre le mal toujours renaissant dans la finitude⁴⁰. Pourtant, rien de moins vague que le négatif, que le mal, à condition que la volonté de l'individu autonome subsiste, et sa force d'opposition, de *Protest*, signe de présence de l'action révolutionnaire vraie. Est-ce le déclin de

40. M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 34-37.

la révolution, comme on l'a dit à propos de la Théorie critique de la société, ou au contraire la concentration de sa force sur le chemin d'une *Aufklärung* extraite de ses perversions ? Il appartient à la force éventuelle de la « critique » de prouver qu'elle seule demeure dans sa fragilité la puissance authentiquement révolutionnaire, si la révolution n'est ultimement que la perception du mal inéluctablement présent dans le mouvement même du progrès, et la résistance. Cela rejoint le thème du renforcement de l'autonomie et de la force de l'individu singulier, si menacé selon Francfort, dans les temps récents, thème assez méconnu dans le premier Foucault (comme il le reconnaît quand il se situe par rapport à Francfort). Car rien ne « s'oublie » aussi facilement (commodément ?) que le négatif, et c'est peut-être un effet des techniques de domination que de faire appréhender comme un simple rien l'immense effort de dévoilement du mal, de diffusion de la sensibilité au mal, de partage de l'émotion, qui motive l'action de « contrôle », comme dit Foucault lui-même de la « révolution » et de ses progrès. Sur-tout, cette position correspond exactement au projet théorique de l'« analyse de la société ». Car la société globale de Marx demeure encore trop indistincte sous le schéma, assez mince, de quelques grandes lois historicistes. En revanche, la multiplication des analyses de procédures restreintes et de leur agencement, dans lesquelles se niche le « mal » si discrètement, fait saillir une société en tous ses muscles, et, loin de la dissoudre la rend présente dans sa substance, au *Protest* critique posté sur l'idée de « société libre » ou juste. Foucault et Francfort se rejoignent. Le problème des Lumières aujourd'hui est, non pas celui de leur extinction provoquée ou spontanée, mais celui de la lutte contre soi-même de la raison la plus éveillée. Contre les « effets », comme dit Foucault, de ses propres productions, et même contre l'origine de ses effets, contre certaines de ses propres procédures. Situation de fait, non pas essence de la raison. Rien de plus naturel à des Lumières modernes que de régénérer la force de lucidité, de compréhension, d'explication, qui n'a aucune raison de s'arrêter devant soi-même. Et c'est un paradoxe, sans doute, que des instruments de la raison, comme le pouvoir, soient en même temps des adversaires.

À L'OMBRE DE PROMÉTHÉE

L'homme moderne mis en perspective
par Max Horkheimer et Jürgen Habermas

Ewa BOGALSKA MARTIN

Pourquoi revenir une fois encore sur les propositions des penseurs de l'École de Francfort, et en particulier sur celles qui datent des années 1930 ? D'où vient ce sentiment d'actualité frappante de la Théorie critique, quand elle interroge la condition de l'homme moderne et sa capacité à s'inscrire de manière raisonnable dans le monde et dans l'histoire ?

Pour les contemporains, souvent incapables d'apporter des solutions aux problèmes de leur temps, certaines analyses de Max Horkheimer sont aujourd'hui d'une actualité étonnante et pour ainsi dire, redoutable. Sa Théorie critique a toujours eu une allure de prophétie, mais notre temps et notamment les événements récents et la nouvelle réapparition de la violence brutale et totalitaire presque au cœur de l'Europe, en Bosnie et au Kosovo, lui donnent une dimension particulière. Ceci, comme si l'histoire avait voulu apporter la preuve que le philosophe allemand avait raison de garder son attitude pessimiste face à l'avenir de l'humanité. L'homme de notre temps, malgré de nombreux efforts accomplis dans ce sens, n'est toujours pas prêt à introduire plus de raison et de morale dans l'histoire et à regarder ses incapacités en face. Et pourtant, pendant un certain temps, nous avons presque cru que la Théorie critique avait trouvé le chemin du monde et l'optimisme modéré d'un de ses plus grands successeurs, Jürgen Habermas, nous paraissait tout à fait justifié.

Les deux philosophes dont il s'agit dans ce texte, bien qu'ils appartiennent à deux générations différentes, partagent la même tradition philosophique.

Leur attachement constant à la notion même de la Théorie critique et à ses capacités à participer à la reconstruction du monde ne fait aucun doute. La richesse et l'engagement de leurs réflexions dans les débats de société de leur époque respective font, que les analyser seulement sur le plan strictement académique et les considérer comme de « simples » théories philosophiques reviendrait à trahir leur esprit. Leurs conceptions philosophiques, bien qu'elles supposent deux visions spécifiques du monde s'inscrivent invariablement dans l'époque d'« après Marx » et dans une certaine continuité qu'Habermas appelle « reconstruction »¹ de la pensée marxiste. Nous pouvons donc seulement constater qu'Horkheimer et Habermas partagent, chacun à sa manière, l'attitude bien définie par Marx dans sa 11^e thèse sur Ludwig Feuerbach, où ce dernier précise que le philosophe ne peut pas se contenter d'interpréter le monde, il faut encore qu'il participe à son changement.

Heidegger disait que la science calcule mais qu'elle ne pense pas. Ainsi la capacité de penser est réservée à la philosophie et les philosophes critiques la revendiquent avec force². La réflexion philosophique d'Horkheimer et d'Habermas, et il s'agit d'une volonté affirmée de leur part, correspond donc à un dépassement de l'horizon de la philosophie classique d'« avant Marx ». Leur philosophie cherche à dépasser non seulement le scientisme classique, mais leurs réflexions rejettent en particulier l'attitude positiviste, étroite et académique développée dans des nombreuses approches pratiquées par les sciences sociales. Et pourtant, les systèmes philosophiques conçus par les deux penseurs se veulent universels et rationnels par la justification que leur apporte la pratique de la vie, et non par la légitimité extérieure qui les place en tant que formes idéologiquement dominantes. Habermas dit à cet égard :

La tâche la plus noble de la philosophie consiste à opposer la puissance de la réflexion critique radicale à toute forme d'objectivisme c'est-à-dire à lutter contre l'autonomie idéologique, donc illusoire, dont se prévalent théories et institutions face aux contextes pratiques d'où elles surgissent et où elles s'appliquent³.

Horkheimer et Habermas s'engagent volontairement dans une analyse pluridisciplinaire des rapports sociaux des sociétés modernes de leur époque. En s'appuyant sur la force de la réflexion critique, ils cherchent ainsi à améliorer (en termes de responsabilité) l'homme qui leur est contemporain. Sur le plan académique, même si nous avons toujours l'habitude de les nommer philosophes, leurs réflexions s'appliquent aussi et développent l'en-

semble des sciences humaines. La pluridisciplinarité de leur approche respective, donne à leurs analyses et à leurs propositions une force particulière en les rattachant aux pratiques sociales et quotidiennes de la vie courante de chaque individu. Leur Théorie critique est ainsi conçue en tant que point de départ pour une nouvelle pratique, une pratique humaniste de la modernité, à la fois plus globale et plus centrée sur l'homme.

Les deux philosophes partagent aussi une opinion selon laquelle, mise à part la psychanalyse, seule la philosophie représente un idéal de réflexion critique car elle s'applique à elle-même et, pour cette raison, elle peut s'affirmer en tant que proposition positive qui mènera, notamment, Habermas à envisager en termes intégrationnistes, une recomposition des démocraties modernes sous forme de nouvelles républiques pluriculturelles et débarrassées d'une encombrante et dangereuse idéologie nationaliste. Les deux auteurs, chacun dans leur temps respectif suivent donc la pensée de Hegel qui envisageait déjà au début du 19^e siècle, que la conceptualisation de l'époque moderne ne peut pas se concevoir autrement qu'en tant que critique de la modernité.

Notons dès maintenant que, ce qui est le point de départ dans l'engagement de Horkheimer dans sa réflexion critique sur la société dominée par la force brutale d'un système totalitaire, est seulement un point d'arrivée pour Habermas conscient (nous pouvons presque dire – de plus en plus conscient⁴) des limites atteintes par le fonctionnement des démocraties occidentales organisées sous forme d'État national. À la lecture de nombreux textes des deux philosophes, nous pouvons ainsi avoir l'impression que l'histoire a fait un tour et que les mêmes sujets et les mêmes préoccupations présents dans les textes écrits dans les années 1930 par Horkheimer, reviennent aujourd'hui sous des formes différentes dans les textes d'Habermas. Néanmoins, invariablement, les deux philosophes s'engagent, tout d'abord à travers leurs propositions philosophiques, mais aussi à travers la conception de la place qu'ils réservent à la philosophie, dans l'action de changement du monde social. Ce changement suppose, d'une part, l'émancipation de la raison et de l'individu responsable au sein des sociétés modernes et, d'autre part, la mise en place des conditions qui permettent la création de la pratique individuelle, puis collective, fondée sur les principes de la morale universelle.

La question que nous posons dans ce texte doit permettre de comprendre quelle fut l'évolution de la Théorie critique, et notamment quelle fut l'évolution de la conception de l'homme, à travers les travaux d'Horkheimer et ceux d'Habermas. Nous chercherons en particulier à mettre en évidence la

1. J. Habermas, *Après Marx*, Paris, Hachette, 1997, p. 25.

2. Cf. « De la phénoménologie à l'éthique, Entretien avec Emmanuel Lévinas », revue *Esprit* n° 7, juillet 1997, p. 130, où Emmanuel Lévinas évoque la fonction particulière de la philosophie.

3. *Ibid.*, p. 309.

4. Voir ses analyses sur la réapparition des nationalismes en Europe de l'est, dans J. Habermas, *L'Intégration républicaine, Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.

logique de continuité entre les deux approches, tout en mettant à jour les différences entre ces deux visions de l'homme et de l'histoire.

Le premier regard semble indiquer, que le projet d'analyse initiale et largement intuitive de la condition de l'homme moderne sorti des méandres de l'histoire d'occident, mis en place par Max Horkheimer au début des années 1930, fut ensuite, trente ans plus tard, rempli de contenu et transformé en proposition positive par Jürgen Habermas qui, à travers ses nombreux livres et articles, nous engage aujourd'hui dans la construction volontaire d'une humanité responsable, respectueuse et républicaine. Dans sa vision de la société du futur, cette dernière notion suppose, soit une transformation radicale de la notion même de république, soit un retour à des origines fondées sur le principe universel des droits de l'homme.

Le statut de la raison, le scientisme et « la peur du midi »

C'est à Kant que se réfère Horkheimer quand il cherche à comprendre le statut de la raison et de la connaissance, et quant il s'achemine vers la critique de la raison instrumentale. À travers cette vision, il met le doigt sur le principe de rétrécissement ontologique de l'homme, sur une sorte d'automutilation symbolique qui concerne l'homme de l'époque moderne. Elle est due à la domination extérieure quant il s'agit de l'homme immergé dans une masse et devient une forme d'automutilation quand il s'agit des hommes, membres des élites dominantes⁵. La domination de la raison instrumentale, la forme principale de la raison des temps modernes et la place occupée par les connaissances objectives et formalisées par les sciences positivistes sont, selon Horkheimer, à l'origine du désordre dans le domaine des valeurs, où elles n'ont aucune validité. D'où la question fondamentale qu'il pose : comment réintroduire la morale dans le monde dominé par l'omniprésence de la raison instrumentale ?

Pour Horkheimer, les sciences positivistes – l'incarnation scientiste de la raison instrumentale – en cherchant à bien décrire le monde, procèdent par découpages analytiques, conceptualisés notamment par les sciences exactes, et ainsi à travers cette démarche épistémologique, elles perdent la notion de la totalité qui leur échappe. L'homme moderne pratique le monde décrit de cette manière et, ainsi, il est placé dans un univers où symboliquement, à travers les théories de la connaissance, tous les éléments du monde sont de plus en plus séparés et rendus presque indépendants. Engagé dans une pratique de changement de son environnement, cet homme se rend compte qu'il ne peut le changer que morceau par morceau : il rencontre alors des

difficultés pour comprendre que ces petits fragments du monde sont tous liés entre eux. C'est à travers sa pratique qu'il découvre alors la force implacable de la totalité qu'il n'arrive pas à maîtriser et, désemparé, il la laisse agir en avouant ainsi son impuissance.

Le concept de totalité, très présent dans la théorie d'Horkheimer est peut-être l'un des plus importants de la philosophie allemande, l'objet des réflexions de Hegel, son grand idéologue. L'interrogation sur la totalité est visible dans toutes les réflexions sur la modernité. Selon cette approche, les efforts de rationalisation du monde engagés par les philosophes des Lumières lancent l'humanité sur le chemin qui l'éloigne de la perception contemplative et largement intuitive de la totalité, en réduisant les dimensions du monde à son aspect saisissable de l'extérieur et manipulable. Ainsi l'homme moderne perd de vue la notion de totalité à la fois celle qui s'applique au monde que celle qui le concerne en tant qu'un être. À partir de ce moment, la totalité fait peur, car elle ne se laisse pas facilement aborder par un exercice strictement intellectuel et scientifique qui procède par les découpages de la réalité objective.

Cette peur, cette angoisse et cette impuissance que l'homme ressent en découvrant la force implacable de la totalité, qui se manifeste devant lui dans la réalité objective du monde bien en dehors de l'espace scientifiquement représenté, et qui ne se laisse pas regarder en face, Horkheimer l'appelle : « la peur du midi. » Pour lui, elle est en partie responsable de l'irrationalité et l'absence de la morale dans des actions humaines collectives, accomplies au sein et par la masse. Cette dernière est en soi une forme sociale d'existence de la totalité humaine :

La peur panique de midi, moment où les hommes prenaient soudain conscience de la nature comme d'une totalité a trouvé son équivalent dans la panique prête à surgir à tout moment aujourd'hui : les hommes attendent que ce monde sans issue soit mis à feu par une totalité qu'ils constituent eux-mêmes et sur laquelle ils ne peuvent rien⁶.

Tout le long de son œuvre, Horkheimer tente de démontrer comment la rupture se dessine entre l'objectivation de la vision du monde réel qui se manifeste à travers les connaissances apportées par les sciences modernes et qui uniformise les structures ontologiques de l'être, et la *subjectivation* des valeurs qui ne relèvent plus d'aucune autorité morale. Une grande partie de sa philosophie est une tentative de recherche d'une solution à cette difficulté. L'approche de Marx lui sera d'un grand secours sans lui permettre de trouver une véritable solution.

5. M. Horkheimer, « Le concept d'*Aufklärung* », dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 30.

6. *Ibid.*, p. 45.

En 1935, Horkheimer écrit que «la vérité est enracinée dans la bonne pratique»⁷. Ainsi, dès le départ, la Théorie critique trouve le point de rencontre entre Emmanuel Kant et Karl Marx. Et puis en cheminant à travers Friedrich Nietzsche elle se révélera une des perspectives philosophiques les plus fructueuses pour une réflexion nouvelle sur la modernité.

Horkheimer s'attache à prouver qu'il n'y a pas de réponse aux problèmes de valeurs et de morale sans recours au concept de la praxis individuelle, mais même ce dernier lui semble insuffisant, car les formes de dominations – aliénation et réification, propres à une société moderne organisée en classes – s'appliquent à elle. Le philosophe observe, que dans une société marquée par une forte présence des forces de domination, le développement des connaissances rationnelles utilisées par les individus ne peut pas véritablement rationaliser les pratiques qu'ils engagent au cours de leur existence. De ce fait, dans la perspective d'un dépassement de l'absence de morale, le concept de praxis deviendra aussi fondamental que, plus tard, dans la philosophie d'Habermas qui le définira, tout d'abord, en tant que principe de travail et ensuite, en tant qu'agir communicationnel.

C'est à travers le travail et dans l'engagement pratique dans le monde réel que l'homme objectivise son existence et met en place la dialectique de la moralité envisagée déjà par Hegel⁸. Fidèle à la tradition marxiste Habermas considère que le travail en tant que médiateur, et à travers son évolution permanente, permet aux générations successives de réaliser à nouveau l'unité du sujet et de l'objet, tout en pratiquant les règles présumées par la théorie instrumentale de la connaissance⁹. En se réappropriant le concept marxiste de la praxis, Habermas, de manière plus radicale qu'Horkheimer, cherche donc à dépasser le dualisme ontologique supposé par une grande partie de la philosophie occidentale depuis Platon. L'homme n'est pas seulement capable d'agir, mais il est capable de comprendre le contexte de son action. La compréhension correspond à un acte préalable à la praxis et suppose un acte fondé sur la synthèse du savoir de production et du savoir de réflexion.

Ainsi, l'homme est capable de réaliser, bien au-delà d'une simple compréhension intellectuelle, l'existence de la réciprocité de la relation qui l'unit avec la nature et ainsi dépasser la perspective angoissante de la peur du midi. Il est alors capable de dépasser la distinction entre la dimension objective et subjective du monde, entre la diversité et l'unité et de retrouver la présence de la totalité¹⁰. Habermas, lui aussi, voit qu'«on ne peut pas reconnaître à un

sujet, sans réserve, les qualités d'un sujet responsable»¹¹. En même temps il pense que, pour l'humanité, il n'y a pas de véritable sortie «hors raison», ou «sans raison». La raison doit donc devenir capable de se transformer en raison communicationnelle et s'orienter toujours vers l'«autocritique accomplie méthodiquement et appliquée à la totalité du monde vécu»¹².

Les formes de domination et la métaphore du prisonnier

Horkheimer restait convaincu que dans le monde moderne marqué par la présence des multiples formes de domination, le développement de pratiques fondées sur la notion de raison instrumentale, va participer à la définition de la conception du sens de la vie humaine en l'exposant et en l'attachant seulement à la dimension extérieure de l'être.

Selon cette perspective, l'homme est ainsi définitivement inscrit dans une communauté où les individus, sujets individuels, perdent la possibilité de contrôler eux-mêmes leur destin. Horkheimer présente cette situation à travers la métaphore du prisonnier qui, pour accéder à sa liberté, pour s'émanciper, doit détruire sa prison. Ceci peut se faire tout d'abord par un effort de réflexion critique sur soi-même (d'où la nécessité de la psychanalyse) et par un effort de réflexion sur le monde, et ensuite par la confrontation avec la réalité. L'homme d'Horkheimer porte, quelque part en lui, la possibilité de développer la bonne pensée et la bonne action. Il est donc fondamentalement bon, mais il faut qu'il soit bien équipé pour accéder à cette bonté. La Théorie critique et la psychanalyse sont pour cet homme les outils d'émancipation de cette capacité à être bon.

Habermas, pour qui l'homme ne peut pas assumer sa responsabilité individuellement, tentera, pour sa part, de rationaliser le collectif. Il veut croire que la présence de la raison a conduit aux fondements

universalistes du droit et de la morale qui ont tout de même pris corps (d'une manière, certes distordue et imparfaite) dans les institutions des États constitutionnels, dans les modes de formation de la volonté démocratique et dans les modèles individualistes de formation de l'identité.¹³

La différence entre les deux approches est, sur ce point, très nette. Horkheimer croit qu'en participant à la vie collective, l'homme est en permanence confronté à l'irrationalité d'un ensemble social ; le potentiel de rationalité (res-

7. M. Horkheimer, *Spoleczna funkcja filozofii* (Fonction sociale de la philosophie), Warszawa, éd. PIW, 1987, p. 104.

8. J. Habermas, «L'idée d'une théorie de la connaissance comme théorie de la société», dans *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976, p. 90.

9. J. Habermas, *Métacritique de Hegel par Marx*, 1960, p. 68.

10. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 65.

11. J. Habermas, *Morale et Communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Flammarion, 1986, p. 66.

12. J. Habermas, «La raison communicationnelle : une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet», dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 355.

13. J. Habermas, «La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno», *ibid.*, p. 136.

ponsable) dont il est capable devient alors inapplicable. Selon lui, seul un être individuel peut être véritablement rationnel, le collectif reste toujours irrationnel. Ceci résulte d'un effet de masse impliquant, d'une part, une forte affectivité et, d'autre part, soumission à de multiples formes de domination. Ces dernières permettent de défendre les intérêts des classes dominantes. L'univers dans lequel évolue l'homme présent dans les analyses d'Horkheimer est ainsi inévitablement marqué par le processus de réification. Ici, Horkheimer établit un autre lien entre les préoccupations de Kant et celles de Marx.

La grande question qui découle des analyses que Horkheimer fait de la philosophie de Kant et de la théorie de Marx reste donc : comment et pourquoi l'homme moderne, capable d'un raisonnement rationnel, n'arrive-t-il pas à se saisir de sa liberté et construire un monde plus juste, un monde non-violent où la particularité d'un être qui réfléchit pourrait s'affirmer ?

Dans son texte sur le concept d'*Aufklärung*, il s'interroge sur les possibilités d'agir de l'homme placé au centre de l'univers et doté de la raison pour le seul principe d'action, quand cette raison qui devait effacer le mythe et permettre de réduire la peur de l'inconnu, se transforme en mythe lui-même et devient la « radicalisation de la terreur mythique »¹⁴. « La raison est plus totalitaire que n'importe quel système »¹⁵, écrit Horkheimer un peu plus loin dans le même texte. Ainsi la raison appliquée à la volonté de connaissance du monde transforme tout, même celui, qui la pratique, en abstraction. Tout progrès qui se fait dans le développement de l'état des connaissances s'accomplit au détriment de l'homme concret, qui agit dans le monde réel, mais qui souffre de son impuissance car il ne maîtrise pas les conditions dans lesquelles il agit. Cette réflexion est plus tard reprise par Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne*¹⁶. Hannah Arendt, inscrite dans la même tradition intellectuelle qu'on pourrait nommer « kantienne », observe avec son habituelle lucidité un manque cruel de morale universelle susceptible d'accompagner l'homme engagé dans l'exercice de transformation du monde de façon, comme le dit Horkheimer, à ce qu'une bonne pensée donne lieu à une bonne action. Mais avant que la bonne action s'engage il faut répondre à la question comment reconnaître la bonne pensée et quel principe fondateur fixe la notion du bien ?

Horkheimer constate que la raison qui se suffit à elle-même relègue le problème moral, liée à la question – quoi faire ? soit au niveau de l'individu étoilé (écartelé à travers ses pratiques permanentes d'adaptation et d'action instrumentale, où la question – quoi faire ? se transforme en question –

comment faire ?), soit en l'englobant dans la masse qui le domine et lui épargne ce genre de préoccupations en indiquant les chemins à suivre. Ainsi, souvent l'homme moderne est engagé dans l'action, notamment dans l'action collective, sans savoir si ce qu'il fait est bon.

À partir de l'analyse du statut de la raison dans la société moderne, Horkheimer va mettre en place son hypothèse selon laquelle ce n'est qu'en se libérant de la tutelle des forces dominantes que l'homme, qui est fondamentalement bon, peut se faire apparaître et réintégrer la morale dans le monde. Il n'est pas possible de citer ici les pages entières que Horkheimer et Theodor Adorno consacrent à l'étayage de cette proposition.

L'homme qui croit en la raison se laisse dominer par ceux qui la maîtrisent et utilisent pour lui proposer un schéma et une perspective de progrès, nous explique Horkheimer. Dans ce sens, la raison constitue un principe fondamental auquel se réfèrent toutes les notions qui interviennent dans la mise en place du contrat social sur la base duquel sont organisées toutes les démocraties occidentales :

Dans les temps modernes, la Raison a détaché les idées d'harmonie et de perfection de leur position hypostasiée dans un au-delà religieux, et les donne, sous forme de système, comme critères aux aspirations des hommes¹⁷.

Au fur et à mesure de la lecture de ses travaux, nous comprenons que, pour Horkheimer, dont la Théorie critique constitue un instrument principal, c'est seulement à travers l'attitude critique, voire autocritique que l'homme est capable de se rendre compte que :

– Idées de liberté, d'égalité et de justice ne sont présentes qu'en tant que principes idéologiques, voire mythiques de domination et restent en opposition avec la réalité ;

– la Théorie critique explique cet état de fait et rend possible son dépassement, par le principe de l'action qui permet de faire réapparaître la raison et la morale dans le monde et de transformer les mythes en réalité.

Au fond de la théorie de Max Horkheimer, nous trouvons toujours la même interrogation sur la condition d'existence et d'action de l'homme concret qui, nous semble-t-il, est un Allemand. La masse dans laquelle il est englouti, est ainsi la masse mythique, mise à jour et mise en action par les nazis¹⁸. Nous pouvons avoir l'impression, que tout au long de son œuvre, Horkheimer cherche à expliquer ce qui est arrivé à ses compatriotes quand ils ont perdu, dans les années 1930, la capacité à évaluer le bien et le mal, à manifester leur engagement responsable dans le monde et à agir en fonc-

14. T.W. Adorno et M. Horkheimer, « Le Concept d'*Aufklärung* », *op. cit.*, p. 33.

15. *Ibid.* p. 41.

16. H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.

17. M. Horkheimer, « Juliette, ou raison et morale », dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, *op. cit.*, p. 99.

18. Voir l'analyse de E. Cassire, *Le Mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993.

tion du bien. Il tente alors de nous démontrer, et sans doute à se démontrer lui-même, que ce qui se passait en Allemagne était inévitable, qu'il s'agissait d'un cours de l'histoire de l'Occident moderne, qui s'affirmait depuis l'époque des Lumières.

Nietzsche, avec le radicalisme qui caractérise ces dernières œuvres, écrivait dans *Ecce homo* sur les Allemands :

Depuis quatre siècles, ils [les Allemands] sont responsables de tous les grands crimes contre la civilisation. Et c'est toujours pour la même raison ; à cause de cette lâcheté foncière en face de la réalité, qui est aussi lâcheté devant la vérité, à cause de ce manque de sincérité qui est devenu chez eux un instinct, à cause de leur « idéalisme »¹⁹.

Contrairement à Nietzsche, Horkheimer, se refuse, à croire que dans leur capacité de manipulation du mal l'Allemagne et les Allemands, ses compatriotes, ses collègues puissent représenter une particularité, une exception historique :

Dans toute l'histoire, jusqu'à nos jours, et même dans les époques qui, replacées dans un contexte général, sont apparues comme des périodes de progrès, on a exigé de la majorité des hommes un nombre immense de renoncements. On leur enseignait par tous les moyens, par la force ou la persuasion, à se discipliner, à vivre en harmonie les uns avec les autres et à supporter les gens au pouvoir. Les individus étaient domptés²⁰.

Ses analyses tentent d'expliquer que la présence de plus en plus manifeste de la raison instrumentale dans le monde occidental conduisait inévitablement à Auschwitz. À travers sa démonstration, la théorie d'Horkheimer révèle son universalité et devient un moyen qui nous permet d'appréhender non seulement l'histoire des sociétés occidentales modernes et de l'homme occidental, mais aussi celles, où le même modèle fut imposé à travers le colonialisme et le néocolonialisme, comme ceci fut le cas, récemment, au Rwanda.

Les références à un contexte historique particulier et son utilisation en tant qu'exemple, ou une sorte de point d'arrivée de la modernité, sont très visibles et clairement exposées dans tous les travaux d'Horkheimer et notamment dans les multiples reprises de la métaphore du prisonnier. Cette vision est particulièrement claire dans le texte « Juliette, ou raison et morale », que comporte *La Dialectique de la raison*, écrit, ou dicté par lui et Adorno, à la femme de ce dernier, dans les années 1940, aux États-Unis.

Durant cet exil américain, ils écrivent :

19. F. Nietzsche, *Ecce homo*, Paris, 10/18, 1997, p. 134-135.

20. M. Horkheimer, « Égoïsme et émancipation », dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 150.

Soustrait au contrôle de sa propre classe qui tenait l'homme d'affaires du 19^e siècle dans le respect kantien et l'amour réciproque, le fascisme qui, par une discipline de fer, épargne à ses peuples les sentiments moraux, n'a plus besoin d'observer aucune discipline²¹.

Ce qu'Habermas prend pour une prédilection d'Horkheimer pour la part obscure de la littérature bourgeoise (référence au fait que le texte de *Juliette*, est une sorte de long commentaire d'une œuvre du marquis de Sade²²) est ici, une tentative entreprise par Horkheimer et Adorno de compréhension d'une époque obscure, une tentative qui ne veut pas se limiter à une explication superficielle et opportuniste de leur temps et leur pays d'origine.

Non sans raison, Habermas écrit que la philosophie d'Horkheimer et Adorno, correspond à une volonté « d'instruire la raison sur elle-même », que leur critique de la raison « s'émancipe de ses propres fondements »²³. Ceci correspond, selon lui, à « ce que Benjamin avait appelé l'espoir des désespérés » et il ajoute qu'un « tel état d'esprit, une telle attitude ne sont plus des nôtres »²⁴. Nous pouvons lui rétorquer que notre époque se vante (sans avoir de véritables preuves) d'avoir surmonté les limites du système autoritaire, lequel a mis en place à la fois Auschwitz et le goulag ; et pourtant, nous sommes toujours hantés par les anciens démons et par une possible, parfois même réelle, reproductibilité de ces crimes.

En avril 1968, dans l'introduction de l'édition de *Théorie traditionnelle et Théorie Critique*, bien des années après l'avoir écrit, Max Horkheimer affirme toujours, en restant fidèle à ces propos des années 1930, que l'évolution sociale nous mène vers la perte successive de la responsabilité individuelle. Il écrit :

Notre époque tente de liquider tout ce qui faisait l'autonomie, même relative, de l'individu. [...] Le mouvement de la société se fait d'ordinaire de telle façon que l'expansion des uns est payée par l'amoindrissement des autres²⁵.

Dans ce texte comme trente ans auparavant, Horkheimer cherche à placer chaque homme face à sa liberté et sa responsabilité, face à cette nécessité absolue de les réinvestir et de les utiliser pour s'opposer à la terreur de la conception bureaucratique et mécaniste du monde.

Il est intéressant d'observer que toute la philosophie d'Horkheimer suppose une très grande foi en l'homme, en sa capacité d'être responsable et en

21. M. Horkheimer, « Juliette, ou raison et morale », dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, op. cit., p. 97.

22. J. Habermas, « La complicité entre mythe et lumière : Horkheimer et Adorno », dans *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 128.

23. *Ibid.*, p. 140.

24. *Ibid.*, p. 128 et 129.

25. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974, p. 10.

sa capacité de transformer le monde. Horkheimer semble partager l'idéal d'un homme grand, bon et digne, présent dans les écrits des grands philosophes occidentaux dès 17^e siècle, l'idéal qui fait tant peur à Nietzsche. Horkheimer partage un idéal de l'homme qu'il décrit lui-même comme

l'apologie de l'homme créateur de son destin. La dignité de l'homme, c'est son pouvoir de se déterminer lui-même, indépendamment des forces aveugles de la nature, en lui-même ou en dehors de lui-même, c'est sa capacité d'agir.²⁶

En même temps, il observe, que cet idéal est utilisé en tant que concept abstrait, comme un principe de domination qui s'applique à l'homme réel. Les forces de domination, présentes dans chaque société, utilisent cet idéal et il devient « un humanisme à l'usage de la masse et celui-ci est une Réforme pour une petite élite »²⁷. Or, Horkheimer pense que tout homme est bon et il aspire seulement au bonheur et cherche dans sa vie des moments de plaisir que les discours d'affirmation des intérêts communs bannissent.

La lutte contre l'égoïsme dépasse les simples pulsions individuelles ; elle a trait à la vie affective dans son ensemble et se porte en dernier lieu contre le plaisir libre, non encore rationalisé, c'est-à-dire qui ne se justifie pas moralement. L'affirmation de la nocivité du plaisir ne joue qu'un rôle accessoire dans les argumentations. L'homme tel qu'il doit être, le modèle sur lequel se fonde toute anthropologie bourgeoise a un rapport étroitement déterminé avec le plaisir, il tend à des « valeurs supérieures »²⁸.

Dans ces conditions même l'amour devient impossible, car « tous établissent avec leur prochain cette relation rationnelle, calculatrice, considérée depuis longtemps comme une antique sagesse »²⁹.

Libérer l'homme de la propagande morale des classes dominantes, tel est l'objet de la Théorie critique envisagée par Horkheimer. Selon lui, il faut qu'elle mette à jour et qu'elle se définisse elle-même en tant qu'outil d'émancipation et de responsabilité de l'homme. La Théorie critique doit transformer l'idéal de l'homme bon en l'homme réel et bon.

Sur ce point, la vision d'Horkheimer, nous l'avons déjà dit, est fondamentalement pessimiste, d'un pessimisme métaphysique. Il voit l'évolution du monde en terme de terreur, d'une rationalisation forcée. Chaque fois qu'Horkheimer s'interroge sur le manque de liberté il interpelle le statut de la connaissance dans le monde moderne, son caractère idéologique qui finit par imposer l'ordre social qui protège les intérêts de certains. C'est là, que la

Théorie critique peut, selon Horkheimer, devenir non seulement un outil qui permet à l'individu de sortir de la masse mais aussi de s'opposer à toutes les formes de domination arbitraire et devenir un principe d'auto-analyse. Remarquons ici que les deux philosophes, Horkheimer et Habermas, accordent une place très importante à la psychanalyse, voyant en elle une science qui apporte les techniques d'autoréflexion utilisables par chaque individu, pour pouvoir accéder à la liberté de la raison qui ne se limite pas à elle-même. Habermas pourtant est conscient que

la compréhension de soi ne suffit pas pour permettre à la société d'agir sur elle-même ; il faudrait pour cela qu'il existe un régulateur central, capable de recueillir et de mettre en œuvre le savoir et les impulsions qui émanent de l'espace public.³⁰

Il faut donc changer à la fois l'acteur et le système. Ce dernier, doit trouver une force et une pratique de régulation qui permettra une domestication sociale du système économique capitaliste car, et ici Habermas est complètement d'accord avec Horkheimer, « l'argent et le pouvoir ne peuvent acheter – ni obtenir par la force – ni la solidarité ni le sens »³¹. Pour cette raison, il voit une nécessité de changer le système social et politique et, en particulier, l'organisation de l'État moderne. En 1985, il écrit à cet égard :

Le résultat du processus de désenchantement est un nouvel état d'esprit dans lequel le projet de l'État social entre pour ainsi dire dans une phase réflexive et s'oriente vers une domestication, non seulement de l'économie capitaliste, mais encore de l'État lui-même³².

Cinquante ans plus tôt, dans le texte qui porte un sous-titre *Contribution à l'anthropologie de l'âge bourgeois*, Horkheimer affirme :

Dans les États totalitaires du monde actuel, où toute vie intellectuelle n'a d'autre orientation que la direction de masses, les éléments progressistes et humanistes de la morale sont consciemment rejetés et les fins individuelles déclarées nulles ou non avenues, en face de tout ce que les gouvernements respectifs désignent comme but d'intérêt général³³.

La conception dialectique de l'homme pratiquée par Horkheimer s'affirme dans sa conviction que les limites de la liberté viennent à la fois de l'extérieur et de l'intérieur de l'homme. Seul l'homme qui pratique à l'encontre de son environnement, mais aussi à son propre égard, la Théorie critique, est capable d'une attitude responsable.

26. M. Horkheimer, *Égoïsme et émancipation*, op. cit., p. 210.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.* p. 151.

29. M. Horkheimer, « Juliette, ou raison et morale », dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, op. cit. p. 119.

30. J. Habermas, « Le contenu normatif de la modernité », dans *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 426.

31. *Ibid.*, p. 429.

32. *Ibid.*, p. 429.

33. M. Horkheimer, *Égoïsme et émancipation*, op. cit., p. 148.

Ce qui nous semble aujourd'hui insupportable, dans la condition de l'homme responsable, envisagé par Horkheimer, c'est sa solitude, une sorte d'accomplissement du destin de l'homme inscrit dans la société individualiste aux multiples formes de dominations. Cet homme, doit être capable d'assumer cette solitude et de l'utiliser en tant que liberté à travers de multiples actions de réflexion et d'autoréflexion qui le mènent vers une pratique sociale plus juste.

La dépendance subie par l'homme, supposée par la théorie de Horkheimer, reste en lien direct avec l'avènement des masses et du peuple en tant qu'auteur de l'histoire. Le peuple, disait-il, est manipulé, et évolue dans la terreur vers le despotisme. Bien qu'Horkheimer fasse un constat très pessimiste sur la condition de l'homme des années 1930, en 1968, il affirme encore que

le droit et le devoir de tout homme qui pense est de juger le monde que l'on est convenu d'appeler libre selon ses propres critères ; d'adopter à son égard une attitude critique et cependant de prendre parti pour les idées dont il se réclame, et de le défendre contre tous les fascismes – hitlérien, stalinien ou autres.³⁴

C'est dans cette volonté de doter l'homme d'un outil de réflexion lui permettant d'accéder à sa liberté qui lui est accordée formellement, qu'il tente de dépasser le pessimisme de ces constats et attend une dimension universelle du concept de l'homme conçu par et dans la civilisation occidentale. Pour sortir l'homme de sa dépendance Horkheimer envisage de le faire sortir de la masse, d'abolir les formes de domination normalisantes, qui s'appliquent à lui. L'homme d'Horkheimer est définitivement marqué par le complexe du prisonnier, et pour se libérer il doit défoncer les murs de la prison.

Les analyses de Horkheimer suggèrent que l'individu est absorbé, englouti dans la masse, sans que sa volonté d'y appartenir puisse se manifester. Le philosophe a toujours devant ses yeux les foules allemandes, torches à la main, scandant : « Heil ». La masse, qu'il décrit est la masse mythique, « la masse de fuite produite par la menace », pour reprendre les propos d'Élias Canetti³⁵. Horkheimer n'envisage jamais que l'homme des débuts de la modernité, confronté pour la première fois avec la possibilité d'affirmer sa liberté et son indépendance en développant sa propre rationalité, n'est pas encore prêt à aller jusqu'au bout de cet exercice. L'appartenance à une masse (nation, classe, parti politique) n'est-elle pas une solution de facilité, un réflexe de survie de la part de l'homme qui fuit sa responsabilité ? S'agit-il d'un prisonnier volontaire, conscient de ses limites, que Horkheimer veut libérer, par la force de la Théorie critique de sa cellule protectrice, à qui la masse est la prison ?

Le partage du monde vécu, la perspective de l'homme responsable

Dans les travaux d'Habermas les problèmes posés par Horkheimer ont pris une dimension différente, car Habermas se demande comment l'homme peut utiliser ses connaissances et sa liberté individuelle pour se maintenir à l'intérieur d'une collectivité capable de pratiquer la raison et de mettre en place un cadre légal et moral nécessaire pour l'existence collective.

Habermas prend à son compte une partie de la critique que Horkheimer adresse aux sciences positivistes qui mettent en place une épistémologie qui impose une conception objectiviste du monde³⁶. Pour lui aussi, elle est en soi une illusion d'objectivisme et elle fonde l'intérêt de la connaissance sur l'ordre technique et instrumental. C'est à travers ces analyses des pré-supposés épistémologiques qu'Habermas découvre, ou plutôt emprunte à Marx, l'importance du travail (lieu d'application d'un savoir) et puis, démontre l'importance du langage (pratique de communication finalisée par la compréhension) en tant que principe médiateur entre le monde objectif et la subjectivité de l'individu qui le pratique toujours dans la société :

Parce que l'environnement naturel se constitue, comme « nature objective pour nous », uniquement par la médiation de la nature subjective de l'homme au moyen des processus du travail social, le travail n'est pas seulement une catégorie anthropologiquement fondamentale, mais en même temps une catégorie de la théorie de la connaissance³⁷.

Nous savons que pour Habermas la liberté de l'homme moderne peut s'enraciner seulement dans le monde vécu à la fois individuel, social et partagé.

Les premières approches de cette conception ont été élaborées par les philosophes allemands à partir de Hegel et par les jeunes hégéliens, avec leur idée de poids de l'existence, puis chez Feuerbach, sous forme d'existence sensible dénommée existence historique par Søren A. Kierkegaard. À travers elle une médiation entre réflexion et action s'opère³⁸. Et enfin Edmond Husserl conceptualise la notion du monde de la vie quotidienne (*Lebenswelt*). Dans la perspective philosophique d'Habermas, un monde vécu ressemble davantage à un système de connaissances culturelles et intersubjectives. Il est utilisé par tous, mais il reste absent en termes de conscience

36. J.-R. Ladmiral écrit, dans sa préface à *Connaissance et intérêt*, op. cit. : « Comme l'avait fait Max Horkheimer, et l'École de Francfort en général, J. Habermas donne un sens extrêmement lâche au terme de "positivisme", qui devient ainsi synonyme de "scientisme". » Il est vrai que la conception du positivisme à laquelle se réfèrent Horkheimer et Habermas reste assez générale et correspond davantage aux principes épistémologiques pratiqués par ces sciences.

37. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 60.

38. J. Habermas, *Trois perspectives : les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche*, 1976, p. 64.

34. *Ibid.* p. 11.

35. É. Canetti, *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966, p. 53.

active. Il se manifeste véritablement, seulement à travers l'agir communicationnel et non dans l'analyse phénoménologique, supposée par certains philosophes (allusion à la philosophie de Husserl). Habermas pense que la nature de ce monde reste toujours cachée.

Ainsi, pour Habermas héritier de Max Weber, dont la théorie de l'action constitue le point de départ pour la théorie de l'agir communicationnel, la rationalité de l'homme moderne ne pose aucun doute. Le problème est de l'accompagner en utilisant le principe de la morale qui peut s'établir à travers le consensus social obtenu grâce à l'activité d'intercompréhension.

La conception de l'homme présente tout au long de ces travaux, diffère de celle d'Horkheimer. Le réalisme d'Habermas s'oppose ici à l'idéalisme d'Horkheimer. L'homme peut introduire la raison dans le monde uniquement si le système le permet, sa liberté ne peut jamais être aussi radicale que celle envisagée par Horkheimer. Il nous semble que sur ce dernier point, Habermas est plus proche de la perspective de Hannah Arendt, lorsqu'elle affirme : « Si les hommes veulent être libres, c'est précisément à la souveraineté qu'ils doivent renoncer. »³⁹ Cette vision fut déjà celle de Hegel pour qui la liberté correspondait davantage à la conscience de ses propres limites.

Nous avons vu que pour Habermas, dans la tradition philosophique affirmée par Kant dans la *Critique de la raison pratique*, l'homme est toujours face à quelqu'un, dans une situation qui implique la présence d'autrui. C'est seulement engagé dans la pratique collective que l'homme accède à la liberté de se montrer responsable, construit son identité et négocie les contours du monde social, du monde d'intercompréhension, dans lequel il peut fixer des lois et des principes moraux. L'inscription de l'homme dans une communauté se fait à travers le partage du monde vécu, et celui-ci est toujours social. Il s'agit d'un espace de rencontre entre le monde objectif et le monde subjectif. Entre les deux, un principe à la manière de l'impératif catégorique de Kant s'établit, il s'agit d'un principe – passerelle – le principe médiateur

dont l'objet serait de permettre le consensus, [qui] doit, par conséquent, garantir le fait que les normes qui sont acceptables, comme valides, sont celles et seulement celles qui expriment une volonté générale [...] qui convient à la « loi universelle ».⁴⁰

Toute la conception d'Habermas suppose donc que les individus :

- sont de fait, inclus dans un système d'interrelations dont ils ne peuvent pas sortir ;
- sont capables d'agir en fonction de leurs connaissances et leurs objectifs ;
- communiquent entre eux et maîtrisent les règles d'intercompréhension.

39. H. Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, p. 214.

40. J. Habermas, *Morale et Communication*, op. cit. p. 84.

L'homme d'Habermas, comme celui d'Horkheimer, est capable de bonnes actions, mais il faut que le système fournisse un cadre, notamment quand il s'agit de l'État :

Il faut [...] que les impulsions venues du monde vécu puissent influencer sur l'autorégulation des systèmes fonctionnels. [...] Cela suppose une nouvelle séparation des pouvoirs dans la dimension de l'intégration sociale. La force d'intégration sociale inhérente à la solidarité devrait pouvoir s'affirmer à l'encontre de la force d'intégration systémique déployée par les média de régulation que sont l'argent et le pouvoir.⁴¹

La métaphore du prisonnier, si présente dans l'ensemble des travaux d'Horkheimer est aussi supposée par Habermas ; pour ce dernier l'homme, en termes existentiels, est définitivement inscrit dans la communauté et il ne peut en sortir qu'au prix du suicide ou de la démence⁴². Selon lui ni la « robinsonnade », ni la volonté de « quitter le navire », ne permettent de « sortir de toute pratique communicationnelle quotidienne »⁴³. Il n'y a pas de sortie de la prison de notre civilisation et de notre tradition. Il faut se saisir d'elles et construire un monde partagé en le dotant d'un consensus valable pour tous. Or, ceci peut se faire uniquement si nous nous engageons dans une pratique d'intercompréhension :

Les structures symboliques de tout monde vécu se reproduisent dans la forme de la tradition culturelle, de l'intégration sociale et de la socialisation et [...] ces processus ne peuvent s'accomplir que par le canal de l'activité communicationnelle. [...] Les individus eux-mêmes ne peuvent acquérir et affirmer leur identité que parce qu'ils s'approprient des traditions, et font partie de groupes sociaux et participent à des interactions socialisatrices, le choix entre activité communicationnelle et activité stratégique [liée à l'utilisation de la raison instrumentale] n'est possible que dans un sens abstrait ; [...] Ils n'ont pas la possibilité de sortir de manière durable des contextes d'activité orientée vers l'intercompréhension.⁴⁴

Dans le même texte consacré au contenu normatif de la modernité, Habermas affirme que le retrait est à la longue autodestructeur. Ainsi, la raison communicationnelle permet de surmonter les difficultés introduites dans le monde par l'excès de la raison instrumentale et de réintroduire la raison « responsable », en mettant en place la synthèse des mondes, objectifs et subjectifs, le monde vécu.

41. J. Habermas, « Le contenu normatif de la modernité », dans *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit., p. 430.

42. *Ibid.*, p. 121.

43. *Ibid.*, p. 122.

44. *Ibid.*, p. 124.

Voilà, nous sommes en face de l'opposition fondamentale entre la théorie d'Horkheimer et celle d'Habermas. L'un cherche à apprendre à l'homme comment détruire les murs de sa prison, l'autre multiplie les efforts pour nous démontrer comment transformer la communauté de prison en une véritable démocratie et lui donner une forme de la république universelle qu'il différencie de la forme de l'État démocratique actuel et, en particulier, de l'État national.

Cette approche présente dans les nombreux textes d'Habermas, est déjà parfaitement expliquée dans *Connaissance et intérêt*, publié bien avant l'apparition de la *Théorie de l'agir communicationnel*, où il explique, en se référant entre autre à Wilhelm Dilthey, dans quelle mesure l'acte de langage objectivise les mondes subjectifs des acteurs qui se parlent :

Le langage est le fondement de l'intersubjectivité et chaque personne doit avoir pris pied sur lui avant de pouvoir s'objectiver dans sa première manifestation vitale – que ce soit en paroles, attitude ou en actions. [...] Le langage est le milieu dans lequel des significations sont partagées non seulement au sens cognitif, mais dans un sens plus large embrassant aussi des aspects affectif et normatif⁴⁵.

Par sa capacité d'introduire la réflexivité abstraite au niveau de l'exercice pratique, le langage accomplit une fonction d'intercompréhension qui est une condition nécessaire de survie de l'homme individuel et de la collectivité :

Lorsque ces courants de communication s'interrompent et que l'intersubjectivité de la compréhension entre les individus se fige ou se disloque, une des conditions de la survie est détruite, qui est aussi élémentaire que la condition complémentaire du succès de l'activité instrumentale : à savoir la possibilité d'un accord sans contrainte et d'une reconnaissance exempte de violence⁴⁶.

Habermas place la source de renouvellement possible et nécessaire de toute société au niveau direct de communication entre les individus. Nous comprenons alors pourquoi le problème fondamental de notre temps reste le problème de l'exclusion des groupes sociaux de l'espace politique, de l'espace de communication. Leurs possibilités d'expression, susceptibles de les mener vers les pratiques d'intercompréhension sont réduites à tel point que, seule la violence (comme celle qui est pratiquée par certains jeunes « parqués » dans leurs cités), est accessible à eux en tant que moyen d'affirmation d'existence sociale.

45. J. Habermas, « L'autoréflexion des sciences morales : la critique historique du sens », dans *Connaissance et intérêt*, op. cit. p. 191.

46. J. Habermas, « L'autoréflexion des sciences morales : la critique historique du sens », *ibid.*, p. 210.

Dans la théorie d'Habermas, de manière générale, l'homme nous paraît, pour ainsi dire, plus déconnecté du contexte national particulier, bien qu'il reste occidental. Néanmoins, son approche l'oriente plus vers une autre forme d'universalité, en l'attachant à un minimum de structure sociale, fondé sur le partage de la même tradition dans laquelle il doit survivre.

Une nouvelle question se pose alors : qui définit les contours, les contenus et le sens de la tradition, qui décide que tel ou tel concept ou événement constituent « un point mineur sans importance », et que d'autres méritent une commémoration permanente ? Cet aspect de la théorie d'Habermas pose un véritable problème, notamment, si nous voulons nous saisir de manière constructive de ses conceptions de la pluriculturalité et de l'intercompréhension, qui supposent une validité objective des actes de langage. Auschwitz fut-il seulement un accident de l'histoire comme le veulent certains, et nous pouvons l'oublier ; ou, au contraire résulte-t-il de la logique fondamentale d'évolution du monde occidental, que nous ne devons jamais rappeler aux générations suivantes, comme le veut Horkheimer ? Sans répondre consensuelle et définitive à cette question, aucune construction d'une démocratie de demain n'est possible, car nous n'aurons toujours pas des points d'appui incontestables pour la morale universelle de l'humanité. Pour se révéler une perspective réaliste, le concept d'agir communicationnel doit apporter des réponses à ce genre de questions.

Quarante ans après la première édition de la *Théorie critique* d'Horkheimer et Adorno, Habermas, en reprenant le même sujet tente de démontrer que nous pouvons transformer la raison en un fait positif et ainsi construire un monde nouveau, un monde d'intercompréhension mutuelle, qui engagera tout homme à participer à la construction de l'espace républicain et à la mise en place d'une véritable démocratie. Habermas rappelle aussi qu'« une morale sécularisée indépendante des hypothèses de la métaphysique et de la religion a échoué »⁴⁷, et il reprend une partie des thèses d'Horkheimer sur la raison instrumentale, la raison calculatrice qui s'engage toujours pour se justifier. Mais de manière générale, Habermas cherche une issue positive à cette situation. Il pense que la véritable question que tout homme doit se poser est que « dois-je faire ? » et non « comment dois-je faire ? » Car cette dernière question correspond à un état pathologique de conscience des sociétés modernes fondées autour de la conception de la raison instrumentale.

Dans ses derniers travaux, Habermas analyse les conditions dans lesquels l'homme peut reconquérir sa liberté et répondre à la question : que dois-je faire ? et ainsi donner un sens pluriel à sa vie. Habermas va démontrer, entre autre, que l'adoption du principe universel des droits de l'homme favorise la

47. J. Habermas, *Morale et communication*, op. cit., p. 63.

mise place de conditions d'intercommunicabilité constructive où le principe de la morale universelle peut s'affirmer⁴⁸, non en tant que principe appliqué, mais en tant que principe élaboré ensemble. Selon lui, en suivant l'idée exprimée par Kant, le concept universel des droits de l'homme a le statut d'un concept médiateur qui permet de dépasser les limites de la légitimité accordée au droit de l'individu concret et au droit dont dispose l'État moderne qui peut utiliser la violence comme force légitime. Il amorce le principe des droits de l'homme et la mise en place de la communauté des hommes, en tant que citoyens constructeurs égaux du monde, que nous pouvons qualifier d'un esprit de postmodernité optimiste.

Et même si Habermas voit bien que toutes les conditions nécessaires ne sont toujours pas réunies pour garantir une application pratique de ce concept, il veut voir en lui un espoir de retrouver un ordre moral de l'humanité, laquelle pourrait s'affirmer sous la forme de l'universalité abstraite et pacifique, juridiquement fondée et pratiquée en termes politiques. Cette vision pousse Habermas, une fois encore, à insister sur le fait que la liberté et le respect des droits de l'homme ne peuvent pas se manifester en dehors de l'espace civique, en dehors de l'espace d'intercommunicabilité. Platon savait déjà que, à la différence d'un animal, l'homme ne peut s'affirmer en tant que tel, que dans la cité et en participant à la vie politique.

Ainsi Habermas écrit : « L'autonomie privée des citoyens égaux en droits ne peut être assurée, qu'en activant leur autonomie civique. »⁴⁹ Or, l'espace civique est toujours collectif,

car les droits civiques, en premier lieu les droits de participation et d'expression politique, sont des libertés positives. Ils ne garantissent pas l'absence de toute contrainte extérieure, mais la participation à une pratique commune sans l'exercice de laquelle les citoyens ne peuvent pas se transformer en ce qu'ils souhaitent être : les sujets politiquement responsables d'une communauté de sujets libres et égaux.⁵⁰

Là où hanté par les temps obscurs des années 1930, Horkheimer se montre pessimiste, Habermas, citoyen du monde libéré du fascisme et du communisme dans leurs formes extrêmes, affirme une attitude plus constructive. L'un cherche à libérer l'homme et lui donner la possibilité d'engager une véritable vie individuelle, l'autre, le voit « au pluriel », et cherche à lui apprendre à s'auto-limiter. Le processus d'émancipation envisagé et souhaité par Horkheimer, se transforme dans la théorie d'Habermas en processus de renon-

ciation à travers laquelle l'homme abandonne sa prétention à dominer l'autre et cherche à établir avec lui un lien d'intercompréhension.

En conclusion faisons un lien entre les préoccupations de notre temps qui sont à l'origine de ce texte. La morale dont on manque cruellement depuis le début de la modernité ne peut être qu'universelle et s'appliquer à l'humanité entière. Elle ne peut pas exclure de nos préoccupations la souffrance des victimes marginalisées par les systèmes vainqueurs. Hier encore, nous avons eu à défendre les Kosovars, aujourd'hui il s'agit des Serbes. Eux aussi font partie de notre monde. L'humanité, nous dit Habermas, et il est difficile de ne pas partager son point de vue, ne peut exister qu'en tant que république des hommes libres, responsables et égaux en termes de chances, et à travers l'acceptation de la différence des formes culturelles de leur existence, garanties par la loi⁵¹. L'affirmation des droits des minorités qui a fait l'objet d'analyse d'Horkheimer il y a déjà plus de cinquante ans, quel que soit le principe de leur reconnaissance, permet à Habermas d'envisager la sortie possible du système de domination normative appliqué aux masses (sous forme de nations). Sa perspective républicaine constitue une des réponses les plus constructives aux questions posées par les fondateurs de la Théorie critique. Elles continuent à se poser à nous.

Habermas nous démontre qu'à l'ombre de Prométhée, l'humanité n'a pas d'autre choix que de réaliser l'idéal de progrès, en s'appuyant sur la pratique commune de l'agir communicationnel. Pour Habermas, la notion de progrès ne suppose pas autre chose que ce progrès dans le respect de tout homme, quelle que soit son origine et sa manière d'être. Ce progrès peut s'accomplir uniquement si l'homme s'inscrit de façon volontaire et consciente dans la pratique d'intercompréhension, à travers laquelle le consensus sur les conditions de coexistence sociale peut s'élaborer en termes de réponse positive et systémique.

À qui s'adresse le message d'Habermas ? Qui doit mettre en place la société fondée sur l'agir communicationnel ? La réponse du philosophe est : chacun d'entre nous, mais qui dit « chacun » dit également « personne ». Voilà la grande contradiction de la proposition d'Habermas. La contradiction de la société dans laquelle les aspirations à la liberté des uns, ne riment toujours pas davantage, avec le respect des autres. La prophétie d'Horkheimer tient toujours.

48. J. Habermas, *La Paix perpétuelle*, op. cit. p. 192-194. 49. *Ibid.*, p. 213.

49. *Ibid.*, p. 213.

50. J. Habermas, « Qu'est-ce que la politique délibérative ? », dans *L'Intégration républicaine*, op. cit., p. 261.

51. J. Habermas, « Les Droits de l'homme, À l'échelle mondiale et au niveau de l'État », *ibid.*, p. 206-207.

LA PSYCHANALYSE SAISIE PAR L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Généalogie d'une réception*

Paul-Laurent ASSOUN

Comment l'École de Francfort a-t-elle accusé réception de la psychanalyse ? Cette simple question, bien légitime et élémentaire, semble minée par une triple incertitude, liée à son triple présupposé :

- que le label « École de Francfort » soit fixé ;
- que l'on sache *de quelle* « psychanalyse » il s'agit ;
- enfin, que la notion de « réception » soit acceptée et circonscrite.

L'entre-deux de la psychanalyse et de l'École de Francfort

Or, comme on le sait, la notion d'École de Francfort est par définition labile, pouvant caractériser, conformément à notre reconstitution¹ :

- Le label d'un événement : la création de l'Institut de recherche sociale de Francfort ;
- un projet scientifique de « philosophie sociale » ;
- une démarche résumée dans l'expression « Théorie critique » ;
- un courant à la fois continu et discontinu alimentant la pensée contemporaine.

Cette École de « philosophie sociale » trouve son identité théorique en 1931, lors de la réorganisation par Max Horkheimer de l'Institut de recherche socia-

* La présente contribution s'inscrit dans un horizon de questionnement qui a trouvé sa retombée notamment dans deux ouvrages auxquels nous renvoyons : P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987 ; *Freud et les sciences sociales, Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin, 1993.

1. Sur ce point, voir M. Jay, *L'Imagination dialectique* et notre introduction, « Qu'est-ce que l'École de Francfort ? », dans P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, *op. cit.* p. 3-19.

le, créé en 1923 et, au-delà de la *diaspora* imposée par les séismes historiques, maintiendra son « identité négative », de Genève à Paris, de New York à... Francfort, où elle se trouve rétablie après la seconde guerre mondiale.

Sous le terme de psychanalyse, on peut recenser en quelque sorte au moins les trois éléments que son créateur y plaçait : soit une méthode d'investigation de processus psychiques inaccessibles autrement – inconscients –, un mode de traitement des troubles névrotiques et une série de conceptions psychologiques qui s'élèvent, avec le temps, au statut de « discipline » scientifique². Celle-ci contient aussi bien une potentialité de « révolution anthropologique », manifeste dans ce que l'on appelle « psychanalyse appliquée » – terme qui, en son ambiguïté même, manifeste la portée d'un savoir du social³. Point de passage précisément avec la *Sozialforschung* ou recherche sur les fondements du lien social.

La réception et son inconscient

Enfin, à supposer que les deux éléments en interaction aient été définis, reste à s'interroger sur la notion de réception⁴.

La réception est au sens propre l'action de recevoir quelque chose, voire quelqu'un, de l'accueillir. Notion en un sens contradictoire, puisque recevoir revient à subir, à éprouver, à laisser entrer – ce qui place celui qui « accuse réception » en position d'ouverture passive, de « réceptacle », tandis que, saisie comme « acte », la réception implique d'entrer en possession de cela même qui est donné, offert, envoyé ou transmis – ce que vient fixer l'apophtegme goethéen prisé par Sigmund Freud, de devoir s'approprier pour soi de ce dont on a hérité. De ce dernier point de vue, ce qui est « reçu » est relu et transformé, voire « réécrit ».

Dans l'ordre des idées, la réception peut donc avoir lieu sans que nécessairement l'« envoyeur », l'« émetteur » ou « donneur » ait fait *acte de transmission* exprès à destination du « récepteur ». Le receveur peut avoir à faire *acte de réception*, en dépit de toute habilitation ou légitimation de la transmission. La réception est en ce sens appropriation d'un « bien » qui se trouve d'une certaine façon dérobé.

La réception de la psychanalyse par l'École de Francfort peut, comme on le verra, illustrer exemplairement un tel processus.

D'une part, cela pose la question générale, trop souvent éludée par ce que l'on désigne comme « histoire de la psychanalyse », de la réception singulière du savoir de l'inconscient : comment accuser réception de ce savoir et

de cette praxis si singuliers, qui se distinguent d'être originaires « irrecevables » (cf. le thème des « résistances contre la psychanalyse » récurrent dans le discours freudien). D'autre part, il y a bien en quelque sorte un « inconscient »... de la réception, dans la mesure où ce qui agit le plus effectivement dans la transmission n'est pas nécessairement ce que le récepteur croit avoir reçu de son émetteur ni ce qu'il en dit. Il nous faut donc procéder à une lecture à la fois factuelle et symptomale du processus enclenché par la réception « francfortoise » du freudisme.

Une conjonction et ses enjeux

Cette triple problématique, loin de nous dissuader d'affronter la question, nous en indique précisément l'intérêt. C'est le propre de la réception francfortoise ou « critique » de la psychanalyse que d'en interroger le destin.

La bonne méthode nous semble donc de décrire le contexte – à la fois factuel et fondamental – de cette étrange rencontre, puis les figures de la psychanalyse au sein de la galaxie de pensée qui définit la Théorie critique et ses avatars, enfin d'en réinterroger en retour les effets sur les destins de la psychanalyse même et sur la « condition contemporaine » de la pensée critique. On peut en effet se demander si l'École de Francfort n'appartient pas, à sa manière, à ce que l'on baptise « histoire de la psychanalyse », non comme composante interne, mais dans l'histoire de ses effets.

On voit les enjeux au double niveau d'une telle enquête :

– Quel chapitre original de l'histoire externe de la psychanalyse l'École de Francfort s'est-elle trouvée en position d'écrire, à travers son usage et son « mode d'emploi » singuliers du freudisme ?

– Quelle figure de la psychanalyse, à l'usage d'une entreprise philosophique – au sens original et élargi qui reste à définir – recèlent et révèlent ces tribulations francfortoises du freudisme ?

Le freudisme, « *Bildungsmacht* » de la Théorie critique

Fixons d'emblée les enjeux d'une telle enquête sur la réception francfortoise de la psychanalyse.

C'est Max Horkheimer qui a le mieux désigné ce dont il s'agit : la pensée-Freud est bien l'une des « puissances de formation » (*Bildungsmächte*) de la Théorie critique.

La *Bildung*, c'est à la fois une création (*Schaffen*), une forme (*Gestalt*) et une « culture », soit l'appropriation singulière et « organique » d'un ensemble de connaissances et d'expériences – à valeur formatrice et créatrice. On sait la résonance de la notion de *Bildung* dans l'idéal culturel depuis le 19^e siècle.

Parler de *Bildungsmacht*, c'est donc bien signifier que la pensée théorico-critique s'est « formée » au freudisme – n'ayant guère comme concurrentes,

2. S. Freud, *Psychanalyse et Théorie de la libido*, 1923. Cf. P.-L. Assoun, *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997.

3. Sur ce point, voir notre ouvrage *Freud et les sciences sociales*, op. cit.

4. Sur ce problème, voir P.-L. Assoun, *Freud et Wittgenstein*, Paris, PUF, 1995.

en cette fonction, que l'idéalisme allemand et le marxisme. C'est une « pierre angulaire » de la démarche critique, mais au sens le plus dynamique : Freud et, au sens radical, le « freudisme »⁵ auraient donc eu une fonction « culturelle » ou « informatrice » pour la pensée de la Théorie critique, conjointement à ces autres puissances de formation, de Emmanuel Kant et Georges Hegel à Karl Marx. On dira que cela forme une étrange galaxie qui eût étonné, voire effrayé Freud lui-même, se retrouvant en une compagnie étrange, et surtout étrangère, tant le créateur de la psychanalyse se sent et se dit étranger à la pensée dialectique, comme nous l'avons rappelé ailleurs⁶. Mais précisément, le propos de la question de la réception est de partir, en aval du processus, du receveur, pour saisir quel usage remplissait la psychanalyse en amont. Pourquoi la Théorie critique fait-elle son miel de la psychanalyse ?

Le signifiant francfortois de la psychanalyse

Partons des faits, à partir d'une généalogie dont nous avons fixé ailleurs le profil⁷. L'histoire de l'École de Francfort a effectivement croisé l'histoire de la psychanalyse de façon datable – matériellement et symboliquement : l'inauguration à l'université de Francfort de l'Institut psychanalytique de Francfort le 16 février 1929 – celui-ci formant la section locale du Groupe d'études psychanalytiques du sud-ouest de l'Allemagne. Début d'une coexistence avec l'Institut de recherche sociale, qui matérialise un lien. Celui-ci se manifesta par des échanges scientifiques ponctuels : on put voir apparaître à Francfort des figures psychanalytiques notables, venues y faire des conférences publiques : Hans Sachs, Siegfried Bernfeld, Paul Federn et la propre fille de Freud, Anna, étant également venue à Francfort. Cet ancrage institutionnel renvoie comme on le verra, à un projet d'intégration épistémologique, entre sciences sociales et psychanalyse.

Lien confirmé par l'expérience du divan psychanalytique des membres de l'École – Max Horkheimer entreprit une cure analytique avec Kurt Landauer, fondateur de l'Institut psychanalytique de Francfort, « guérissant » ainsi quelques manifestations d'inhibitions intellectuelles – telle la crainte de parler sans notes écrites !

Un autre événement symbolique vient, en face, sceller cet investissement du signifiant francfortois par la psychanalyse : c'est à Francfort que le créateur de la psychanalyse se voit attribuer – à défaut du prix Nobel – le prix Goethe en 1930.

Il faut le noter : l'École s'inscrit en bonne place, en son temps – la fin des années 1920 – et en son lieu – Francfort – dans la réception de la psychanalyse, importée de Vienne en Allemagne. C'est aussi la ville qui honora le créateur de la psychanalyse qui se vit refuser la distinction internationale du Nobel, pour, dit-on, avoir jadis pratiqué l'hypnose !

C'est à travers la figure de Karl Abraham, créant le premier groupe psychanalytique à Berlin, que la psychanalyse fait son entrée, en 1907, en Allemagne. Elle n'y trouve pas un terrain très favorable. Associée à l'anarchisme – Otto Gross – ou au nationalisme – Hans Blüher. Paradoxalement, l'École de Francfort lui reconnaît un statut universitaire : elle marque l'entrée à l'université de la psychanalyse – n'ayant été précédée en ce domaine que par la Hollande, dès l'époque de la première guerre mondiale⁸.

Un rendez-vous manqué ?

D'où vient que, malgré tout cela, entre le créateur de la psychanalyse et l'École de Francfort, aucun contact direct n'ait eu lieu ? Faut-il l'imputer à une difficulté de connexion entre Vienne et Francfort, ou plus fondamentalement – tant la réduction du freudisme *in statu nascendi* à un enracinement culturel est vain et idéologique⁹ – à une divergence de « rationalités » ?

Il a certes failli avoir lieu, puisqu'il semble que Freud écrivit à Horkheimer en 1929 pour le remercier de l'accueil par l'Université de Francfort de l'« antenne psychanalytique » à Francfort. On le comprend : le créateur de la psychanalyse ne pouvait que se réjouir d'une telle expansion géographique et d'une reconnaissance institutionnelle de la psychanalyse. Si l'on ignore les termes de cette lettre de remerciement, on peut présumer qu'elle était d'une politesse non empreinte d'ironie – écho à ce qu'il disait à propos de la première reconnaissance universitaire de la psychanalyse, celle venue de Hollande dès 1914, à travers le discours rectoral de Jergelsma : que l'Université puisse avaler la chose analytique, « sang et os » – sans indigestion. Que faut-il dès lors redouter le plus, que la psychanalyse ne soit pas assimilée par l'Université ou qu'elle ne le soit que trop ? Freud se maintient en cet entre-deux aussi ferme qu'ironique.

Mais au-delà : le jugement de Freud sur une telle tentative ne fait pas de doute, pour un faisceau de raisons qu'il est possible ici d'ordonner.

En premier lieu, la démarche philosophique de l'École ne pouvait qu'être étrangère à Freud, dont on sait la défiance générique envers les philosophes, sinon envers la philosophie, quelle que soit la complexité du lien que sou-

5. Sur cette catégorie, voir notre ouvrage *Le Freudisme*, Paris, PUF, 1990.

6. P.-L. Assoun, *L'Entendement freudien*, Logos et Ananké, Paris, Gallimard, 1984.

7. P.-L. Assoun, « Psychanalyse et théorie critique », *L'École de Francfort*, op. cit., p. 87-95.

8. P.-L. Assoun, « Freud et la Hollande », postface à H. Stroecken, *En analyse avec Freud*, Paris, Payot, 1987.

9. Sur ce point, voir notre contribution « Freud et le lien viennois ».

tient cette mise en soupçon¹⁰ – Freud inscrivant la psychanalyse résolument du côté de la « science ».

Plus précisément, le noyau hegélien de cette philosophie renvoie à une antipathie – de rationalités – de la *dialectique* et de la *métapsychologie*, dont nous avons montré ailleurs la portée¹¹. Celle-ci renvoie au reste à une « barrière » entre la pensée freudienne et l'idéalisme allemand.

Enfin, l'insertion de la psychanalyse dans une *Weltanschauung*, à visée émancipatoire ne pouvait que confirmer la méfiance freudienne, qui, malgré ses sympathies progressistes et libérales, n'a cessé de souligner l'impossibilité de la psychanalyse d'accréditer quelque « vision du monde » que ce fût.

Le rendez-vous manqué est donc tout sauf un hasard et l'attitude de Freud envers la psychanalyse, vue depuis Francfort, se déduit assez évidemment de sa position générale envers un quelconque usager de la psychanalyse. Reste qu'il y a, du côté francfortois, une demande de psychanalyse, un appel au freudisme, requis de s'impliquer – fût-ce à son corps défendant (et à Freud) – dans une Théorie critique de l'histoire – et que, de ce rapprochement, si peu désirable ou du moins si peu investi fut-il du côté freudien, est née à une forme fortement originale d'« interface ».

Comprendre la réception francfortoise de la psychanalyse, c'est donc paradoxalement saisir l'intensité de la « rencontre » que recouvre ce rendez-vous manqué.

Une psychologie sociale à l'école de Freud

C'est indéniablement d'Erich Fromm que vint la première manifestation de la mouvance francfortoise envers la psychanalyse.

Formé à l'Institut psychanalytique de Berlin, analysé par Hans Sachs, Fromm fut l'élève de Theodor Reik – en sorte qu'il pouvait se prévaloir d'une réelle légitimité de filiation. Fromm, analyste praticien – l'un des premiers analystes non médecins, exerçant depuis 1926 – date à laquelle le débat de l'« analyse profane » battait son plein, par ailleurs –, publiant dans *Imago* ou la *Zeitschrift für psychoanalytische Pädagogik*, revues psychanalytiques, constituait un maillon vivant entre les deux mondes. Aussi bien peut-on dire qu'il se donna mission, dès le début des années 1930, de jeter un pont entre *La Psychanalyse et la politique* (titre d'un texte de 1931). C'est le moment où la *Sozialforschung* reconnaît la nécessité d'un recours à connaître de l'inconscient.

Ce rapprochement entre les deux sphères ne pouvait pourtant se faire qu'à partir d'un vœu d'intégration des deux dimensions, via une théorie de

la personnalité, à tonalité même typologique, espèce de « caractérologie » socio-analytique.

On peut en juger à l'examen des *Études sur l'autorité et la famille* ; dès lors qu'il est admis que « tous les rapports et toutes les réactions des hommes étaient placés sous le signe de l'autorité », il s'agit de concevoir comment l'individualité adhère à la totalité culturelle, à partir de cette unité de base qu'est la famille. La méthodologie d'enquête dirigée par Fromm était destinée à fournir le matériel empirique à la problématique, le volet « psychosociologique » s'encadrant entre les volets philosophique et politique. Position symbolique d'un entre-deux.

Le résultat en est une typologie psychologique ternaire : autoritaire – révolutionnaire – ambivalent.

De même, l'examen du préjugé (prejudice) antisémite – mené dans les années 1940 – aboutit au travail de référence sur *La Personnalité autoritaire*.

Freud et la Théorie critique : la nouvelle alliance

Si la réception francfortoise de la psychanalyse s'en était tenue là, elle serait apparue comme une *psycho-sociologisation* de la psychanalyse.

Mais il est un autre régime du freudisme, celui qui va donner toute sa portée à la déclaration d'Horkheimer habilitant le freudisme comme puissance formante de la Théorie critique. Celui-ci apparaît à la fois essentielle et conjoncturelle.

D'une part, c'est dès l'origine que la Théorie critique saisit la psychanalyse comme partenaire de sa propre déconstruction.

Il faut rappeler ici l'opposition entre théorie traditionnelle et Théorie critique, définie dans le terme éponyme de Max Horkheimer dès 1937¹², pour y situer le sens de la référence à la psychanalyse.

En son concept « traditionnel », la théorie est définie comme « un ensemble de propositions concernant un domaine de connaissance déterminé, et dont la cohérence est assurée par le fait que de quelques-unes sont déduites logiquement toutes les autres ». Logique déductive (mathématique) et formelle, elle est « tirée par abstraction de l'activité scientifique, telle qu'elle s'accomplit à un niveau déterminé, dans le cadre de la division du travail ». En contraste, la théorie dite « critique » assume le lien entre théorie et « intérêt » pratique, en liaison avec la détermination sociale – récusant le pseudo-objectivisme positiviste et inscrivant l'exigence d'émancipation dans le mouvement même de la théorie – conformément à l'exigence marxienne.

10. P.-L. Assoun, *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.

11. P.-L. Assoun, *L'Entendement freudien*, op. cit.

12. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1978.

La psychanalyse, tout en adhérant à l'exigence, voire à l'idéal proprement scientifique – celui des « sciences de la nature »¹³ –, déstabilise de fait la conception traditionnelle de la théorie. Elle constitue donc virtuellement un « schème » permettant d'interroger la tension critique de la théorie. Tout se passe comme si la théorie analytique, par son objet même, se voyait assumer une originalité qui lui donne vocation critique.

D'autre part, ce qui donne l'occasion à la Théorie critique de se réassurer du côté de cette allégeance freudienne, ce sera, dans les années suivant la seconde guerre mondiale, l'apparition du « néo-freudisme » – celui qui dans le sillage de Karen Horney – *La Personnalité des temps modernes* – réduisait le « contenu de vérité de la psychanalyse » à un contenu culturaliste.

Ces « voies » – supposées – « nouvelles de la psychanalyse » – pour paraphraser un titre de Horney – contiennent aux yeux des représentants de l'École de Francfort une régression critique. Il s'agit, en réaction critique contre une telle illusoire « modernisation », de réactiver le contenu libidinal sacrifié sur l'autel d'une théorie intégrative et culturaliste de la personnalité. On notera au passage que l'École de Francfort, en aiguisant son tranchant critique, conjurait la potentialité de dérive culturaliste contenu dans son propre emploi originel, tout en trouvant occasion de distinguer à nouveau la potentialité critique originairement inhérente au freudisme. On pourrait dire que le « débranchement » de la sociologie de la Théorie critique contenait un tel réductionnisme. Ce n'est donc pas un hasard si toute réaffirmation du tranchant critique de la Théorie réactive la confrontation à la psychanalyse.

L'inconscient, figure de la non-identité

Le noyau de la Théorie critique est, il faut le rappeler, la récusation de la « théorie de l'identité » – fondée sur la synthèse spéculative où « toute connaissance de soi est connaissance de soi du sujet identique à lui-même », comme le rappellera Horkheimer dès 1932¹⁴. C'est en se confrontant inlassablement à ce postulat spéculatif – hegelien – et en y réintroduisant le ferment critique – anti-identitaire – que la Théorie critique produira son effet – jusqu'à affirmer que « le tout est le non vrai »¹⁵.

Mais, tout l'effort de la Théorie critique est de déconstruire l'identité sans recourir aux stratégies de repli par rapport au rationalisme. Point de concession aux formes d'« irrationalisme » du style *Lebensphilosophie* (philosophie de la vie) ou relativisme empirique. L'École se maintient dans l'ho-

rizon de la philosophie transcendante pour y réintroduire le ferment critique et social – en assumant la rupture anti-idéaliste marxienne.

Ce rappel du « noyau » théorique de l'École de Francfort permet d'apprécier en son lieu propre l'esprit radical de sa réception de l'apport du freudisme.

En un sens, la cacophonie devrait être quasi totale entre un rationalisme transcendantal et le savoir freudien de l'inconscient. Qu'est-ce qui autorise Adorno à intituler, dès 1927, un écrit *Le Concept d'inconscient dans la doctrine de l'âme transcendante*? Qu'est-ce qui rend « en affinité » la doctrine critique et la psychanalyse?

C'est que l'« hypothèse de l'inconscient » est en quelque sorte foncièrement anti-identitaire – au-delà même, à vrai dire, de ce qu'une théorie anti-identitaire critique peut concevoir. Mais d'autre part, la psychanalyse, tout en assumant cette inégalité foncière de l'identité du sujet à lui-même, n'accrédite nulle variante de *Lebensphilosophie* (ce qui démarque Freud de Henri Bergson ou de Carl Jung).

C'est sur cette base que se produit, sur un fond aporétique, un rapprochement entre freudisme et Théorie critique, à l'initiative de cette dernière.

Le nouveau malaise de la civilisation

Mais ce retour à l'axe freudien – selon la dynamique Éros/Thanatos, que Marcuse rend sensible cette nécessité de revenir à la théorie de la libido –, présente à l'examen d'*Éros et civilisation*¹⁶ un effet contradictoire.

Là apparaît aussi bien la réception contradictoire des thèses freudiennes :

– Sur le versant de la filiation : Marcuse réactive bien la théorie de la libido et la théorie de la pulsion de mort – cela même qui a été éludé, voire « radié » par le « révisionnisme néo-freudien » ;

– sur le versant de la rupture : Marcuse, pour le dire d'un trait, s'il souligne la fonction de liaison de l'Éros, avec une vigueur particulière, s'en sert comme d'un « démarqueur » par rapport à l'agressivité et la pulsion de mort.

Tout se passe comme si cette opposition recoupait celle entre le destin émancipatoire et le destin aliénant de la civilisation.

La résultante de cet emploi contrasté du freudisme tient pourtant dans un élément appréciable : la reconnaissance de la portée critique de la théorie de la libido qui retrouve en quelque sorte son tranchant critique d'origine dans le contexte du nouveau malaise dans la civilisation. C'est la preuve que le freudisme, loin d'être daté – par un état donné de la société – contient un opérateur critique de déchiffrement de la contradiction avec laquelle se confronte la pulsion – ce qui redonne un tranchant à l'affirmation freudienne que « la civilisation est fondée sur la répression pulsionnelle ». *Éros et civilisation*¹⁷

13. Sur la portée de cette opposition épistémologique princeps, voir *L'École de Francfort*, op. cit., ch. 2, p. 35, sq.

14. M. Horkheimer, *Hegel et le problème de la métaphysique*, 1980.

15. T.W. Adorno, *Dialectique négative : Les vacances de la dialectique*, Paris, Payot, 1992.

16. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, éditions de Minuit, 1991.

17. Ibid.

redonne du tonus, un demi siècle après, à cette affirmation de l'essai sur *La Morale sexuelle civilisée et la nervosité moderne*¹⁸. Façon de réaffirmer qu'Éros est – structurellement – critique ! Mais chez Freud, le malaise de la civilisation oblige à penser un rapport autrement radical entre pulsion de mort et collectif, à travers ses effets sur le « surmoi collectif ».

L'inconscient et son excommunication

Mais voici qu'intervient un avatar nouveau de la réception francfortoise de la psychanalyse : sa relecture dans le cadre d'une théorie de la communication – ce qui se produit avec Jürgen Habermas à partir des années 1960¹⁹.

Habermas recueille assurément le legs de la Théorie critique, en sorte que ses pas le ramènent naturellement vers le freudisme. Mais il va s'avérer que le freudisme cesse d'être avec Habermas une *Bildungsmacht*, une puissance de formation de la théorie. La psychanalyse est désormais jaugée à l'aune de la théorie de la communication. Il s'agit désormais de l'évaluer par rapport à cette Théorie critique de la communication.

Par ailleurs, et par voie de conséquence, la psychanalyse est déchiffrée sur le mode de l'« autoréflexion » (*Selbstreflexion*) – ce qui suppose de l'insérer dans une rationalité exogène à la métapsychologie.

Le propre d'Habermas est de replacer la psychanalyse sur le terrain du débat autour des sciences herméneutiques : sa double appartenance ou plutôt sa position irréductible, entre « sciences de la nature » et « sciences de l'esprit », permet d'en faire un objet-carrefour pour la « réflexion épistémologique ».

De quoi est-il question en fait ? Du concept freudien de « mobile inconscient », dont le concept « permet d'élargir l'approche de la compréhension subjective du sens, sans ignorer l'intentionnalité de comportement et sans négliger le niveau des contenus symboliques en tant que tel »²⁰. On le comprend : la psychanalyse est convoquée dans le projet d'Habermas dans le cadre d'une « métaherméneutique », ce qui permet de critiquer, dans la lignée classique depuis Ludwig Wittgenstein²¹, le « causalisme » freudien.

Le « modèle général d'interprétation » que constitue la métapsychologie se trouve donc interrogé depuis ce modèle herméneutique, et à la lueur du concept d'autoréflexion. La psychanalyse prend même relief comme le « seul

modèle tangible d'une science qui recourt méthodiquement à l'auto-réflexion »²².

Habermas pense bien le fait que le sujet soit « devenu impénétrable à lui-même », mais il réduit le sujet du symptôme – divisé entre savoir et vérité, comme le soulignera Jacques Lacan – à une forme particulière d'aliénation : « privation » de la communication ou encore, selon une formule intéressante, d'ex-communication. Entendons que le sujet névrosé ne peut plus, pour le dire sommairement, communiquer avec certains contenus internes.

On comprend que cette relecture de la psychanalyse permet d'être en quelque sorte « solde de tous comptes » avec le sujet divisé. Celui-ci se trouve assigné à sa place dans une théorie des dérèglements de la communication. Ce qui est irruption d'un dedans indialectisable se trouve ramené à une sorte de « malentendu » – au sens littéral – de soi avec soi-même.

Le freudisme a cessé avec Habermas d'être un allié privilégié de la psychanalyse : la psychanalyse est repensée comme une forme – assurément originale – de science spécialisée dans la dissension communicationnelle, à laquelle un satisfecit est accordé avant d'être renvoyée à sa marginalité. Finalement, elle est jugée sur son aptitude à participer à une *Aufklärung* communicationnelle et à ses dispositifs de remédiation. Rien n'est plus étranger en un sens à la clinique, qui articule le symptôme autour d'un objet « extimement » actif.

Avec Habermas, c'est la fin d'une histoire d'amour – intellectuelle – entre psychanalyse et Théorie critique qui se dessine. Mais c'est aussi la fin d'une implication critique de la psychanalyse, comme partenaire de la Théorie critique. La psychanalyse devient un objet d'évaluation, voire un chapitre de la théorie de l'« agir communicationnel ». Il n'en est que plus révélateur que, dans *Le Discours philosophique du moderne*²³, Habermas soumet à la critique, comme formes de « subjectivisme », aussi bien les formes de la philosophie française contemporaine – jusqu'à Lacan – et le subjectivisme d'Adorno et de la Théorie critique « premier style ». Cette abjuration commune confirme *a contrario* la solidarité entre psychanalyse et Théorie critique.

L'histoire et son sujet-symptôme

On peut à présent solder les effets de cette relecture. La traversée du signifiant freudien et de la référence à la psychanalyse, sur plus d'un demi siècle du trajet de l'École, confirme sa présence à la fois pérenne et discontinue, cohérente et contradictoire. La psychanalyse hante en quelque sorte le projet théorique de l'École : elle constitue une « dépendance » – au sens

18. S. Freud, *La Morale sexuelle civilisée et la nervosité moderne*, 1908.

19. Cf. Notre contribution « Métapsychologie et théorie de la communication. Freud versus Habermas », dans *Communication & cognition*, vol. 25, n° 1, 1992, p. 11-28.

20. J. Habermas, *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987.

21. Cf. P.-L. Assoun, *Freud et Wittgenstein*, op. cit.

22. J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1979.

23. J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.

architectural du terme – de son édifice. D'autre part, diverses figures sont apparues, distinctes, voire incompatibles entre elles, incarnées par des auteurs différents rattachés à l'École de Francfort. Quoi de commun entre la psychanalyse, instrument dans la « boîte à outils » de méthodologie sociologique, le freudisme comme expérience de l'irréductible pulsionnel de la contradiction, la théorie de l'inconscient comme annexe de la théorie de la communication ? Encore convient-il d'en dégager la posture, qui semble se ramener à une triple avancée.

En premier lieu, au moins en sa première mouture, qu'il convient, dans ce sens même, de privilégier, la Théorie critique a reconnu en la psychanalyse autre chose et plus qu'une discipline des sciences de l'homme, chapitre de la psychologie ou de la médecine, soit un geste de découvreur. Les affinités électives avec la « pensée-Freud » prennent ici toute leur portée.

Cela comporte des corollaires essentiels : contre le déni de la psychanalyse ou sa réduction à une « science de l'homme », et corrélativement, à une conception de la personnalité (et nonobstant les tentations de la « personnalité autoritaire »), l'École de Francfort la maintient, contre tout irrationalisme, dans l'horizon d'une « science de l'inconscient » et en interroge la *fonction de vérité*. (Il est symbolique que l'un des premiers textes d'Horkheimer, *Le Problème de la vérité*²⁴ mentionne la psychanalyse). Entendons que le savoir de l'inconscient témoigne d'un enracinement du sujet dans la vérité – en sorte que la psychanalyse est une alliée privilégiée parallèlement à « la pensée Marx » et par une « mise à jour » de la démarche transcendante – pour une *théorie critique* en démarcation d'une *théorie traditionnelle*.

En second lieu, le geste freudien est déchiffré selon ses deux pôles – et selon la dynamique – où il prend sa portée anthropologique, au-delà d'une discipline objectivée comme telle : la question gnoséologique et épistémologique d'une part, les effets socio-culturels d'autre part. Les « Francfortois » comptent parmi ceux qui se sont avisés de la portée de la psychanalyse, au-delà de sa signification « individuelle », comme théorie du lien social et partie prenante dans la réécriture critique du « malaise dans la culture ». Ils ont articulé à leur manière l'idée abruptement émise par Lacan que « le sujet de l'inconscient est le sujet du collectif ». Contrairement aux variantes de « freudo-marxisme » qui conjuguent deux *Weltanschauungen* (Reich)²⁵, la Théorie critique aborde la psychanalyse par l'accroc qu'elle représente par rapport aux visions du monde identitaires. Elle ouvre, comme le démontrent les travaux d'Alexander Mitscherlich, une interrogation sur l'interaction entre contradictions historique et inconsciente²⁶.

En troisième lieu, l'École de Francfort a tourné autour de la question-symptôme de la psychanalyse, celle du sujet : sujet inconscient comme sujet du collectif. Mieux : ce qui ressort de ces tribulations est le message d'un sujet de l'histoire divisé.

Si l'on s'avise que Marx, comme « clinicien de l'histoire »²⁷, fut considéré dans l'après-coup de son apport, en position d'interroger la posture du sujet face à la vérité historique, il y a bien là une voie décisive de questionnement – soit le statut du sujet.

La *Spaltung* et ses effets historiques

En introduisant, dans le dernier état de sa métapsychologie, l'idée du « clivage du moi »²⁸, Freud livrait un message à toute théorie de la connaissance transcendante, à savoir que « la synthèse des processus du moi » ne va pas de soi – négation à entendre au sens radical. Cette idée a une portée structurale, à interroger sur les deux versants – *individuel* et *collectif*.

Corrélativement, la psychanalyse, exploration du travail du négatif, pouvait venir en soutien dans la quête d'une dialectique négative – sauf à faire tomber la pensée freudienne de l'inconscient dans un terreau dialectique qui, il faut le rappeler, n'était nullement son enracinement d'origine. Il y aurait en ce sens à confronter la réactivation, dans le « retour à Freud » de Lacan, dans les années 1950, de la dialectique hegelienne, sur le fondement de la réception de Hegel en France via Kojève, dans les années 1920 et l'opération de la Théorie critique – les deux courants s'étant croisés autour du Collège de philosophie, lors de la période parisienne d'exil des représentants de l'École de Francfort. Moment-carrefour de la pensée contemporaine.

D'une réception à sa « post-histoire »

Cela commande, au delà de ce fait accompli de réception de la psychanalyse par l'École, d'en faire résonner la post-histoire, entendons la signification de ce lien pour le présent.

Il s'agit au fond d'interroger la réception – au sens fondamental – de la pensée contemporaine, à la recherche de sa condition – du statut de son sujet – de la Théorie critique *et* de la psychanalyse.

On le sait, la mouvance référée au « postmodernisme » – au-delà de l'équivocité du terme et des mouvances qu'il recouvre – tend à infléchir le déchiffrement de l'histoire et de la fonction de vérité dans le sens d'une sorte de relativisme radical.

Du côté de l'École de Francfort, on peut parler d'une étrange dénouement : d'une part, la pensée des fondateurs s'est enlisée dans une sorte d'apo-

24. M. Horkheimer, *Le Problème de la vérité*, 1935.

25. P.-L. Assoun, *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1999.

26. A. Mitscherlich, *Vers la société sans pères*, Paris, Gallimard, 1979.

27. P.-L. Assoun, préface « Marx, clinicien de l'histoire », *ibid.*

28. Cf. P.-L. Assoun, *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF, 1993.

rie en forme d'impasse – qu'exprime bien la dernière pensée de Max Horkheimer. Ce qui se révèle, c'est une sorte de désespoir de la visée émancipatoire, qui se trouve tendu entre deux « replis » contradictoires : l'appel, au-delà des déceptions de l'histoire, à un Autre non pas transcendant mais en quelque sorte perpendiculaire à l'immanence historique : en témoigne le retour d'Horkheimer dans son testament sur la Théorie critique en 1970 à une théorie de la finitude, qui réactive son intérêt original pour la théorie de Schopenhauer.

Du côté de la psychanalyse, son destin s'est trouvé clivé entre une relecture humaniste, comme *Egopsychology* et théorie du désir²⁹.

Qu'est-ce qui attire la Théorie critique dans le freudisme ? Peut-être justement cette idée que sujet et Autre sont scindés dans l'histoire, mais qu'en cet entre-deux se joue précisément une dialectique du sujet, entre aliénation et liberté.

Là où les *Weltanschauungen* ou visions du monde totalisantes s'avèrent avoir fait long feu, la psychanalyse maintient ce rapport du sujet au manque. Mais la tentation apocalyptique de l'École de Francfort – que Georg Lukacs surnommait sarcastiquement mais non sans flair clinique de « Grand Hôte de l'Abîme » – montre bien l'aporie – féconde – entre impératif d'émancipation et « division » du sujet de l'histoire.

C'est cette tension qui alimente la contradiction historique, en son réel inconscient. À quelles conditions le sujet peut-il, pour paraphraser Freud³⁰, vivre plus conformément à sa « vérité », maintenant un rapport à sa vérité, au sein même de sa « division » ?...

29. Sur la généalogie postfreudienne, voir P.-L. Assoun, *Psychanalyse, op. cit.*

30. Cf. L'allusion de Freud aux « changements profonds » qui se produiraient « si les hommes entreprenaient de vivre conformément à leur vérité psychologique », dans *Considérations actuelles sur la guerre et la mort*, G.W.X, 336.

SUBJECTIVITÉ ET INTERSUBJECTIVITÉ

De la dimension esthétique
à une sociologie des œuvres

Florent GAUDEZ

Écrire c'est ébranler le sens du monde.
Roland Barthes, *Sur Racine*

En ce sens, l'art est « pour l'art » dans la mesure où la forme esthétique révèle des dimensions de la réalité qui sont réprimées ou font l'objet de tabous. La poésie de Mallarmé en est un exemple extrême : elle suscite des modes de perception, d'imagination, de gestes, une fête sensuelle qui réduit en miettes l'expérience quotidienne et annonce un principe de réalité différent.

Herbert Marcuse, *La Dimension esthétique*,
Pour une critique de l'esthétique marxiste

La question de l'identité de l'École de Francfort a souvent été évoquée par les spécialistes qui soulignent, au-delà de l'origine géographique du nom et de l'apparente unité théorique des fondements philosophiques de la Théorie critique, la diversité, voire l'hétérogénéité, des démarches de ses acteurs et leurs spécificités thématiques.

Comme l'a indiqué en 1976 Jean-Marie Vincent¹, l'École de Francfort n'avait pas vocation à être une académie avec un système de pensée hégémonique et centralisateur ; Pierre V. Zima² en avait déjà, quant à lui, propo-

1. J.-M. Vincent, *La Théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976. Ouvrage dans lequel il fait d'ailleurs le choix de n'aborder ni Herbert Marcuse, ni Ernst Bloch.

2. P.V. Zima, *L'École de Francfort, Dialectique de la particularité*, Paris, Éditions Universitaires, 1974. Où Marcuse est abordé aux côtés de Benjamin, Adorno, Horkheimer et Fromm,

sé en 1974 une présentation articulée autour de l'idée de « dialectique de la particularité ». L'on peut aussi signaler le choix opéré par Paul-Laurent Assoun³ en 1987 de construire la typologie suivante : Le fondateur (Max Horkheimer), le cofondateur (Theodor Adorno) et les compagnons de route (Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Erich Fromm) pour le noyau, et autour les électrons (Ernst Bloch, Jürgen Habermas). Plus récemment Rolf Wiggershaus⁴ y ajoute Friedrich Pollock et Leo Löwenthal, alors que Frédéric Vandenberghe⁵ ne conserve que Horkheimer, Adorno, Marcuse et, avec un statut à part, Habermas. On le voit, la liste cumulée s'allonge mais les choix personnels ne vont pas de soi et sont sélectifs en fonction des centres d'intérêts et des options théoriques⁶ et historiques de chacun.

La question de l'art constitue en l'occurrence l'un des axes centraux de la réflexion critique de l'École de Francfort⁷ : « C'est sur le terrain esthétique que l'analyse critique rencontre en quelque sorte son épreuve de vérité »⁸, en particulier avec Adorno et Benjamin d'une part, et Marcuse et Löwenthal d'autre part⁹. Comme le souligne Michel De Coster¹⁰, il serait vain de chercher chez Marx une véritable réflexion sur l'activité artistique ; l'École de Francfort va donc puiser chez Simmel, j'y reviendrai, dans lequel elle voit « un chasseur d'illusions qui rejette à juste titre l'idée naïve souvent véhiculée à son époque selon laquelle l'art est le lieu de la liberté parfaite et fermé par conséquent à toute investigation scientifique »¹¹, en conservant l'apport du matérialisme historique contrairement à Georges Simmel qui le réduit à une simple hypothèse psychologique. Sans entrer dans le détail des différents débats théoriques, je voudrais ici m'intéresser plus précisément au dernier ouvrage

et où Habermas n'est évoqué très rapidement que pour établir un *distingo* entre sa démarche et celle de la Théorie critique dans son ensemble.

3. P.-L. Assoun, *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987.

4. R. Wiggershaus, *L'École de Francfort, Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993.

5. F. Vandenberghe, *Une Histoire critique de la sociologie allemande, Aliénation et réification* Paris, La découverte/MAUSS, 1998, tome 2.

6. L'on pourrait aussi s'exclamer : « Et Wilhelm Reich dans tout cela ? ! ? », mais sans doute objectera-t-on qu'il serait abusif de vouloir superposer *in extenso* le freudo-marxisme et la Théorie critique.

7. « Si la vision de Horkheimer est principalement éthique, celle de Marcuse, comme celle d'Adorno d'ailleurs, est essentiellement et intrinsèquement esthétique. », F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 138.

8. P.-L. Assoun, *op. cit.*, p. 108.9. « Pendant qu'Adorno et Benjamin débattaient en Europe de la compréhension correcte des formes et des fonctions de l'art et de la culture modernes, la mouvance Horkheimer ne restait pas non plus inactive à New York dans le domaine de l'esthétique matérialiste. On vit paraître dans la revue, en 1937, les articles de Marcuse [...] et de Löwenthal [...] », R. Wiggershaus, *op. cit.*, p. 207.

10. M. De Coster, *Sociologie de la liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 172-173.

11. *Ibid.*

de Marcuse, *La Dimension esthétique*¹² et, en m'appuyant sur l'aspect heuristique de ses propositions, l'utiliser comme point de départ d'une réflexion plus large sur la possibilité d'une sociologie des œuvres.

On remarquera que lorsque Marcuse est abordé par les auteurs sa réflexion sur l'art est souvent peu évoquée¹³ et lorsque tel n'est pas le cas, il est rarement question de cet ouvrage au statut un peu particulier que constitue *La Dimension esthétique*, condamné à être soit délibérément occulté¹⁴, soit balayé d'un rapide revers de considération¹⁵. Faut-il en déduire pour autant que cet ouvrage est mineur dans l'œuvre de Marcuse et que sa portée est négligeable dans l'espace théorique de la sociologie de l'Art ? Je ne le pense pas et j'invite au contraire chacun, même si ce ne sera pas l'objet de cet article, à une (re)lecture critique de *La Dimension esthétique*.

C'est finalement chez De Coster que l'on peut trouver des pages¹⁶ qui prennent le temps de s'arrêter quelque peu sur *La Dimension esthétique*, pour expliquer comment « Marcuse définit l'art et les œuvres culturelles par une nature de contradiction contestataire ». C'est de l'art en général dont traite ici Marcuse mais en illustrant sa thèse avec des exemples empruntés essentiellement à la littérature à partir de laquelle il opère une extension *mutatis mutandis* aux autres arts, pour des raisons de concision. Le texte lui-même est en effet relativement court, environ quatre-vingts pages, et n'a pas subi moins d'une demi-douzaine de versions successives, alimentées par des débats avec Löwenthal et Lettau. C'est donc un essai en forme d'épure qui nous est livré, et non une somme théorique démonstrative, la substantifique moelle de la réflexion de Marcuse sur l'art en forme de ponctuation finale

12. H. Marcuse, *La Dimension esthétique, Pour une critique de l'esthétique marxiste*, Paris, Seuil, 1979.

13. On peut citer le bel ouvrage de M. Walzer, *La Critique sociale au 20^e siècle, Solitude et solidarité*, Paris, Métailié, 1995. Où un chapitre entier est consacré à Marcuse, mais essentiellement autour de *L'Homme unidimensionnel*.

14. Ainsi pas un mot (si ce n'est une référence dans la bibliographie terminale) dans l'ouvrage pourtant extrêmement documenté de R. Wiggershaus alors qu'il consacre tout un passage au thème : « Herbert Marcuse et Leo Löwenthal, les critiques de l'idéologie, parlent de l'art », *op. cit.*, p. 207-211.

15. Chez F. Vandenberghe, un tronçon au détour d'une phrase : « *La Dimension esthétique*, dernier livre de Marcuse qui n'est qu'une pâle copie de la *Théorie esthétique* d'Adorno [...] », *op. cit.*, p. 140. Ou encore chez M. Jimenez, spécialiste de l'École de Francfort et traducteur d'Adorno en français, dans *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Gallimard, 1997, p. 381 : Une quarantaine de pages consacrées à l'esthétique dans l'École de Francfort (Benjamin, Marcuse, Adorno) et seulement quelques lignes en fin d'un chapitre pour l'exécuter sans autre forme de procès en le stigmatisant comme « critique inactuelle » et « abstraite » et choisissant de n'en retenir que la dédicace où Marcuse revendique lui-même et d'emblée sa dette à l'égard d'Adorno. Comment expliquer de tels procès d'intentions si peu argumentés et pourquoi tant de haine ?

16. *Op. cit.*, p. 174-180.

de son œuvre. Plutôt qu'une thèse à visée totalisante, c'est une invitation programmatique et heuristique à penser avec vitalité la question de l'œuvre dans son rapport du contenu à la forme.

La démarche de Marcuse est ici fondamentalement une critique marxiste de l'esthétique marxiste dans le sens où elle remet en question une conception purement idéologique de l'art dans son caractère de classe. Marcuse est d'accord pour dire avec Marx que l'œuvre d'art, dans sa fonction et son potentiel politiques, entretient des relations étroites avec le contexte social, mais il s'en écarte, d'une part lorsqu'il affirme que c'est dans la forme esthétique (l'art en tant que tel) qu'il trouve le potentiel politique, et d'autre part sur la question de l'autonomie. Marcuse pense en effet qu'il existe une autonomie relative entre l'art et les rapports sociaux : l'art constitue une force d'opposition aux rapports sociaux en les transcendant, et opère par ailleurs une subversion de la conscience dominante et de l'expérience ordinaire.

L'objection principale qu'il fait à l'esthétique marxiste, dans sa rigidité à concevoir les rapports base superstructure, est qu'elle dévalorise ainsi toute subjectivité et qu'elle est par ailleurs incapable d'évaluer les qualités esthétiques d'une œuvre autrement que par le prisme des idéologies de classe¹⁷. Le sujet rationnel disparaît ainsi en tant qu'*ego cogito*, mais aussi le sujet passionnel, celui de l'intériorité, de l'émotion et de l'imagination. Cette atteinte à la subjectivité, qui voit la théorie marxiste succomber à la réification qu'elle combattait, affecte ainsi une condition préalable à la révolution. Selon Marcuse, la nécessité d'un changement radical doit surgir de la subjectivité même des individus (intelligence, passions, pulsions, buts, etc.) :

La composante déterministe de la théorie marxiste ne réside pas dans sa conception du rapport entre existence sociale et conscience, mais dans une notion réductrice de la conscience qui met entre parenthèses le contenu particulier de la conscience individuelle et, par là, le potentiel révolutionnaire de la subjectivité¹⁸.

Afin de rendre possible une prise en compte de la subjectivité rebelle, Marcuse propose le concept de sublimation esthétique qui permet d'envisager l'art comme force dissidente dans le sens où, tout en permettant d'appréhender le caractère affirmatif de l'art, il permet aussi d'envisager sa fonction critique, c'est-à-dire une rupture de l'objectivité réifiée des rapports sociaux établis et une ouverture vers une nouvelle dimension de l'expérience :

Je proposerai donc la thèse suivante : que les qualités radicales de l'art, c'est-à-dire la mise en accusation de la réalité établie et l'évocation d'une image belle

17. Ce qui a par exemple pour effet de considérer mécaniquement le réalisme comme un art progressiste et le romantisme comme un art réactionnaire.

18. Marcuse, *op. cit.* p. 18.

(*Schöner Schein*) de la libération, se fondent précisément sur les dimensions par lesquelles l'art transcende sa détermination sociale et s'émancipe de l'univers du discours et du comportement reçus, tout en en préservant la présence écrasante. L'art crée par là le domaine dans lequel devient possible cette subversion de l'expérience qui lui est propre : le monde formé par l'art est alors reconnu comme une réalité qui est réprimée et déformée dans la réalité reçue. [...] La logique interne de l'œuvre d'art aboutit à l'émergence d'une autre raison, d'une autre sensibilité, qui défie la rationalité et la sensibilité intégrées dans les institutions sociales dominantes¹⁹.

Contre l'esthétique marxiste rejetant comme bourgeois le concept de Beau, Marcuse n'hésite pas à l'utiliser ainsi que, et surtout, celui de sublime(-ation) en tant qu'il constitue le principe de plaisir s'opposant au principe de réalité de la domination :

La substance sensuelle du Beau se conserve par la sublimation esthétique. L'autonomie de l'art et de son potentiel politique se manifeste par la puissance cognitive et émancipatrice de cette sensualité. Il n'est donc pas surprenant que, sur le plan historique, les attaques contre l'autonomie de l'art soient liées à la dénonciation de la sensualité au nom de la moralité et de la religion²⁰.

Marcuse se rapproche ici de Kant, en s'éloignant quelque peu de Hegel, et s'appuie sur les travaux de Sander²¹ analysant la contribution de Marx et d'Engels à la théorie de l'art pour en conclure, d'une part que ce qui a été nommé, après eux, « esthétique marxiste » n'est qu'une vulgarisation grossière, et d'autre part que de surcroît leurs idées ont été transformées en leurs contraires. Selon Sander, l'essence de l'art n'était justement pas, pour Marx et Engels, à chercher dans sa pertinence politique ou sociale et ils étaient sur cette question plus proches d'Emmanuel Kant, Johann Fichte ou Friedrich Schelling que de Georges Hegel. Marcuse ajoute ailleurs²² que la thèse de l'esthétique idéaliste qui considère le monde de l'art comme apparition de la vérité, et la réalité quotidienne comme illusion, a trouvé chez Hegel une formulation scandaleuse :

En un sens plus fort que celui avec lequel on applique ces termes à l'art, il faut appeler monde d'illusion et de la plus cruelle duperie plutôt que monde de réalité l'univers entier de la réalité empirique intérieure et extérieure. On ne peut trouver la vraie réalité qu'en dépassant l'immédiateté de la sensation et des objets extérieurs²³.

19. *Ibid.*, p. 20-21.

20. *Ibid.*, p. 77.

21. H.D. Sander, *Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie*, Tübingen, Mohr, 1970.

22. H. Marcuse, *Op. cit.*, p. 66.

23. G. Hegel, « Vorlesungen über die Aesthetik », dans *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Fromman, 1927, 12, p. 28.

Mais pour Marcuse, au contraire, l'œuvre d'art ne cache pas ce qui est, elle le révèle²⁴. Mais sa critique de la rationalité ne consiste pas en un idéalisme absolu, son propos est plutôt de réhabiliter la subjectivité et l'intersubjectivité dans l'acte cognitif, car selon lui

c'est dans la socialité qu'il faut replacer la raison et l'imagination constitutive de l'art, car il ne fait pas de doute que raison et imagination, loin d'être antinomiques, définissent l'essence de l'art et constituent le ferment ou la force motrice susceptibles de transformer la société et de libérer l'homme.²⁵

Ce qu'il exprime de la façon suivante :

L'imagination, en unifiant la sensibilité et la raison, devient « productive » en même temps qu'elle devient pratique : elle devient une force motrice dans la reconstruction de la *Lebenswelt*²⁶...

C'est en cela qu'une lecture heuristique de *La Dimension esthétique* pourra me permettre d'opérer une digression en forme de proposition transversale pour une sociologie des œuvres.

Herbert Marcuse met en cause, à travers l'esthétique marxiste, l'orthodoxie dominante comme interprétation de la qualité et de la vérité²⁷ d'une œuvre d'art par rapport aux moyens de production. Marcuse rejoint l'esthétique dite marxiste pour dire que l'œuvre d'art a une fonction et un potentiel politique dans sa relation avec le contexte et les relations sociales. Mais il s'en écarte sur plusieurs points, car c'est dans l'art lui-même (dans la forme esthétique en tant que telle) que Marcuse trouve le potentiel politique, et pour lui, il y a autonomie entre l'art et les rapports sociaux donnés (l'art s'oppose à ces rapports sociaux et les transcende, et subvertit la conscience dominante, c'est-à-dire l'expérience ordinaire). Marcuse traite de l'art en général en s'attachant à la littérature en particulier : pour lui, l'art est révolutionnaire dans le sens d'un changement radical de style, de technique, comme annonciateur de changements dans la société, mais surtout par la forme donnée au contenu (il cite Bertold Brecht, Franz Kafka, Samuel Beckett), le contenu (vérité établie) n'apparaît plus que distancé et médiatisé : « La vérité de l'art, c'est que le monde est en réalité tel qu'il apparaît dans l'œuvre d'art ». On se souvient de Julio Cortázar déclarant : « Les matérialistes te disent qu'il faut écrire sur la réalité de tous les jours, et sur la destinée des

peuples. [...] On continue à nous casser les pieds avec la littérature à thèse et le réalisme », et par ailleurs : « La littérature doit faire mouche de partout et non pas seulement du point de vue socio-politique sous le prétexte qu'on appartient au Tiers monde. »²⁸

Marcuse renvoie par ailleurs à Lucien Goldmann²⁹ pour qui la question essentielle est de se demander « comment se fait la liaison entre les structures économiques et les manifestations littéraires dans une société où cette liaison a lieu *en dehors de la conscience collective* », et rappelle que celui-ci a problématisé l'esthétique marxiste dans le contexte du capitalisme avancé où le prolétariat n'est plus la négation de la société mais y est au contraire largement intégré : l'esthétique marxiste doit alors faire face à une réalité particulière où des « formes authentiques de création culturelle » (Goldmann) ne renvoient pas systématiquement à « la conscience – même possible – d'un groupe social particulier » (Goldmann). Ainsi, l'œuvre d'art n'est pas révolutionnaire parce que s'adressant à la classe ouvrière ou parce que préparant la révolution, mais, comme le rappelle Marcuse, parce qu'elle se renvoie à elle-même en tant que contenu devenu forme. Pour lui, le potentiel politique de l'art réside donc dans sa dimension esthétique, car, par ailleurs, son rapport à la *praxis* est faible et décevant ; plus une œuvre d'art est immédiatement politique, plus elle perd son pouvoir de subversion. Adorno³⁰ disait que les œuvres qui se présentent sans résidu au regard et à la pensée ne sont pas des œuvres d'art et Brecht³¹, pourtant loin d'être un zélé de l'autonomie de l'art, affirmait qu'« une œuvre qui ne fait pas preuve de souveraineté vis-à-vis de la réalité et qui n'octroie pas de souveraineté au public sur la réalité n'est pas une œuvre d'art ». Comment poser maintenant la question de l'œuvre et celle de la subjectivité ? J'aimerais ici partir conjointement d'un point de vue de Marcuse et d'une remarque de Simmel. Marcuse montre et insiste sur le fait que la fonction critique de l'art réside dans la forme esthétique et que la vérité de l'œuvre d'art, son authenticité, se constitue par le passage du *contenu*

28. L'ARC (80), Julio Cortázar, 1980 ; signalons aussi, pour la petite histoire que Cortázar avait un chat surnommé « Theodor W. Adorno » sur lequel il a écrit un très joli texte intitulé : « L'entrée en religion de Théodor W. Adorno », dans *Le Tour du jour en quatre-vingt mondes*, Paris, Gallimard, 1980, p. 233-236.

29. L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964, p. 44.

30. T.W. Adorno, « Thesen zur Kunstsoziologie », *Ohne Leitbild, Parva Aesthetica*, Suhrkamp, 1967, p. 97. Il précise ainsi : « Il existe des œuvres d'art dont la qualité ne fait pas de doute, mais qui, au moins si elles sont jugées selon les critères de leur influence quantitative, sont négligeables au niveau social, et devraient donc, à en croire Silbermann, être exclues du domaine de recherches. Mais une telle exclusion entraînerait un appauvrissement de la sociologie de l'art : les œuvres d'art les plus valables lui échapperaient. Le fait que celles-ci ne parviennent pas à exercer une influence sociale considérable est aussi bien un fait social que le contraire. La sociologie de l'art doit-elle abdiquer devant ce problème ? »

31. B. Brecht, *Gesammelte Werke*, vol. 19, p. 411.

24. On retrouve aussi l'idée formulée par René Magritte selon laquelle l'invisible n'existe pas, il n'y a que du visible caché par du visible.

25. M. De Coster, *op. cit.*, p. 179.

26. H. Marcuse, *Vers la libération, Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Denoël-Gonthier, 1970, p. 63.

27. H. Marcuse, « La vérité est la mort de l'intention. », dans Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, « Ursprung des Deutschen Trauerspiels », 1, p. 216.

à la *forme*; donc ni le contenu seul comme représentant de manière «correcte» les conditions sociales, ni la forme considérée comme pure, mais bel et bien le contenu devenu forme. Simmel quant à lui écrit ceci :

Parce que l'homme est l'être de liaison qui doit toujours séparer, et qui ne peut relier sans avoir séparé – il nous faut d'abord concevoir en esprit comme une séparation l'existence indifférente de deux rives, pour les relier par un pont. Et l'homme est tout autant l'être frontière qui n'a pas de frontière. La clôture de sa vie domestique par le moyen de la porte signifie bien qu'il détache ainsi un morceau de l'unité ininterrompue de l'être naturel. Mais de même que la limitation informe prend figure, de même notre état limité trouve-t-il sens et dignité avec ce que matérialise la mobilité de la porte : c'est-à-dire avec la possibilité de briser cette limitation à tout instant pour gagner la liberté³².

Je voudrais retenir ici cette métaphore du pont et l'utiliser pour envisager cette fois-ci l'œuvre d'Art comme un pont proposant un passage du contenu à la forme. Ainsi, elle n'est pas le contenu pris seul ou la forme prise seule (ni une rive, ni l'autre) mais le trait d'union, la possibilité d'un passage, d'un devenir. Ceci met en évidence l'incomplétude de l'œuvre à ce stade : elle propose. Quelqu'un dispose, celui à même de passer sur ce pont. Le pont, s'il prétend aller vers quelque chose à partir de quelque chose, ne remplit véritablement sa fonction de pont que si des hommes le traversent. Un pont n'est fonctionnellement un pont que si un homme le traverse. Sinon il n'est qu'un objet concret dépouillé de fonction. Le pont n'est ni une rive, ni l'autre ; il prend pied sur l'une comme sur l'autre, mais n'existe pas en tant que reliant tant qu'un sujet ne l'emprunte pas. De même, l'œuvre d'art s'appuie sur un contenu et une forme, les met en rapport (A), mais elle n'existe pas tant qu'un regard, constituant un nouveau rapport (B), ne s'est pas posé sur elle (c'est-à-dire sur le rapport A). L'œuvre d'art, c'est une pensée qui l'appréhende, qui se regarde en elle (qui se réfléchit et qui réfléchit). Au-delà de l'objet d'art en tant qu'objet concret, l'œuvre d'art, c'est une pensée à l'œuvre, une pensée réflexive et réfléchie, une spéculation spéculaire.

Le constructeur a conçu ce pont non pour qu'une rive touche l'autre, mais pour qu'un homme le traverse ; pour qu'une rive devienne l'autre. L'artiste qui élabore son œuvre veut qu'un regard la traverse, mettant une pensée à l'œuvre (en route) et donnant une réalité à l'Œuvre (d'art). Ainsi, la virtualité de la reliance est actualisée par le pont, puis réalisée par l'homme qui marche d'une rive à l'autre pour n'en faire plus qu'une. De même la virtualité de la pensée est actualisée dans l'objet d'art, puis réalisée dans l'interaction, avec l'objet, d'un regard, d'une lecture. Au travers de ce processus, la pensée en route fait œuvre à partir de l'objet. La question de la réalité maté-

rielle de l'objet est ici cruciale, car si par «matière» il faut entendre toute réalité existant en dehors de la conscience que l'on en a, alors l'objet d'art est incontestablement matière. De ce fait on ne saurait en dire n'importe quoi.

D'après Marcuse :

Une pièce, un roman, deviennent des œuvres littéraires en vertu de la forme³³ qui «assimile» et sublime la «matière». Cette dernière peut être le «point de départ de la transformation esthétique³⁴». Elle peut contenir le «thème» de cette transformation, elle peut être déterminée par une situation de classe ; mais, dans l'œuvre, cette «matière», dépouillée de son immédiateté, devient quelque chose de qualitativement différent qui fait partie d'une autre réalité. Même s'il reste des fragments de réalité non transformés (par exemple, des citations d'un discours de Robespierre), leur contenu est changé par l'œuvre dans son ensemble ; leur sens peut même devenir le contraire³⁵.

Une idée proche était déjà présente chez Pierre Francastel :

Tout objet d'art est un lieu de convergence où l'on trouve le témoignage d'un nombre plus ou moins grand, mais qui peut être considérable, de points de vue sur l'homme et sur le monde³⁶.

Pour reprendre la métaphore du pont, l'on peut dire qu'il ne relie pas n'importe quelles rives de n'importe quelle manière. Ceci amène donc la question de l'élaboration de l'œuvre d'art. En effet, pour accéder au statut d'œuvre d'art il faut deux démarches en présence, celle de l'auteur et celle du spectateur. L'on peut dire que le concept d'Œuvre possède deux versants : l'auteur et le spectateur, chacun des deux est un aspect de l'œuvre, le troisième étant l'objet, mais l'un n'existe pas sans l'autre. Le concept d'œuvre n'existe pas sans les rapports dialectiques qui unissent l'auteur et le spectateur à travers l'objet d'art. Le concept d'œuvre d'art consiste en ces rapports dialectiques. Ceci pose le problème du lien entre une démarche relevant de l'esthétique et les rapports sociaux qu'elle détermine et qui la déterminent. Sans réduire bien sûr l'auteur à un simple technicien, l'on peut dire qu'il est le constructeur du pont (de l'objet d'art) ; il va permettre au spectateur de l'emprunter, en lui proposant un contenu devenu forme : c'est à travers la discursivité³⁷ que la réa-

33. H. Marcuse, *La Dimension esthétique*, op. cit., p. 54.

34. «La forme esthétique ne s'oppose pas au contenu, fût-ce dialectiquement. Dans l'œuvre d'art, la forme devient contenu et vice versa», Marcuse, *ibid.*, p. 53.

35. K.A. Wittfogel, *Die Linkskurve*, Berlin, 1970, II, 2, p. 9.

36. cf. H. Marcuse, *La Dimension esthétique*, op. cit. P. Francastel, *Études de sociologie de l'art*, Paris, Denoël, 1970, p. 17.

37. C'est-à-dire à travers des représentations collectives déclinées selon des axiologies et des idéologies. «Il faut tenir compte du caractère historique de la littérature et la prendre comme formation discursive, épistémé, dirait Foucault.», J. Rancière dans un entretien à *Libération*, 5 mars 1998.

32. G. Simmel, *La Tragédie de la culture*, «Pont et porte», Paris, Rivages, 1988. p. 168.

lité advient. Le sujet de l'auteur ce n'est pas l'objet (d'art), c'est le spectateur. Savoir comment l'objet accède au statut d'œuvre d'art par l'intervention du sujet « spectateur » pose aussi le problème du statut du spectateur comme actant dans l'émergence de l'œuvre d'art. L'auteur manie son objet (qui relève du concept), ce dernier est remanié par le sujet (le spectateur) qui, par son intervention, achève d'en faire une Œuvre d'art. Le spectateur est donc l'actant de la dernière mais nécessaire étape du processus. Ainsi, l'Œuvre d'art existe par la conjugaison de deux actions : celle de l'auteur qui construit le pont (qui actualise une pensée) et celle du spectateur qui passe dessus (qui la réalise) ; mais l'Œuvre d'art ce n'est pas le pont (qui n'est que l'objet d'art), c'est ce qui est issu de la dialectique Auteur/Spectateur.

Finalement, l'objet d'art est pluriel car il donne lieu non pas à une Œuvre d'art mais à plusieurs, il y a une multiplicité de l'objet d'art. En effet, il y a autant d'œuvres d'art dans un objet d'art que de regards qui se posent sur lui, donc autant que de spectateurs à un moment donné (sinon plus, car si un même spectateur revient à l'objet d'art à différents moments, « se passe-t-il » (action : faire œuvre, du latin *opera*) la même Œuvre d'art ?). Il faut entendre ici le spectateur comme *actant* de la deuxième étape de l'œuvre, et non le spectateur comme *passant* (si le spectateur ne fait que passer, c'est qu'il ne se passe rien !) sinon il n'y a pas d'Œuvre d'art. Dans ce dernier cas, seule la première étape existerait, celle de l'auteur, elle construit un objet qu'elle pose comme objet d'art (Œuvre d'art potentielle, mais seulement virtuelle dans ce dernier cas), sauf à considérer, et c'est sans doute le cas, l'auteur comme le premier lecteur, comme étant lui-même à un moment donné son propre spectateur. Ainsi, il s'avère qu'un objet élaboré selon une perspective esthétique ne suffit pas à faire l'Œuvre d'art, et que, posé là, il peut très bien n'être qu'un bel objet se montrant. Inversement, un objet quotidien posé là à une toute autre fin (technique, utilitaire etc.) peut, lui, devenir un objet d'art pour peu qu'il soit regardé comme tel ; mais *avant tout* il doit être saisi par une démarche d'auteur et posé comme tel dans la première étape de l'Œuvre d'art (c'est ce que fit Duchamp avec les *Ready made*). Un objet est là, tout le monde s'en sert, tout le monde le voit mais personne ne le *regarde* ; intervient l'auteur qui le prend, le montre et dit : « Regardez-le ! » La première étape de l'œuvre d'art est réalisée. Il suffit ensuite de savoir si la seconde se produira. Après avoir posé l'objet conçu par sa démarche intellectuelle et technique, l'auteur n'est plus maître du processus d'élaboration de l'Œuvre. Il ne peut qu'assister à la prolongation de la réaction qu'il a engendrée, même si parfois certains auteurs engagent un discours « post-opératoire » sur le pourquoi et le comment de l'objet d'art, cherchant à justifier leur démarche ou à guider le spectateur dans son appréhension de l'objet, faisant les questions et les réponses, disant ce qu'il faut croire et voulant pen-

ser pour le spectateur. Ainsi, si un auteur maîtrise le plus souvent son objet, il ne maîtrise jamais son sujet (et ce serait inutile). Le propos de l'art n'est pas de maîtriser son sujet mais de lui proposer de se libérer. Pour cela l'art doit conjointement se libérer lui-même de l'emprise institutionnelle, il ne doit pas subir une théorie et une pratique instituées mais par sa pratique devenir sa propre théorie sachant que c'est lui comme théorie qui autorise sa propre pratique. Je considère ici la pratique comme un ensemble de ponts d'un point théorique à un autre, et la théorie comme un pont d'une pratique à une autre. Ainsi, réaliser une œuvre d'art (c'est-à-dire la produire, mais aussi la recevoir), c'est à la fois imaginer ce que l'on pense et penser ce que l'on imagine. Au niveau heuristique, le plan de la connaissance est le passage de l'imagination à l'entendement, et le plan de l'esthétique est le passage de l'entendement à l'imagination³⁸.

C'est pourquoi il est important qu'autour d'un même schéma narratif, un plan discursif (plastique) soit relayé par un ou plusieurs autres plans discursifs (philosophique, scientifique, idéologique). Une théorie est faite pour servir, elle doit fonctionner, le discursif qu'il soit plastique, textuel, ou autre est un instrument de combat proposant un regard sur le monde, prenez-le, utilisez-le, s'il ne fonctionne pas ou plus, prenez-en un autre. On ne revient pas sur une théorie, on en fait une autre (*idem* pour l'objet plastique) car la théorie est un aspect local de la pratique, c'est un système régional de lutte. La théorie ne totalise pas, elle laisse cela au pouvoir, elle multiplie les regards et se multiplie³⁹.

La création artistique n'est pas un sujet représentant ou représentatif d'un mouvement ou d'une école, elle est multiplicité, à travers celui qui produit l'objet, de ceux qui le regardent ; c'est un mouvement fusionnel. Il n'y a plus de représentation, il n'y a que de l'action, de la transformation, construire des ponts, passer sur ces ponts et ainsi relier les îlots détachés du monde. Si la création artistique est un combat, l'énonciation d'une « vérité » perçue mais tue par l'ensemble, contre un système qui interdit ce discours et ce savoir, trop souvent l'on appelle création artistique quelque chose qui participe à ce système, à la fois son objet et son instrument, sorte de réforme élaborée par ceux qui ont été érigés comme représentatifs de la création artistique par ce même système, et que paradoxalement l'on oblige à s'exprimer quand ils n'ont pas grand-chose à dire. Il ne s'agit là que d'une redistribution du pouvoir, un aménagement qui ne fait qu'augmenter la répression⁴⁰. Ainsi la

38. Au sens de Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986.

39. Je renvoie le lecteur à l'entretien entre M. Foucault et G. Deleuze, « Les intellectuels et le pouvoir », dans *L'ARC* (49), 1980, p. 3-10 (numéro consacré à G. Deleuze).

40. À cet égard, je rappelle cette réflexion d'E. Wind : « Il ne s'agit pas de nier que dans notre civilisation, si vivant qu'il puisse paraître, l'art devienne une activité marginale : mais Hegel est beaucoup trop assuré dans sa conviction que l'art demeurera à jamais marginal », dans *Art et anarchie*, Paris, Gallimard, 1988, p. 41.

réception, comme dimension nécessaire à l'approche de l'Œuvre, est-elle envisagée par Hans Robert Jauss et l'École de Constance, on en a vu l'intérêt et les limites, ou encore par la sémiotique sous ses différentes incidences : Algirdas Julien Greimas, Umberto Eco, etc., j'y reviendrai.

Considérant, comme le fait Marcuse dans *La Dimension esthétique*, que la littérature est un aspect régional de l'Art en général, il me semble intéressant de retenir de ces différentes approches ce qui peut être utile à une sociologie du texte littéraire comme autant de bases méthodologiques possibles pour l'appréhension critique du texte à travers sa dimension d'objet esthétique. En effet, si d'un point de vue strictement sociologique, l'on peut reprocher à l'École de Constance une investigation trop « littéraire » du texte et trop globalisante sociologiquement, et par ailleurs aux sémioticiens, en sus d'une infinie diversité de courants, une trop grande distance à la dimension idéologique des textes, il est d'autre part notable que l'ensemble des discours de type sociologique sur l'art et la littérature s'attache surtout à penser les rapports de l'œuvre au marché et donc essentiellement à s'interroger sur ce que le social nous apprend de « nouveau » sur l'Art, négligeant de ce fait ce que l'art nous apprend lui du social et du questionnement sur le social. Finalement, si l'on peut considérer comme aporique la multiplicité de ces problèmes, il est aussi possible de l'envisager comme un seul problème polymorphe dont la solution supposerait la construction d'une combinatoire possible entre les différentes approches, fédérées autour d'un même objet : le Texte. La refiguration de la théorie désimpliquée du Texte⁴¹ peut s'appuyer sur certains concepts de la sémiotique tels qu'ils ont été précédemment proposés, afin d'envisager une théorie du texte inscrite dans le paradigme intersubjectif. On peut envisager le texte tant comme intersubjectivité, que comme pratique, comme émergence et convergence, ou encore comme performatif social. La relation intersubjective qui s'établit entre le texte et le lecteur n'est pas mécanique, mais constitutive ; c'est-à-dire que le texte se constitue au travers de cette relation de coopération (mais pas toujours de consensus). Avant l'instauration du cadre intersubjectif de l'interaction, le texte n'existe pas (certes, il existe d'un point de vue phénoménique, mais il n'est pas réalisé). Le processus de manifestation textuelle est celui d'une virtualisation actualisée, puis d'une actualisation réalisée. Ainsi, le texte se constitue intersubjectivement et se définit lorsqu'il est appréhendé par un acte énonciatif déterminé, spatialisé et temporalisé.

Les modalités qui font advenir le texte en tant que tel pour le ou les agents impliqués dans l'interaction ne préexistent pas au cadre intersubjectif mais

41. J'ai développé cette démarche dans *Pour une socio-anthropologie du Texte littéraire*, Paris, L'Harmattan, 1997.

en sont issues directement. C'est en entrant en relation intersubjective avec le texte que le ou les agents de l'interaction le font advenir en lui attribuant des déterminations et des spécifications. De ce point de vue, le texte en tant qu'il est lui-même agent de cette interaction n'est ni extérieur ni en retrait des représentations et des interprétations de l'ensemble des agents. Le Texte n'est donc pas neutre. La relation intersubjective ne s'établit pas entre un objet et un sujet (texte et lecteur) entrant en interaction (horizon épistémologique fondamentalement dualiste) comme deux instances distinctes et indépendantes, extérieures et préexistant à la relation comme si celle-ci était orientée, polarisée selon le couple actif *versus* passif ; simple manipulation due à la compétence et à l'action du sujet-lecteur sur la réalité matérielle et objective de l'objet-texte. Au contraire, on considérera dans ce travail que ces instances de la relation intersubjective surgissent, émergent de l'interaction même. Ce qui est rendu pensable du fait même de l'apparition d'une indétermination des rôles du sujet et de l'objet, c'est la réversibilité des interactants, car il y a désormais la possibilité, sinon d'objectiver le lecteur (ce qui n'est pas ici notre propos), de subjectiver le texte, c'est-à-dire le textualiser comme sujet. La relation texte/lecteur est systématiquement considérée ici comme une relation intersubjective socialement définie – *Ce qui m'intéresse ici, c'est de considérer la construction socio-sémiotique du texte, afin de mieux comprendre la société dont il est à la fois un produit et un agent.*

Parler du texte, c'est parler de sujets sociaux, c'est-à-dire de l'humain « Le texte est une anthropophanie » et donc l'objet potentiel d'une socio-anthropologie. Convoquer une socio-sémiotique du texte, c'est se donner les moyens de l'appréhender en tant que tel. Une attitude spontanée appréhenderait le texte comme allant de soi, comme un phénomène qui existe en tant que tel. Le texte serait alors le simple point de départ d'un protocole d'interprétation. En position *ab quo*, il est ainsi abordé comme un fait brut, appréhendable, en tant que chose donnée, par l'analyse, quelle qu'elle soit (sociologique, anthropologique, littéraire, historique, économique, etc.). Subjectiver le texte, c'est-à-dire le textualiser comme sujet de l'interaction, revient à le considérer comme l'aboutissement d'un processus⁴² qu'il nous revient de questionner. Le texte est cette fois-ci en position *ad quem*, autre-

42. On se souvient ici de la réflexion d'Adorno : « L'essai néglige moins la certitude qu'il ne renonce à son idéal. C'est dans son avancée, qui le fait se dépasser lui-même, qu'il devient vrai, et non pas dans la recherche obsessionnelle de fondements, semblable à celle d'un trésor enfoui. Ce qui illumine ses concepts, c'est un *terminus ad quem* qui reste caché à lui-même, et non un *terminus ab quo* : c'est en cela que sa méthode exprime elle-même l'intention utopique. Tous ses concepts doivent être présentés de telle manière qu'ils se portent les uns les autres, que chacun d'entre eux s'articule selon sa configuration par rapport à d'autres. » « L'essai comme forme », dans T. W. Adorno, *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984, p. 17.

ment dit en mesure d'être interrogé à partir de ses qualités intrinsèques, à partir de la façon dont il surgit *dans* et *par* l'interaction avec le lecteur, grâce à des opérations socialement organisées⁴³.

En tant que pratique intersubjective, le texte est donc le lieu de réalisation, de cristallisation, d'un ensemble de valeurs, de représentations, mais aussi de passions, de croyances, d'intérêts et de compétences d'ordres collectifs. Le texte en est non seulement le vecteur, mais aussi l'agent et le patient, au même titre que les autres protagonistes de la relation intersubjective (lecteur, actants et acteurs de la narration et de l'énonciation, auteur, narrateur, narrataire, énonciateur, énonciataire, etc.). Le Texte est finalement à la fois un produit du social et un acteur de la production du social, il est à la fois réflexif et performatif. On peut donc désormais distinguer deux principales manières d'envisager le texte d'un point de vue méthodologique et donc deux types possibles d'analyse : au sein de la relation intersubjective, il est à la fois l'un des agents de la réalisation et le sujet qui se réalise dans le processus pratique. Il peut aussi (et c'est le cas dans les approches classiques) n'être considéré que comme résultat de ce processus, dont on fait alors l'économie, c'est-à-dire comme chose donnée, comme fait brut, dont on étudiera l'aspect (la surface textuelle) tout au plus, quand on n'en fera pas carrément abstraction pour ne s'intéresser seulement qu'aux paramètres extrinsèques (conditions socio-économiques de la production, de la distribution, de la consommation et de la réception)⁴⁴. Le Texte est alors utilisé comme simple référent du social, élément fixe et sans autre enjeu que celui de servir de repère à peu près totalement passif.

Il est intéressant de s'arrêter ici quelques instants sur la conception du lecteur chez Eco et chez Paul Ricœur afin de les comparer rapidement.

Dans la théorie de Eco, le contenu d'une œuvre n'est actualisé que par une intersubjectivité entre texte et lecteur, qu'il nomme coopération textuelle⁴⁵. Pour lui, le texte est ouvert⁴⁶, c'est un « tissu d'espaces blancs », lieu d'indétermination qui ne se livrera qu'au moment de la lecture. En vis-à-vis, il construit la notion de lecteur modèle, qui est en quelque sorte une prévision de la part de l'auteur au moment de l'écriture. C'est-à-dire

que l'auteur écrit son texte en imaginant celui qui le lira, il s'adresse à quelqu'un, en quelque sorte à une individualité virtuelle. Bien évidemment cette virtualité ne correspond pas systématiquement avec ce que sera la réalité aux moments des lectures (qui seront fort nombreuses, du moins faut-il le souhaiter à l'auteur). Ce lecteur modèle est une instance qui se situe du côté de l'auteur, c'est-à-dire en amont de l'acte de lecture. Si l'on envisage le cas « optimum », si le lecteur réel était parfaitement en phase avec le lecteur modèle, alors le contenu du texte serait pleinement actualisé dans la mesure où il n'y aurait aucun déphasage entre le monde du texte (son potentiel) et le monde du lecteur (son expérience).

Sur le rapport entre monde du texte et monde du lecteur⁴⁷, Ricœur propose un rapport dialectique d'interaction entre le texte et le lecteur. L'acte de lecture est une production, une transformation, un travail. C'est dans cette interaction qu'une signification est mise en œuvre ; il s'instaure une médiation entre la structure interne du texte et le lecteur ; pour Ricœur la lecture est une expérience vive. Il parle plutôt de lecteur impliqué, mais si, pour lui, « le lecteur impliqué reste virtuel tant qu'il n'est pas actualisé »⁴⁸, il agit comme agent de conviction : « Le lecteur réel est une concrétisation du lecteur impliqué, visé par la stratégie de persuasion du narrateur. »⁴⁹ Selon Ricœur, il s'agit donc d'une instance en aval de l'acte de lecture, « le lecteur impliqué prend corps dans le lecteur réel »⁵⁰, ou simultanée à l'acte de lecture en tant qu'il est une fusion des horizons d'attente du texte et du lecteur qui va provisoirement équilibrer les contradictions existant entre monde du texte et monde du lecteur au niveau de leurs contraintes et libertés spécifiques. Dans l'acte de lecture, le lecteur soumet ses attentes à celles développées par le texte et, par ailleurs, se réapproprie ses lectures antérieures pour les réinvestir dans la lecture en cours : « La lecture est pour lui autre chose qu'un lieu où il s'arrête ; elle est un milieu qu'il traverse. »⁵¹ Il y a donc interruption puis relance de l'action, la refiguration de l'expérience temporelle est à l'œuvre dans l'acte de lecture par lequel le monde du texte s'affranchit de la structure immanente du texte.

Ce qui m'intéresse ici, c'est de remarquer que chez Eco le lecteur modèle est une instance sans passions, il n'y est pas question de catharsis, c'est un sujet cognitif pur, il est très intelligent, il dit beaucoup de choses, il est la manifestation de signes, de symptômes, mais il ne sent rien. Chez Ricœur, c'est très

43. On qualifiera de socio-sémiotique cette manière d'envisager le texte.

44. « Des éléments distincts s'y rassemblent discrètement pour former quelque chose de lisible ; il ne dresse ni une charpente ni une construction. Mais, par leur mouvement, les éléments se cristallisent en tant que configuration. Celle-ci est un champ de forces, de même que sous le regard de l'Essai toute œuvre de l'esprit doit se transformer en un champ de forces », T.W. Adorno, *ibid.*, p. 17-18.

45. Sans cette interaction le texte reste *flatus vocis*. Cf. U. Eco, *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985.

46. U. Eco, *L'Œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.

47. Voir le texte de P. Ricœur « Monde du texte et monde du lecteur », dans *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, *Temps et récit*, tome 3, p. 228-263.

48. *Ibid.*, p. 249.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*, p. 263.

différent, l'idée d'une catharsis est indispensable, le lecteur réel, comme concrétisation du lecteur impliqué, est donc inclus dans le texte, il se produit un effet qu'il ressent; la lecture reconfigure dans le corps lui-même. Ricœur s'intéresse à la manière dont le lecteur est affecté, et quelle peut être sa perception. À l'inverse, Eco s'intéresse aux procédures intellectuelles par lesquelles le lecteur modèle est d'abord un lecteur intellectuel qui fait des opérations de l'esprit, des inférences, des déductions, des abductions, etc.

La confrontation entre le lecteur modèle de Eco et le lecteur impliqué, refigurant, de Ricœur est intéressante. La refiguration de Ricœur utilise une véritable catharsis, ce n'est pas simplement le versant intellectuel qui est en cause, elle agit aussi sur le versant de la sensibilité. La dimension cognitive n'est plus la seule concernée. Il y a aussi l'effet, l'affect agissant sur le lecteur, ce qui est au-delà de la simple corrélation du lecteur avec son statut social, mais ce qui peut être sociologisé. L'opposition ancienne raisonner/narrer est fautive, le narratif pense, écrire c'est argumenter, c'est penser. Les catégories narratives fonctionnent comme des catégories conceptuelles de découverte, comme des argumentations, tout comme la *Gedanken Experiment* (Thomas Kuhn), l'expérience de pensée, est éminemment narrative. Le problème qui se pose est celui de l'interpathique et du proprioceptif⁵²: Comment peut-il nous arriver d'avoir des sentiments communs? Comment cela advient-il par le biais du texte? C'est le problème de l'intersubjectivité des structures actanciennes, la question de l'intersubjectivité n'est pas seulement celle de la compréhension du savoir de l'autre au sens strict du terme, mais aussi du *savoir* entendu comme *savoir*, au sens de Greimas.

L'acte de lire n'est pas innocent; pour Eco, c'est un casse-tête, pour Ricœur, c'est une transformation dont une dimension est d'ordre phénoménologique. Eco fait des exercices, il se met à la place de tout le monde. Pour lui le problème est strictement cognitif, il faut comprendre ce qui s'est passé. Pour Eco, l'auteur nous fait faire des promenades, on est mené par le bout du nez, et puis finalement on accomplit le geste final, intellectuel, de comprendre. Cela s'arrête au moment où on a compris comment ça marche. Chez Ricœur ça ne s'arrête pas là. La question est de comprendre comment est-ce qu'on est inclus dans le texte lui-même, et comment on est transformé en tant qu'inclus dans le texte. Donc, pour Ricœur le texte n'est pas seulement un opérateur de reconnaissance, mais un opérateur de transformations.

Il me semble donc réducteur de limiter le sujet à la connaissance, sans tenir compte de l'expérience de la subjectivité. L'expérience du monde ne se réduit

pas à la connaissance du monde. Je considère ici la lecture comme une action qui transforme celui qui lit. Ainsi, la catharsis est ici le fait de l'inscription d'un sujet dans la transformation du texte lui-même. C'est une hypothèse cathartique au sens minimum du terme; en lisant le lecteur est transformé par la lecture. Il ne s'agit pas là de la grande catharsis au sens strictement aristotélicien avec la grande décharge émotionnelle. C'est une catharsis faible, transformant le lecteur simplement du fait qu'il soit inclus dans l'acte de lecture.

Chez Marcuse la catharsis possède un caractère rédempteur, une fonction de réconciliation entre la réalité établie et les « forces rebelles » qui transcendent la détermination de classe: « La catharsis elle-même se fonde sur le pouvoir de la forme esthétique d'appeler le destin par son nom, de démystifier cette force, de donner la parole aux victimes. »⁵³ Elle relève plus de l'ontologique que du psychologique et en se dressant contre la réalité établie, elle se fonde sur les propriétés de la forme elle-même, « son ordre non répressif, sa capacité cognitive et l'image qu'elle offre de la fin de la souffrance »⁵⁴.

Mais à travers l'Art, la subversion de l'expérience et la rébellion qu'elle engendre contre le principe de réalité ne peuvent pas, d'après Marcuse, se cristalliser dans une praxis politique et c'est précisément sur cette non-identité que se fonde le potentiel radical de l'art; d'où la question qu'il nous pose: « Comment ce potentiel peut-il trouver une représentation valide dans une œuvre d'art et comment peut-il devenir un facteur de transformation de la conscience ? »⁵⁵

S'il est en effet nécessaire, pour l'analyse sociologique de l'art en général et de la littérature en particulier, de prendre en compte les facteurs extrinsèques, telles conditions historiques, conditions socio-économiques de la production de l'œuvre et de la production de son producteur, conditions de la consommation, du marché, conditions de réception, etc., il me paraît aussi fondamental de tenir compte des facteurs intrinsèques, structure interne de l'œuvre, contenu, forme, organisation narrative, thématique, discursive, figurative, etc. comme étant signifiants tant à un niveau strictement esthétique que pour l'étude des processus de transformation sociale. Les deux aspects n'étant d'ailleurs pas strictement séparés mais au contraire étroitement imbriqués.

La sociologie devra donc cesser d'abandonner l'étude des œuvres aux historiens de l'art ou de la littérature, comme elle devra dépasser l'opposition méthodologique entre l'intuitionnisme subjectiviste et l'objectivisme quantitatif. Ce faisant, et sans tomber dans un idéalisme qui lui est étranger, elle cessera de traiter l'œuvre soit à la manière d'une simple résultante d'un concours de détermi-

52. Ce terme est emprunté à la sémiotique greimassienne où il désigne le rapport du signe à la perception qu'a l'homme de son propre corps. Voir A.J. Greimas et J. Courtes, *Sémiotique*, Paris, Hachette, 1979, tome 1.

53. *Op. cit.*, p. 24.

54. *Ibid.*, p. 70.

55. *Ibid.*, p. 51.

nations et sans efficace propre, soit à la manière d'un objet neutre plus ou moins arbitrairement investi de valeur symbolique par le jeu des stratégies sociales⁵⁶.

Une telle approche intègre comme pertinents et nécessaires les apports de Pierre Bourdieu en ce domaine, mais ne saurait néanmoins s'en contenter. En effet, Bourdieu a considérablement renouvelé la sociologie de l'art en France en posant comme telle la question du statut épistémologique de la sociologie de l'art, et en la positionnant clairement dans l'ensemble des différentes approches de ce problème. Il définit en particulier l'acte de création comme étant un acte social occupant une fonction donnée dans la division sociale du travail intellectuel, dans la mesure où elle est déterminée par la confluence, en la personne de l'artiste comme agent social, des conditions historiques et sociales de la production tant de l'artiste que de l'Œuvre. Si la démonstration de Bourdieu est claire, elle renvoie à la construction d'une sociologie articulée essentiellement autour des questions de la production culturelle et sociale de l'artiste, de la position qu'occupe l'artiste en tant qu'agent dans un champ symbolique, et de l'évaluation de l'Œuvre dans le cadre d'un marché, ce qui est absolument pertinent; mais il reste la question suivante: s'il y a valeur sociale de l'Œuvre, c'est qu'en amont l'œuvre existe en tant que telle. Comment dès lors relier le problème de l'existence même de l'œuvre à celui de sa valeur sociale?

Considérant que laisser sur la touche l'objet d'art, ici en l'occurrence le texte littéraire, reviendrait à réduire la pertinence de l'analyse sociologique et à restreindre les possibilités de son discours, il est important d'axer l'investigation à partir du texte comme objet littéraire *stricto sensu*; et c'est bien là l'orientation de ce travail, tout d'abord vers sa construction comme objet scientifique (afin de pouvoir aborder sa dimension intrinsèque) pour la sociologie, pour finalement le proposer comme sujet (partenaire) épistémologique, afin de dépasser le strict questionnement *sur* le texte et lui substituer le questionnement *du* Texte, et en particulier le questionnement du Texte (sujet) à la sociologie qui le prend ici comme objet. En effet, si le Texte littéraire interroge le monde, alors il interroge aussi la sociologie en tant qu'elle est partie prenante de ce monde et en tant qu'elle cherche elle-même à interroger ce monde; il interroge donc d'autant plus la sociologie de l'art qui cherche à l'interroger en particulier.

Poser le problème de l'appréhension du texte permet, au-delà de l'aspect strictement technique, d'envisager plus globalement l'Art en tant qu'il entretient, dans la discontinuité de son évolution, des rapports de continuité avec la connaissance dont l'évolution est elle-même discontinue.

56. Cf. J. Leenhardt, « Une sociologie des œuvres d'art est-elle nécessaire et possible? », dans R. Moulin (dir.), *Sociologie de l'art*, Paris, L'Harmattan, 1999. p. 389.

Le texte en tant qu'objet littéraire est donné comme tel au sociologue par la société, c'est-à-dire qu'il constitue un fait social parmi d'autres. Il n'est pas issu de prime abord pour le sociologue qui l'observe du produit d'une construction théorique, mais au contraire, d'une manifestation empirique. Le sociologue se doit donc d'élaborer le concept⁵⁷ qui définira et permettra de saisir le texte, objet littéraire, comme objet sociologique dans le social en tant que totalité⁵⁸.

La sociologie n'est pas une pure photographie du « réel »; il ne s'agit pas pour elle de se contenter d'aborder le système des relations sociologiques en établissant de simples analogies, mécaniques par définition, avec le découpage social tel qu'il apparaît *a priori*. Il s'agit pour elle de se garder des évidences du sens commun, terreau de la « sociologie spontanée ». Émile Durkheim⁵⁹, déjà, dénonçait la prétention des prénotions à vouloir se constituer en « substitut légitime des choses ». L'apparente logique de ce qui est pré-construit ne peut satisfaire le sociologue⁶⁰ qui, en conséquence, ne peut faire l'économie de construire son objet. Bourdieu ne met-il pas par ailleurs⁶¹ en garde tout chercheur en sociologie contre la mécanique simple des analogies dont l'usage par la sociologie spontanée ferait du chercheur un « ingénieur social »:

Une bonne partie de ceux qui se désignent comme sociologues ou économistes sont des « ingénieurs » sociaux qui ont pour fonction de fournir des recettes aux dirigeants des entreprises privées et des administrations. Ils offrent une rationalisation de la connaissance pratique ou demi-savante que les membres de la classe dominante ont du monde social.

Le travail de recherche ne saurait se limiter naïvement pour la sociologie à une mise en œuvre pure et simple de techniques qui montrant et croyant ainsi tout montrer et tout bien montrer ne parviendraient qu'à faire valoir une illusion.

Faire vrai consiste à donner l'illusion complète du vrai, suivant la logique ordinaire des faits, et non à les transcrire servilement dans le pêle-mêle de leur

57. « Si le procès de connaissance ne transforme pas l'objet réel, mais seulement son intuition en concepts puis en concret de pensée, et si tout ce procès se passe, comme le précise Marx dans la "pensée" et non dans l'objet réel, c'est donc qu'à l'occasion de l'objet réel, et pour le connaître, la "pensée" travaille sur une autre "matière" que sur l'objet réel. » Althusser développe sa position sur le procès de connaissance dans la « Soutenance d'Amiens », dans *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 169-170.

58. C'est ce que j'ai proposé de construire en le nommant « Texte », dans *Pour une socio-anthropologie du Texte littéraire*, op. cit.

59. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981 (pour la 20^e édition consultée), p. 31-46.

60. P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron, *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton/Bordas, 1968, p. 60.

61. P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 27.

succession. J'en conclus que les Réalistes de talent devraient s'appeler plutôt des illusionnistes [...] Chacun de nous se fait donc simplement *une illusion du monde*, illusion poétique, sentimentale, joyeuse, mélancolique, sale ou lugubre suivant sa nature. Et l'écrivain n'a d'autre mission que de reproduire fidèlement cette illusion avec tous les procédés d'art qu'il a appris et dont il peut disposer⁶².

De même en sociologie un certain réalisme naïf conduit parfois à imaginer que le ou les objets de la science seraient donnés comme tels⁶³, ceci conduirait à travailler sur une illusion (l'objet prêt à servir, prêt à penser) et, de surcroît, à produire une illusion sur la validité de la démarche scientifique, piégée par les apparences, les explications trompeuses. L'idée fondamentale que toute science doit construire son objet contre le sens commun s'est imposée particulièrement avec les travaux de Bachelard, mais cette préoccupation était de longue date présente dans les démarches des précurseurs ou des fondateurs de la sociologie⁶⁴. D'où la nécessité de déconstruire le donné pour ensuite le reconstruire, se le réapproprier dans le cadre d'un réseau conceptuel visant à le rendre signifiant, au lieu de considérer qu'un objet issu de la réalité est en soi un objet de connaissance à partir du moment où il est observable et observé, inventorié et classé selon ses propres catégories de classification, c'est-à-dire en d'autres termes qu'il est soi-disant susceptible de produire lui-même sa propre connaissance. Il n'est pas plus raisonnable d'étudier l'apparence d'un fait social, sa représentation spontanée que de «juge[r] un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même»⁶⁵. On trouve chez un sociologue de l'art, comme Pierre Francastel, des précautions analogues :

La lecture des œuvres d'art ne se fait pas, même pour les initiés, d'une manière automatique et spontanée. Nous rencontrons ici une double illusion et qui pèse à l'heure actuelle sur les soi-disant sociologies de l'art. Il est courant de voir opposer au déchiffrement nécessaire de la parole, entendue ou fixée dans une écriture, l'intuition immédiate qui dévoile d'un seul coup au spectateur le sens de l'objet figuratif⁶⁶.

62. G. de Maupassant, cité par P. Bourdieu, «Da capo. L'illusion et l'illusio», dans *Les Règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, p. 453.

63. Voir dans le même esprit les aventures de Réelsaure, Scientosaure et Populosaura dans la délicate parabole de B. Latour, «Les trois petits dinosaures», dans la revue *Alliages* n° 7-8, printemps-été 1991, p. 73-82.

64. Ainsi chez K. Marx, la thèse des idéologies, masquant la réalité, dissimulant des relations cachées; chez É. Durkheim la thèse des prénotions, le donné induit en erreur parce qu'il se fonde sur des préjugés; et chez M. Weber le problème de l'objectivité (*Wertfreiheit*), la question du point de vue, il faut ordonner, trier les données.

65. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957, p. 5.

66. *Op. cit.*, p. 11.

Contre un empirisme simpliste, un certain idéalisme et un positivisme forcené, la complémentarité de ces propositions montre bien que, si l'on est d'accord pour attribuer au texte littéraire en tant qu'objet d'art le caractère chosal de fait social, son appréhension par la sociologie n'est pas simple, et sa construction épistémologique comme objet d'une science encore moins. Considérer le texte littéraire comme un objet distinct, le Texte, suppose une distance critique vis-à-vis des positions conférant une autonomie intégrale au système des œuvres, et une attitude non moins critique à l'égard de celles qui accordent mécaniquement une relation univoque entre l'espace des œuvres et l'espace social.

En s'intéressant à la question de l'Art comme fait social, Duvinhaud⁶⁷ met en garde contre la simplification qui consisterait à vouloir restituer l'expérience individuelle de la création en se fondant uniquement sur des éléments provenant de l'approche du collectif social *stricto sensu*. Selon lui il faut saisir la «dynamique de la vie sociale», en intégrant l'expérience de la création comme expérience vivante, en actes, et «comprendre la totalité de l'expérience artistique dans la totalité de l'expérience sociale»⁶⁸. Il faut rapprocher cette position de celle de Roger Bastide écrivant :

L'art continue le dynamisme social par d'autres moyens. En un mot, si au lieu de considérer le social comme une réalité statique, on le considère comme une réalité dynamique, le producteur d'art est celui, qui par la puissance de son imagination, épouse le mouvement en train de se faire pour le parachever et lui faire signifier son originalité créatrice. L'artiste est moins le reflet de la société que celui qui l'accouche de toutes ses nouveautés⁶⁹.

Ce qui est intéressant, en posant les choses de cette manière, c'est que cela confère à l'idée de création une dimension supplémentaire à celle de simple processus de production d'une marchandise. Cette dimension spécifique dans le champ symbolique est celle de la fonction critique de la création artistique. Bien sûr, le créateur et son œuvre sont inscrits en tant que tels dans la réalité sociale, mais ce qui les spécifie dans l'acte de création, c'est cette possibilité de montrer quelque chose de nouveau qui peut-être n'aurait pas surgi, ou serait advenu d'une autre manière, sans la démarche de l'artiste et ce qui en est issu, l'objet d'art ou le texte littéraire en tant qu'Œuvre. C'est aussi ce qu'indique Marcuse lorsqu'il écrit que «la forme esthétique révèle des dimensions de la réalité qui sont réprimées ou font l'objet de tabou»⁷⁰, ajoutant ainsi à la fonc-

67. Une sociologie de l'art doit chercher à «retrouver les formes de l'enracinement de l'imaginaire dans notre existence collective, sans dogmatisme et sans pédanterie». J. Duvinhaud, *Sociologie de l'art*, Paris, PUF, 1967, p. 5.

68. *Ibid.*, p. 34.

69. R. Bastide, *Art et société*, Paris, Payot, 1977, p. 93.

70. *Op. cit.*, p. 33.

tion critique de l'art une dimension plus radicale, une dimension révolutionnaire. De même, Marcuse refuse-t-il de refuser catégoriquement l'idée de Beau, contrairement à l'esthétique marxiste qui en fait le concept clef de l'esthétique bourgeoise. Il y voit en effet une permanence de qualités érotiques malgré les variations du jugement de goût et trouve que le Beau, relevant d'Éros, relève du principe de plaisir qui lutte contre le principe de réalité de la domination :

L'œuvre d'art parle le langage libérateur, évoque les images libératrices de la subordination de la mort et de la destruction au désir de vivre. Tel est l'élément anticipateur de l'affirmation esthétique⁷¹.

En puisant des exemples dans la littérature, il explique comment la mimésis « transformatrice »⁷² peut réussir à représenter l'infâme réalité du fascisme, nous aider à l'identifier, et comment l'apparente neutralité du Beau peut être en réalité rebelle et contestataire :

Cette reconnaissance est un triomphe, car la forme esthétique [de la pièce, du poème ou du roman] convoque la terreur⁷³, l'appelle par son nom, la fait témoigner et se dénoncer. Ce n'est qu'un moment de triomphe, un moment dans le courant de conscience ; mais la forme s'en est saisie et lui a donné permanence. Grâce à ce succès de la *mimesis*, ces œuvres contiennent la qualité de Beauté⁷⁴ sous sa forme peut-être la plus sublimée : l'Éros politique. [...] Le retour du réprimé, accompli et conservé par l'œuvre d'art, est peut-être capable d'intensifier notre rébellion⁷⁵.

Pour Marcuse, la question de la forme est donc centrale pour une sociologie des œuvres : « C'est dans l'art lui-même, dans la forme esthétique en tant que telle, que je trouve le potentiel politique de l'art. »⁷⁶ On trouve aussi des ouvertures dans ce sens chez Bourdieu lorsqu'il répond à Loïc Wacquant :

[Les sociologues] peuvent trouver dans les œuvres littéraires des indications ou des orientations de recherche qui leur sont interdites ou dissimulées par les censures propres au champ scientifique – surtout lorsqu'ils restent dominés, comme aujourd'hui en sciences sociales, par une philosophie positiviste⁷⁷.

71. *Op. cit.*, p. 74.

72. Qu'il distingue de la mimésis cognitive et de la mimésis cathartique.

73. « La beauté c'est le commencement de la terreur que nous sommes capables de supporter », J.-L. Godard, dans *Prénom Carmen*.

74. *Ibid.*sd.

75. *Op. cit.*, p. 75. Et : « L'œuvre d'art accomplit perpétue le souvenir du moment de jouissance. Et l'œuvre d'art est belle dans la mesure où elle oppose son ordre propre à celui de la réalité – son ordre non répressif dans lequel même la malédiction parle au nom d'Éros. »

76. *Ibid.*, p. 9. Plus de dix ans auparavant, il écrivait : « L'imagination a été touchée par le processus de réification. Nous sommes possédés par nos images, nous souffrons par nos images. » H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968, p. 274.

77. P. Bourdieu, « L'objectivation du sujet objectivant », *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 178.

Il ne s'agit pas pour le sociologue de pouvoir dire tout et n'importe quoi à partir de l'Œuvre, mais l'on a pu voir, dans ce travail, qu'il est possible de mettre en évidence des éléments objectivables, même lorsque l'expérimentation ne s'appuie pas sur une enquête de type quantitatif. « Tout objet d'art est un lieu de convergence où l'on trouve le témoignage d'un nombre plus ou moins grand, mais qui peut être considérable, de points de vue sur l'homme et sur le monde », écrivait Francastel⁷⁸. Je pense qu'il faut investir ce point de vue jusque dans la dimension du plaisir esthétique qui est une façon fondamentale de se réapproprier le texte littéraire comme toute œuvre d'art dans une démarche de connaissance, et qu'il est de surcroît sociologiquement enrichissant de mettre en regard avec une démarche de connaissance scientifique comme l'a dernièrement souligné Bourdieu que je rejoins de façon relative sur ce point :

L'*illusio* littéraire, cette adhésion originaire au jeu littéraire qui fonde la croyance dans l'importance ou l'intérêt des fictions littéraires, est la condition, presque toujours inaperçue, du plaisir esthétique qui est toujours, pour une part, plaisir de jouer le jeu, de participer à la fiction, d'être en accord total avec les présupposés du jeu ; la condition aussi de l'*illusio* littéraire et de l'effet de croyance (plutôt qu'« effet de réel ») que le texte peut produire. [...] Cette forme suggestive, allusive, elliptique, est ce qui fait que, comme le réel, le texte littéraire livre la structure, mais en la voilant et en la volant au regard. Par opposition, la science tente de dire les choses comme elles sont, sans euphémismes, et demande à être prise au sérieux, même lorsqu'elle analyse les fondements de cette forme tout à fait singulière d'*illusio* qu'est l'*illusio* scientifique⁷⁹.

On voit bien avec Marcuse comment « l'art est voué à l'émancipation de la sensibilité, de l'imagination et de la raison dans toutes les aires de subjectivité et d'objectivité »⁸⁰, et comment il est à la fois d'actualité, mais aussi et surtout nécessaire d'ouvrir l'angle, du questionnement sociologique sur l'art, à la dimension esthétique, pathique, sensible et la mettre en regard, dans le cadre d'une sociologie de la connaissance, avec la dimension scientifique, épistémique, rationnelle. Vaste et passionnant programme, dont de nombreux chercheurs de tous horizons en sciences humaines commencent à saisir l'importance.

L'art affirme sa réserve vis-à-vis de la thèse selon laquelle l'heure est venue de changer le monde. L'art témoigne de la nécessité de la libération mais il témoigne aussi de ses limites. Ce qui a eu lieu ne peut plus être défait, ce qui

78. P. Francastel, *Op. cit.*, p. 17.

79. P. Bourdieu, « Da capo. L'illusion et l'*illusio* », dans *Les Règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, *op. cit.*, p. 455-458.

80. *Op. cit.*, p. 23.

est passé ne peut plus être sauvé; l'histoire est fautive, mais sans rédemption. Éros et Thanatos ne sont pas seulement adversaires mais aussi amants⁸¹.

Mais ce n'est pas si simple et Marcuse met en garde sur le fait qu'un changement (radical) présupposerait un refus total ou, pour employer le langage des étudiants (de mai 1968), une contestation permanente de cette société. Et il ne s'agit pas simplement de changer les institutions (au sens étroit du terme) mais plutôt, et c'est plus important, de changer totalement les hommes dans leurs attitudes, dans leurs instincts, dans leurs buts, dans leurs valeurs, etc. (mentalités, sensibilités, postures intellectuelles, déterminismes symboliques). Et c'est ainsi que l'on trouve chez Marcuse cette idée que les intellectuels ne devraient pas identifier la réalité avec la réalité établie: «La vérité n'est pas seulement dans la rationalité, mais aussi bien, et peut-être plus, dans l'imaginaire.»⁸² Le monde de l'art est selon Marcuse le monde de l'altérité, celui d'un principe de réalité différent qui remplit une fonction cognitive, dire ce qui est indicible autrement et... contredire.

GRANDE SOCIÉTÉ ET GRAND REFUS

Herbert Marcuse et les décennies
1960 et 1970

Alain BLANC

L'humanité libérée n'est pensable que comme la négation radicale (et non plus déterminée) du statu quo; car la puissance de la réalité est telle que le bien devient impuissant et complice.

Herbert Marcuse, «Révolution et critique de la violence, Sur la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin»¹

Les lecteurs peu informés du 21^e siècle débutant mesurent sans doute mal à quel point le philosophe allemand Herbert Marcuse, à l'automne de sa vie et au terme d'une carrière universitaire américaine, fut connu, ses œuvres lues et discutées et ce bien au-delà des sphères académiques traditionnellement concernées par la production des savoirs scientifiques. S'il est abusif de lui attribuer le substantif de «génie»², de le comparer au «génie tumultueux de Marx»³, ou bien encore de lui accorder le statut de maître à penser ayant fécondé une descendance, en 1968, Jürgen Habermas le qualifie pourtant «de maître

81. *Op. cit.*, p. 79.

82. «Si l'imaginaire dérouté par ses excès, ses pulsions incontrôlées, ses divagations effrénées, il n'empêche qu'il traduit l'homme total que la société techniciste et rationaliste ne cesse d'atrophier. Le système n'a que deux attitudes possibles à l'endroit de l'imaginaire: le récupérer dans le circuit de la rentabilité, ce qui ne manque pas de se produire en maintes circonstances; le tourner en dérision en le tenant pour errements de poète ou de gauchiste. Il faut en tout cas le contrôler, l'extirper, le maintenir en marge.», L.-V. Thomas, *Civilisation et divagations*, Paris, Payot, 1979, p. 16-17

1. H. Marcuse, «Révolution et critique de la violence, sur la philosophie de l'histoire de Walter Benjamin», *Revue d'esthétique*, p. 101.

2. A.J. Cohen, *Marcuse, Psychotique*, Éditions universitaires, 1974, p. 31.

3. J.-M. Palmier, *Sur Marcuse*, Paris, 10-18, UGE, 1968, p. 9.

honoré de la nouvelle gauche»⁴. Ses écrits – traduits en français dans les années 1960 mais accueillis dans une grande discrétion – vont, notamment à la faveur des mouvements étudiants de cette époque, connaître ensuite une soudaine et durable fortune planétaire : les campus américains, Paris, Rome, Varsovie et surtout Berlin. La décennie suivante verra ce septuagénaire alerte, dernier représentant historique actif de l'École de Francfort (Max Horkheimer meurt en 1973), aller de conférences en congrès, de colloques en réunions publiques, donner des interviews, écrire des articles de presse, publier des recueils de textes complémentaires à son œuvre déjà écrite.

Trois indicateurs permettent de prendre la mesure de la notoriété de Marcuse :

– En France, ses livres ont connu de forts tirages dont les contenus ont été présentés par de nombreuses publications : ainsi, de 1968 à 1970, cinq ouvrages de vulgarisation de son œuvre sont publiés, dont trois parus en collection de poche ; pendant ces trois années, un numéro spécial de revue et un livre d'entretiens lui sont en outre consacrés⁵ ;

– sur les murs de la Sorbonne occupée en mai 1968 ou sur les banderoles des étudiants allemands, on pouvait lire les trois noms de « Marx, Mao, Marcuse » ; plus emphatiques, les étudiants italiens créèrent le slogan « Marx est le Dieu, Marcuse son prophète et Mao le glaive »⁶ ;

– en Allemagne, il fut, avec d'autres et parmi eux notamment Habermas, sollicité par le mouvement étudiant pour être un interlocuteur privilégié ayant vocation à clarifier les termes et les buts de son action.

Ayant subi l'attrait des conseils ouvriers apparus dans l'Allemagne révolutionnaire des débuts de la République de Weimar, Marcuse ne passa pas à l'orthodoxie communiste même si, sa vie durant, il revendiqua l'influence des principes d'analyse et concepts issus de Karl Marx ou de certains de ses commentateurs officiels (Georges Lukacs) ou critiques (Karl Korsch). Durant Weimar, il resta au contact de la social-démocratie à laquelle il n'a jamais adhéré et qu'il a souvent et vertement critiquée. Formé à la phénoménologie, il fit sa thèse sous la direction de Heidegger. Mais Marcuse fut aussi un lecteur de Sigmund Freud dans l'œuvre duquel il puisa certains termes lui permettant de maintenir une critique sociale renouvelée : il fut l'un des représentants du freudo-marxisme, courant intellectuel significatif

en France des deux décennies que nous évoquons. Selon l'appellation française, Marcuse fut un intellectuel de gauche qui ne devint pas pour autant un compagnon de route mais qui essaya de rester en contact théorique et pratique avec les courants les plus radicaux et critiques de la modernité. Il fut un intellectuel en prise avec des mouvements sociaux de son temps dont certains de leurs représentants se sont réclamés de ses analyses : par lui, et au regret d'Horkheimer qui le jugeait gauchiste, la Théorie critique a essayé de rencontrer la pratique, dans le but de maintenir le principe de la praxis, ici adaptée à des conditions sociales (la généralisation du capitalisme industriel y compris dans les pays du bloc communiste), géopolitiques (la décolonisation et les mouvements de libération nationale) et acteurs nouveaux (la nouvelle gauche des pays développés).

Pourquoi Marcuse a-t-il à ce point rencontré la jeunesse et les mouvements sociaux de son temps comme sans doute peu d'intellectuels ont réussi à le faire ? La réponse que nous proposons consiste à indiquer que son œuvre contient deux thématiques complémentaires, la « Grande Société » et le « Grand Refus », qui vont être saisies par certains de ses contemporains pour peser sur le monde social. En somme, Marcuse offre à de nouveaux acteurs de la modernité une possibilité de se penser et de se produire. De ce fait, il permet à la théorie critique d'entrer en interaction avec des acteurs sociaux qui, en s'en munissant, vont en actualiser les termes quitte à la dénaturer.

Lyndon Johnson, le président démocrate américain prenant en 1963 la succession de John Kennedy assassiné, a développé sa vision de ce qu'il nomme la « Grande Société », notion dont Marcuse a analysé les différents aspects⁷. Selon le philosophe, elle se caractérise d'une part par un programme général axé sur la préservation de la paix et la cohabitation entre les peuples et d'autre part par des moyens pour atteindre les buts fixés. Le détail du programme peut être présenté en trois points : la croissance permet l'abondance pour tous et autorise la lutte contre la pauvreté et l'injustice raciale ; le progrès est au service des besoins ; les loisirs constituent un moment de la liberté humaine. Les moyens sont eux aussi au nombre de trois : la rénovation urbaine et des moyens de transports ; la préservation d'une nature polluée ; une accessibilité accrue au système éducatif.

Si Marcuse n'ignore pas les inégalités propres aux systèmes démocratiques en général, américain en particulier, que certaines des mesures préconisées par le président (l'éducation par exemple) peuvent limiter, au total, son raisonnement le porte à concevoir la « Grande Société » comme une étape supplémentaire dans la marche en avant des sociétés industrielles régies par

4. J. Habermas, *Profil philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 220-221.

5. Cf. J.-M. Palmier, *op. cit.* ; P. Masset, *La Pensée de Herbert Marcuse*, Privat, 1969 ; M. Ambacher, *Marcuse et la civilisation américaine*, Res, Aubier-Montaigne, 1969 ; H. Marcuse, *Alasdair Macintyre*, Seghers, 1970 ; H. Marcuse, *André Nicolas*, Seghers, 1970 ; *Revue La Nef*, mars 1969 ; *François Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond*, Aubier Montaigne, 1969.

6. Cf. J.-M. Palmier, *op. cit.*, p. 162.

7. H. Marcuse, « L'individu dans la grande société », *Pour une théorie critique de la société*, Paris, Gonthier-Denoël, 1971.

la toute puissance des contraintes propres à la division du travail aliéné, la concurrence inhérente à la mondialisation qu'à l'heure de la guerre froide les États-Unis veulent piloter à leur avantage et, enfin, la délégation de pouvoir que l'individu transfère à l'appareil technique et bureaucratique. La « Grande Société » peut être présentée comme la version marcusienne de l'analyse des sociétés industrielles avancées et totalitaires car administrées proposées par l'École de Francfort. Bien que non téléologique, l'analyse de Marcuse l'engage à penser que les forces de l'intégration ont plus de chances de se maintenir que celles de l'émancipation d'aboutir. Toutefois, ces dernières, dont il refuse de désespérer, ne sont pas négligeables et Marcuse les regroupe sous l'intitulé de « Grand Refus ».

Sous cette dénomination, Marcuse place deux types de dispositions et de comportements qui illustrent la place et le travail du négatif, de la critique, dans un monde positif, de l'intégration : tous deux imposent la vision d'une société jamais totalement homogène pas plus que définitivement close. Ils signifient l'existence de possibilités de s'opposer à la surrépression aliénante à l'œuvre dans les sociétés administrées dont l'homme doit et peut se déprendre.

Les dispositions sont abstraites et relèvent de l'imagination créatrice dont la manifestation fait éclater les cadres existant : les authentiques œuvres d'art, individuelles (la poésie de Novalis) ou collectives (le surréalisme) en constituent les manifestations les plus visibles tant elles se défient de Prométhée et chantent les louanges de Narcisse et d'Orphée. Deux citations de Marcuse permettent de concevoir ce versant imaginaire du « Grand Refus » : « L'imaginaire est instrument de connaissance dans la mesure où il contient la vérité du Grand Refus, ou, envisagé d'une manière positive, dans la mesure où il protège contre toute raison, les aspirations à l'accomplissement intégral de l'homme et de la nature, aspirations qui sont refoulées par la raison » ; « Ce Grand refus est la protestation contre la répression non-nécessaire, la lutte pour la forme ultime de liberté. »⁸

Les comportements sont le fait d'acteurs sociaux, le plus souvent minoritaires, mobilisant des ensembles ayant vocation à modifier l'ordre social établi parce qu'en général, ils n'en font pas totalement partie. Ces *outsiders* sont constitués du prolétariat externe (par exemple les différentes couches rurales des pays sous-développés) de groupes à la périphérie du prolétariat interne existant dans les sociétés industrielles (les étudiants, les minorités ethniques, etc.).

8. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963, respectivement p. 142-143 et p. 135 pour les deux citations.

La pensée de Marcuse mêle les deux registres de l'intégration et de la critique. C'est parce qu'il est attentif aux débordements de la première, notamment à propos de ses conséquences sur le peu de réalité de l'individu dans les sociétés contemporaines, et à la nécessité de la seconde comme témoignage et preuve de la promesse de bonheur, que ses écrits peuvent être jugés comme ambivalents, oscillatoires, voire contradictoires : ils le sont et lui le théoricien de l'unidimensionalité va faire l'éloge de la rupture. Mais précisément, nous pensons que l'accueil favorable qui a été réservé à ses ouvrages, notamment par le monde étudiant, provient de cette ambivalence qui allie vision non déterministe *a priori* et possibilité d'action, de réaction à tout le moins.

À l'instar de Marx avec le prolétariat, Marcuse qui souhaite actualiser les possibilités d'existence de la praxis, est à la recherche d'un sujet historique, d'un bras armé. Pour ce faire, il est allé à la rencontre d'acteurs sociaux contemporains, ces derniers en retour voyant en lui le représentant de la théorie critique qui ne s'enferme pas dans la contemplation désabusée des mondes de la marchandise ayant définitivement perdu leur âme dans la réification. Si Marcuse fût à ce point emblématique d'une époque et d'une génération, c'est parce qu'il offre dans ses textes la possibilité de puiser les éléments permettant de refaire le monde : la jeunesse fera le meilleur accueil qui soit à un vieil intellectuel car en s'emparant de ses propositions, parfois jugées irréalistes, elle se collettera au réel, se donnant ainsi l'expérience négative de l'utopie inaboutie qui la fera rebondir vers la vie réelle comme si, hélas et tant mieux, le principe de réalité devait toujours l'emporter sur le principe de plaisir. Marcuse apporta sa contribution à l'accouchement si ce n'est de l'histoire, du moins d'une génération confrontée à la généralisation planétaire des sociétés et de la culture de masse. De ce point de vue, il ne mérite pas la méchante et injuste critique de Lukacs qui, à propos des théoriciens de l'École de Francfort, écrivait :

Vous avez pris des chambres au Grand-Hotel de l'Abîme. La chère y est raffinée, le service impeccable, les chambres confortables. La masse des clients se contente de cela et ne va jamais regarder l'abîme. Vous le fixez avec effroi et cela donne du goût à la chère et au confort.⁹

À l'image de Jean-Paul Sartre, et leurs deux itinéraires ont des points communs, Marcuse descendit dans l'arène.

Après avoir présentés les diagnostics de l'auteur portant sur les sociétés et leurs évolutions, puis sur les instincts et leurs dimensions critiques, nous dirons que l'utopie marcusienne a été en adéquation avec les nouveaux acteurs de la modernité plaçant pour une société plus ouverte. Le double théoricien d'une civilisation administrée recelant néanmoins des possibili-

9. Cf. G. Lukacs dans J.-M. Palmier, *op. cit.*, p. 161.

tés non répressives rencontrait les acteurs collectifs et individuels souhaitant les mettre en œuvre.

Sociétés unidimensionnelles et nouveaux acteurs sociaux

Comme ses amis de l'Institut de recherche sociale en exil, Marcuse fut marqué par la société américaine. Il y découvrit son extraordinaire capacité d'intégration et connut les travaux de sociologues, notamment Thorstein Veblen, David Riesman, Charles W. Mills, qui furent parmi les premiers analystes des sociétés de masse. Tenant des Lumières mais critique des conséquences de la raison toute puissante, il fut attentif, d'une part et d'abord à cerner les facettes d'un monde instrumentalisé qu'il avait sous les yeux sans toutefois, d'autre part et ensuite, négliger les aspects et acteurs qui semblaient se rebeller contre lui. Le caractère oscillatoire de la pensée de Marcuse peut s'expliquer par le fait qu'il semble hésiter entre, d'une part l'imposition systématique d'une administration généralisée que l'esprit critique et le sens de l'histoire n'engagent pas toutefois à concevoir comme définitive et, d'autre part, une sensibilité au changement illustré par l'émergence de ce que d'autres appelleront ensuite des mouvements sociaux dont nul ne peut à l'avance prédire l'efficacité et le devenir. Dialecticien conséquent, Marcuse connaît les contraintes sociales inhérentes aux sociétés industrielles avancées en expansion mais ne néglige pas les possibilités dont les acteurs peuvent se doter pour peser sur un monde qui sans être totalement ouvert n'est toutefois jamais définitivement fermé sur lui-même.

Une société sans opposition

Même si ses deux ouvrages les plus connus, *Éros et civilisation* et *L'Homme unidimensionnel* font peu référence à la lettre du marxisme, Marcuse, fidèle à l'esprit de l'École de Francfort des années 1930, a toujours revendiqué sa filiation envers l'esprit de la théorie marxiste dont il va pourtant malmenier nombre des arguments de bases. On peut en retenir deux : d'une part, la perte d'efficacité du principe de contradiction qui est supplanté par un positivisme conquérant et opérationnel et d'autre part, l'intégration du prolétariat au sein des rouages des sociétés industrielles dont il devient l'un des moteurs et piliers.

La perte d'efficacité du principe de contradiction

Héritier de la pensée hégélienne, Marx considère que l'histoire est mue par un mouvement contradictoire. En effet, au cœur même de la vie sociale est à l'œuvre le principe de négation dont l'ardeur critique vise à maintenir en vie l'ensemble qu'il dynamise : le négatif s'oppose et ainsi participe à la reproduction élargie. Si pour Hegel, la dialectique consiste à permettre le développement de l'Être qui est Raison, pour Marx la négativité

de la réalité est une condition historique car ce sont les rapports de classes qui constituent les contradictions sociales : la dialectique ontologique du premier est transformée par le second en dialectique historique. Or, Marcuse va montrer que les sociétés industrielles s'organisent de plus en plus selon le principe d'affirmation qui vise à fonder une société et une pensée non contradictoires. Avec lui, on peut en retenir deux exemples.

D'abord, l'émergence du positivisme. S'appuyant sur Saint-Simon et Auguste Comte, Marcuse¹⁰ indique que le positivisme se caractérise par trois aspects :

1) la ratification de la pensée cognitive par l'expérience des faits ; 2) l'orientation de la pensée cognitive vers les sciences physiques en tant qu'elles étaient un modèle de certitude et d'exactitude ; 3) l'opinion que le progrès de la connaissance dépend de cette orientation.

Contemporain de l'apparition et du développement des sociétés industrielles et technologiques, le positivisme s'oppose « à toute métaphysique, à tout transcendantalisme, à tout idéalisme en tant que modes de pensée obscurantistes et régressifs » et se donne les moyens intellectuels de construire « l'harmonie entre la théorie et la pratique, la vérité et les faits ».

La pensée philosophique est alors une pensée affirmative ; la critique philosophique exerce sa critique à l'intérieur du système social, elle considère que les notions qui ne sont pas positives sont de la spéculation pure ou des rêves ou des idées fantasques.

Marcuse constate et déplore que les sociétés industrielles excluent d'anciens modes réflexifs et produisent leurs propres catégories analytiques dont les conséquences sont d'homogénéiser des pensées et des actes au sein d'un tout cohérent exclusif de toute contradiction. Aux sociétés industrielles avancées correspondent des pensées scientifiques contribuant à modifier le réel qui cesse dès lors d'être perçu comme non unitaire.

Ensuite, la limitation des objectifs de la philosophie. Afin d'illustrer sa thèse d'une société unidimensionnelle, Marcuse rudoie deux courants de la pensée contemporaine, l'analyse linguistique et la philosophie analytique.

À la première, il reproche de ne prendre comme objet d'étude que le donné du discours pensant en cela maîtriser le concret. Or, précise Marcuse, en s'en tenant à ce qui est :

La philosophie linguistique supprime une fois de plus ce qui est continuellement supprimé dans cet univers de discours et de comportement. L'autorité de la philosophie donne sa bénédiction aux forces qui font cet univers.

10. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968, pour les quatre citations, p. 195.

L'analyse linguistique fait abstraction de ce que le langage ordinaire révèle en parlant comme il le fait – il révèle que l'homme et la nature sont mutilés¹¹.

Produit social, le discours n'est traducteur que d'une partie du concret : sa fonction est de le rendre intelligible mais par l'intermédiaire de catégories illustrant l'organisation conceptuelle du monde.

À la seconde, dont Wittgenstein lui semble le meilleur représentant, Marcuse adresse une critique de fond portant sur l'usage et le fondement de la philosophie : selon lui, pour le philosophe austro-anglais, la philosophie « doit renoncer à toute théorie [et] doit être une entreprise qui laisse toute chose comme elle est »¹². Dans ce cas, pour Marcuse elle cesse d'avoir un sens et une utilité puisqu'elle n'est anticipatrice de rien en se refusant à critiquer l'ordre construit et destructeur du monde. À l'opposé de cette position, qui présente le fallacieux mérite de la modestie et donc critique le travail intellectuel, pour Marcuse

le langage philosophique a un caractère antagonique. Il pratique sur le sens du contexte empirique immédiat, une opération qui tend à lui conférer sa réalité ; il fait abstraction du concret immédiat pour atteindre le concret véritable.¹³

Pour Marcuse, penser d'une façon non réifiée consiste à ne pas faire « abstraction du négatif, de ce qui est autre et antagonique, de ce qui ne peut pas être appréhendé avec les termes de l'usage établi »¹⁴. La pensée ne peut faire l'économie de la critique de ses propres outils : c'est à ce prix qu'elle peut espérer ne pas être prisonnière d'un langage clos sur lui-même, socialement construit, instrumentalisé et donc idéologique.

L'intégration du prolétariat

Les travaux conduits par l'École de Francfort dans les années 1930 et 1940, notamment ceux d'Horkheimer et d'Adorno, ont mis l'accent sur « l'inextricable fatalité » du « voile technologique »¹⁵, c'est-à-dire le fait que les sociétés industrielles sont totalitaires car nul ne peut prétendre échapper à leur inéluctable domination rendant toute relation médiatisée. Marcuse s'empare à son tour de cette thématique qui place la technique comme centrale dans l'analyse des sociétés industrielles avancées : elle est au cœur de ses réflexions portant sur l'unidimensionalité. À ce propos, et n'étant pas isolé dans les années 1950 et 1960, car il connaissait les travaux de marxistes critiques français comme ceux de la revue *Arguments*, il échappe à l'analyse idéologique acceptée par nombre de ses contemporains et portant sur le sta-

tut de l'Union soviétique. Jean-Michel Palmier a raison de souligner que le troisième ouvrage de Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, est important, car dans ce travail la place accordée à la rationalisation et à la mécanisation l'empêche de verser dans l'idéologie des vertus supposées d'une Russie libérée et par contrecoup d'un bloc de l'Est édénique.

Alors que Marx voyait dans le prolétariat le négatif de l'histoire ayant vocation à se nier pour faire advenir une société meilleure, Marcuse dans cet ouvrage mais aussi dans *L'Homme unidimensionnel* montre que loin d'être exclu du processus totalitaire, le prolétariat, à l'Est comme à l'Ouest et même si sont différentes les conditions de sa mobilisation, soit forcées soit plus volontaires, y apporte une notable contribution. Si pour Marcuse « le progrès technique équivaut à un progrès dans la domination », alors en conséquence cette dernière concerne aussi la société soviétique à propos de laquelle il écrit :

La nationalisation et la centralisation de l'appareil administratif s'accompagnent de l'asservissement du travail ; le progrès de l'industrialisation, les exigences de la machine, l'organisation scientifique du travail, revêtent un caractère totalitaire, et imprègnent tous les aspects de l'existence. La perfection technique de l'appareil de production domine les dirigeants et les dirigés tout en maintenant ce climat. L'autonomie et la spontanéité sont réservées à l'exécution optimale de directives préétablies. L'effort intellectuel devient l'affaire des ingénieurs, des techniciens, des experts. La vie privée et le loisir sont ravalés au rang de simple détente conformément aux exigences de la production. L'opposition n'est pas seulement un crime politique, mais également une aberration technique, un sabotage qui abîme les machines. La Raison n'est que la rationalité du tout, à savoir le fonctionnement ininterrompu et la croissance du potentiel productif¹⁶.

Analyste avisé de la réalité du monde soviétique, Marcuse ne pouvait que douter de la langue de bois qui la recouvrait. Ainsi, fort de sa connaissance de la société américaine, ne pouvait-il pas reconnaître comme adaptée à la situation contemporaine la vulgate soviétique de la théorie marxiste, à savoir les thèmes de la paupérisation absolue du prolétariat et de son maintien comme classe révolutionnaire, de l'imminence de la crise mondiale, du rétrécissement de la zone d'influence du capitalisme, autant d'analyses dont Moscou continuait à se prévaloir pour masquer son hégémonie. Au Marcuse philosophe de la technique et de la domination qu'elle introduit dans les sociétés industrielles, s'ajoute le Marcuse sociologue qui considère que loin des discours convenus, le prolétariat a cessé d'être révolutionnaire. Et de rappeler qu'aux États-Unis, certains de ses représentants

11. H. Marcuse, *ibid.*, p. 198.

12. H. Marcuse, *ibid.*, p. 207.

13. H. Marcuse, *ibid.*, p. 203.

14. H. Marcuse, *ibid.*, p. 205.

15. T.W. Adorno, « Marx est-il dépassé ? », *Diogenes*, n° 64, p. 18.

16. H. Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963, pour les deux citations, respectivement p. 108 et p. 108-109.

officiels, les syndicats en l'occurrence, et comme il est de leur fonction, devoir et légitimité, souhaitent être associés pleinement à la vie des entreprises, produisant des armes par exemple.

Cette « unification des opposés »¹⁷ existant dans les sociétés industrielles avancées, Marcuse l'illustre en indiquant les quatre éléments qui caractérisent les évolutions propres au prolétariat américain et qui témoignent de son éclatement en tant que classe homogène :

- Si la mécanisation allège la charge de travail, physique par exemple, Marcuse constate une standardisation des métiers productifs et improductifs : l'ouvrier « est en train de s'intégrer à la communauté technologique »¹⁸ ;
- à la relative autonomie professionnelle des cols bleus est substituée la dépendance des cols blancs dont le nombre croît ;
- corrélativement au changement des aspects du travail, un notable changement de mentalité est constaté chez les ouvriers : il se caractérise par une volonté de participation ;
- alors que « le voile technologique dissimule l'inégalité et l'esclavage », Marcuse note que « l'attitude négative de la classe ouvrière s'affaiblit »¹⁹.

En résumé, pour Marcuse, de négatif historique le prolétariat du Marx du 19^e siècle a été, au 20^e siècle, instrumentalisé en force affirmative consentante, participant activement à la reproduction des rapports sociaux : dès lors, ne faisant pas que les subir, il ne peut plus les critiquer, car il en fait partie. Il a d'autant plus cessé d'être révolutionnaire qu'il bénéficie en outre des subsides de l'État de bien-être (notre actuel État providence). Toutefois, Marcuse connaît et tient compte des spécificités historiques (l'organisation du mouvement ouvrier par exemple) et des réalités économiques (la place de tel pays dans le concert économique) dont les classes ouvrières sont tributaires : l'Europe n'est pas encore l'Amérique.

Les analyses de Marcuse, si elles s'appuient sur la spécificité de la réalité américaine qui le confronta à la société et à la culture de masse, sont confirmées par des travaux réalisés à la même époque en Europe : en France, ceux de Serge Mallet qu'il cite et discute ; mais aussi, en Allemagne, ceux résultant de la grande enquête menée en 1954 par l'Institut de recherche sociale dans cinq entreprises du groupe Mannesmann : ses principaux résultats indiquent que la classe ouvrière allemande est à tel point désireuse de bien-être plutôt que de révolution qu'un des membres de l'Institut peut écrire un article intitulé « Que veut l'ouvrier ? Salaire, sécurité et ambiance »²⁰.

17. H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit., p. 46.

18. H. Marcuse, *ibid.*, p. 52.

19. H. Marcuse, *ibid.*, pour les deux citations, p. 57.

20. Cf. R. Wiggershauss, *L'École de Francfort, Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993, p. 475. Pour plus de détails concernant cette étude de grande ampleur, voir les p. 468-484 de ce même ouvrage.

Puisqu'il n'est pas possible de sortir du cercle vicieux dans lequel sont placés, et se placent, les acteurs des rapports sociaux dominés par la raison technique à l'œuvre dans les sociétés industrielles avancées, et dont les « besoins stabilisateurs »²¹ introjetés par les personnes constituent une conséquence, mais aussi une cause de reproduction, Marcuse considère logiquement que le changement ne pourra survenir que de l'extérieur, porté par des *outsiders* non encore pleinement dominés :

Le problème de notre époque, c'est que la révolution, objectivement nécessaire, ne constitue nullement un besoin ressenti par les couches sociales qu'on considère traditionnellement comme révolutionnaire. Pour commencer, les mécanismes qui étouffent ce besoin doivent être éliminés, ce qui suppose en retour le besoin de les éliminer. Et nous sommes enfermés dans une dialectique à laquelle je n'ai pas trouvé d'issue²².

Échapper à l'enfermement de « la dimension adaptative »²³ propre aux sociétés industrielles avancées, dimension construite par l'analyse objective, s'accompagne chez Marcuse de la volonté de reconnaître un ensemble de nouveaux acteurs émergeant dans les années d'après-guerre et pouvant incarner le négatif de l'histoire porteur d'un projet : disparates, tous mais inégalement antiautoritaires, ils constituent « le nouveau Sujet historique du changement »²⁴.

Les nouveaux sujets historiques

Ce qui attire Marcuse dans l'émergence de ces nouveaux sujets historiques ayant vocation à réveiller le prolétariat chloroformé pour les uns (la nouvelle gauche), et pour les autres (le prolétariat externe) à secouer les équilibres de la domination planétaire, c'est leur double caractéristique de mouvements négatifs et affirmatifs. Négatifs en ce sens qu'ils s'opposent – théorie et pratique – à un ordre critiqué ; affirmatifs car ils sont capables d'élaborer des propositions traduites en pratiques, qu'il s'agisse de modification du langage pour les étudiants américains ou de l'organisation de communautés agricoles dans des pays sous-développés. Mais, Marcuse retrouve dans chacun de ces deux pôles deux éléments qui lui paraissent essentiels pour bousculer l'ordre établi : d'abord, une sorte d'énergie vitale lui montrant que les besoins ne sont pas tous socialement construits et ensuite

21. H. Marcuse, *Vers la libération, Au delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969, p. 28.

22. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, Paris, Seuil, 1968, p. 62.

23. L. Goldmann, « Réflexion sur la pensée de Herbert Marcuse », dans *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 274.

24. H. Marcuse, *Vers la libération*, op. cit. p. 73.

la volonté d'autodétermination lui indiquant que le sujet n'est pas totalement réifié dans l'ordre de la marchandise.

La nouvelle gauche

À l'intérieur des sociétés de masse, capacité croissante de production et organisation systématisée de la consommation, comprises par Marcuse comme conservatrices voire réactionnaires et dont les membres sont de ce fait, favorablement, mais pas automatiquement, récepteurs vis-à-vis des conceptions et pratiques autoritaires, la classe ouvrière n'est plus une force subversive, voire est devenue contre-révolutionnaire. Si elle est toujours en situation de pouvoir rompre « le continuum de domination »²⁵, elle n'en a plus la volonté même si elle peut en avoir la conscience : elle est prisonnière et si la révolution socialiste doit un jour avoir lieu, ce sera parce qu'elle aura été aiguillonnée par des forces qui lui sont extérieures et auxquelles elle apportera sa contribution décisive, de classe en soi devenant en fin pour soi. Puisque « la classe ouvrière ne porte plus en elle la négation des besoins régnants »²⁶, c'est le rôle historique de la nouvelle gauche que d'assumer cette tâche et d'être le réceptacle actif de la construction de cette humaine solidarité et ce par-delà les contraintes du monde de la marchandise et des rapports sociaux induits par les sociétés industrielles.

Si Marcuse constate le caractère disparate et éclaté de cette nouvelle gauche, il en propose néanmoins une présentation en deux pôles, les sous-privilegiés et les privilégiés, dont la vocation est de s'allier pour faire face, avec quelques chances de réussite, à la mobilisation totale systématisée par les sociétés développées.

– Les sous-privilegiés. Ce sont les multiples figures des déclassés comme les chômeurs, pauvres et autres parias mais aussi les minorités nationales et raciales et plus particulièrement les populations vivant dans les ghettos urbains.

– Les privilégiés. Ce groupe rassemble des personnes ayant la maîtrise de compétences professionnelles nouvellement apparues ou développées dans l'organisation du travail : on pourrait les dénommer « les nouvelles couches intellectuelles »²⁷. Il se décompose en deux ensembles distincts, la nouvelle classe ouvrière et l'opposition étudiante. La nouvelle classe ouvrière – et Marcuse considère que cette dénomination est prématurée – regroupe des métiers et fonctions qui si elles sont proches de la production n'y sont toutefois pas directement confrontées : techniciens, ingénieurs, divers spécialistes et scientifiques, etc. Si le terme, opposition étudiante, désigne cette

population spécifique, il ne s'y résume pas. En effet, Marcuse peut ajouter à ces personnes d'autres sous-ensembles aux frontières floues : « *drops out* », hippies ou beatniks, tel Allen Ginsberg cité en tant que figure écoutée de la nouvelle gauche aux débuts des années 1960.

Si ces groupes sont hétérogènes et divisés, ils présentent trois caractéristiques communes :

- 1) la volonté de rupture avec la continuité de domination et d'exploitation [...] non par de nouvelles institutions, mais par l'application du principe d'autodétermination ; 2) la méfiance à l'égard de toutes les idéologies, y compris le socialisme maquillé en idéologie ; 3) le rejet du processus pseudo-démocratique qui sert de support à la domination du capitalisme corporatif²⁸.

Le prolétariat externe

Contemporain de la décolonisation et de l'émergence des mouvements de libération nationale, Marcuse considère que le tiers-monde se débarrassant d'une férule indue représente une force émergente qui peut contribuer à ébranler un monde marqué par la coexistence pacifique dont il n'est pas dupe. S'il cite les guerres de libération de Cuba et du Vietnam, il n'omet pas de rappeler que dans l'ensemble des pays sous-développés, le prolétariat disponible est massivement rural plutôt qu'urbain, la Chine et sa révolution culturelle sont mentionnées.

Face à la mobilisation totale, organisée par les sociétés industrielles avancées, Marcuse considère que les petits ruisseaux font les grandes rivières : il revient donc aux nouveaux sujets historiques de nouer des alliances, d'organiser des convergences (entre nouvelle gauche et pays dominés) et d'imposer leurs vues aux acteurs historiques réticents (la classe ouvrière) ou impliqués dans la domination (les États, par exemple). Se pose donc ici la très épineuse question des moyens usités et légitimes pour se faire entendre.

Légitimité de la violence pour les sans espoirs ?

Dans ses textes des années 1960 et 1970, Marcuse utilise souvent les termes de citoyens de seconde ou de troisième zone pour désigner les personnes n'ayant pas ou peu de droits effectifs dans les sociétés démocratiques (les minorités raciales des ghettos) mais aussi dans les pays placés sous la tutelle des puissances dominantes (par exemple les communistes indonésiens massacrés). Si l'ordre du monde est à ce point critiquable, comment le modifier et avec quels outils ? Représentant conséquent de la théorie critique continuellement revendiquée, attentif aux différentes manifestations pratiques critiques de son époque (Le Living théâtre des années 1960 et le féminisme des années 1970), Marcuse, désireux de construire les termes

28. H. Marcuse, « Réexamen du concept de révolution », *Diogène*, n° 64, p. 25.

25. H. Marcuse, *ibid.*, p. 32.

26. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, *op. cit.*, p. 18.

27. L. Goldmann, « Réflexion sur la pensée de Herbert Marcuse », dans *Marxisme et sciences humaines*, *op. cit.*, p. 283.

d'une praxis contemporaine qui ne se résume pas un verbiage incantatoire et stérilisant, a rencontré le problème de la violence : est-elle légitime et à quelle condition ? Comment sortir du cercle vicieux de la tolérance répressive dans laquelle la majorité enserme et domine les minorités ?

Au fond, la question est double : les sociétés contemporaines marquées par la technique peuvent-elles être démocratiques ? Si elles ne le sont pas, ce que pense Marcuse, comment faire en sorte qu'elles le soient plus et que, le cas échéant, elles accèdent à un seuil supérieur, le socialisme par exemple ? C'est là qu'intervient le problème de la violence car elle reste l'un des moyens à la disposition des minorités qui désespèrent de pouvoir apporter leur contribution au bien à savoir l'opposition au monde des marchandises et l'affirmation de valeurs humaines.

La première façon qu'a Marcuse de se situer vis-à-vis de la violence est de rappeler des débats très anciens qui mobilisent catégories morales et prise en compte de l'ordre du monde : « L'idée qu'il existe un droit supérieur au droit positif est aussi vieille que cette civilisation elle-même. »²⁹ Mais, puisque l'ordre établi a l'usage du monopole de la violence et impose la loi, Marcuse considère qu'en retour le devoir, moralement légitime, de résister peut prendre lui aussi des formes violentes : à violence de l'oppression, violence de la libération dont les formes seront alors considérées comme illégales et justifieront la répression en retour. La non-violence ne semble pas à Marcuse une réponse adaptée car justement elle ne fait pas disparaître la violence initiale, partout visible, extérieure et intériorisée, de l'ordre existant. Bien avant la mode humanitaire finisécular, Marcuse se pose la question de l'universalité des droits fondamentaux (la paix et le respect des hommes par exemple) qui dépassent ceux, relatifs, existant dans telle société et traduits dans le droit positif.

La seconde façon de répondre que propose Marcuse est une sorte de « troisième voie »³⁰ qui essaie d'une part de ne pas se satisfaire concrètement de l'existant car il est la domination construite autour d'intérêts sans d'autre part tomber dans un éloge de la violence : la ligne de crête n'est pas facile à tenir. Si Marcuse justifie la violence révolutionnaire des mouvements de libération nationale, sorte d'avant garde du prolétariat externe, il est plus réticent quant à son usage dans les sociétés démocratiques : « Quant au problème de la minorité, il faut rejeter évidemment l'idée que la violence doit s'exercer afin que la minorité ne reste pas une minorité. »³¹ Ce désaveu de la violence minoritaire se double toutefois de propos indiquant qu'il doute de l'évolution naturelle et pacifiques des choses. Par exemple : « Que

d'une manière ou d'une autre une intervention soit nécessaire, que d'une manière ou d'une autre il faille opprimer les oppresseurs, parce qu'ils ne s'opprimeront malheureusement pas eux-mêmes, cela me paraît inévitable »³²; et encore : « J'ai parlé de situations dans lesquelles l'intérêt de l'humanité est lié au recours à la violence. »³³ Plus précisément encore, et Habermas lui en fit la critique, Marcuse écrit :

Je crois à l'existence d'un « droit naturel » de résistance pour les minorités opprimées, écrasées, selon lequel elles pourraient recourir à des moyens extra-légaux, dès que les moyens légaux ont révélé leur inefficacité³⁴.

De tels propos sont indissociables des débats de l'époque qui les a vu naître : qu'on se souvienne des conceptions de Frantz Fanon, justifiant la violence des colonisés, et de la caution apportée par la préface de Sartre à l'un de ses ouvrages, *Les Damnés de la terre*.

Pour donner une réponse cohérente et sortir du dilemme auquel d'autres intellectuels ont été confrontés, Marcuse préconise deux types de réponses pratiques qui illustrent sa volonté de constituer les termes concrets de cette troisième voie.

D'abord, il propose l'usage de « démonstrations »³⁵, ces manifestations (traduction littérale) dont la force réside dans leur capacité à mobiliser des masses importantes pour occuper, spatialement et symboliquement, l'espace public : la violence devant être manifestante, rétrospectivement, on mesure que les positions d'Habermas et de Marcuse sont plus proches que la vigueur des débats des années 1960 le laissait supposer. Et Marcuse de citer les *sit-in*, *teach-in*, *love-in*, etc., autant de manifestations pratiquées par les étudiants américains qui font face à la violence institutionnalisée mais ne l'affrontent pas directement et paralysent joyeusement l'ordonnement de la domination. Connaisseur des œuvres de Marcuse, Rudi Dutschke, l'un des leaders du mouvement étudiant allemand écrit : « Les *sit-in* et *teach-in* sont des campagnes politiques tendant à rendre possible l'unité d'action du camp anti-autoritaire et de ses représentants temporaires »³⁶. Ce que prône Marcuse, et il cite l'exemple du mouvement des droits civiques, c'est « de prendre le parti de la résistance, c'est-à-dire de la désobéissance civile »³⁷.

Le second type de réponse s'apparente à une sorte d'entrisme généralisé pratiqué au sein de la société civile. Marcuse souhaite que partout où c'est

29. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 49.

30. Terme utilisé par Gérard Raulet dans le premier chapitre du livre qu'il consacre à Marcuse. G. Raulet, *Herbert Marcuse, Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 1992, p. 24-61.

31. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 101.

32. H. Marcuse, *ibid.*, p. 35.

33. H. Marcuse, *ibid.*, p. 74.

34. H. Marcuse, *La Tolérance répressive*, op. cit., p. 48.

35. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 47.

36. R. Dutschke, *Écrits politiques*, p. 67.

37. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 49.

possible des groupes s'immiscent dans les « brèches », « failles » et autres « interstices »³⁸ de la vie sociale et de la fausse conscience pour entrer en discussion avec les forces en présence en vue de, par explication, les amener à changer de position. Comme exemple possible, Marcuse cite les contre-cours mis en place dans les universités américaines qui permettent d'aborder des thèmes occultés par l'enseignement officiel ; il fait aussi valoir l'utilité de campagnes d'information de proximité visant à rencontrer les ménagères. On reconnaît là l'émergence de cet autre thème marcusien visant à peser sur le monde, celui « de la dictature éducative démocratique de l'homme libre » visant « à abattre la tyrannie de l'opinion publique »³⁹. Forts de justes critiques portées par le souci du bien devant traduire une conception morale de l'existence commune, ces militants de l'éducation ont vocation et capacité, car conscience, à élaborer les termes d'une démocratie directe qui a les faveurs de Marcuse mais qui pour la construire mobilise des conceptions que ne renieraient pas les orthodoxes de l'agit-prop et de l'avant-garde porteuse de conscience vraie.

Le point sous-jacent aux réflexions de Marcuse est finalement le suivant : l'homme des sociétés contemporaines peut-il échapper à la réification ? Le tenant de l'analyse du continuum répressif répond par la négative. Mais, le Marcuse, désireux de participer à l'existence de sujets libres autoréalisés (et non pas par l'intermédiaire d'une désublimation affaiblissant la conscience malheureuse au profit d'une adaptation heureuse), souhaite une réponse positive. Ce débat prend chez lui une dimension importante quand il s'interroge sur la tolérance dans les sociétés démocratiques. Si ce n'était restrictif on pourrait résumer sa proposition par celle de Saint-Just : pas de liberté pour les ennemis de la liberté. En effet, pour contrecarrer les effets néfastes des sociétés de domination qui se targuent de tolérance pour masquer les inégalités qui les caractérisent, Marcuse recommande l'application d'une « tolérance discriminatoire »⁴⁰ à savoir un frein à l'expression de mouvements à caractère destructeur. Marcuse, tout à son désir d'extirper les mauvais besoins socialement construits et individuellement introjetés, considère donc que des mesures éducatives (ici relativement draconiennes et attentatoires aux libertés formelles des sociétés démocratiques) peuvent créer un homme nouveau. La nature humaine peut donc être modifiée par des mesures volontaristes :

Face à une manipulation de plus en plus étendue et orientée des besoins par la puissance capitaliste, il apparaissait indispensable de révolutionner à

l'intérieur même [souligné par Marcuse] des individus ces besoins qui reproduisent l'état de chose existant⁴¹.

Vers le dépassement d'instincts intégrés

Le freudo-marxiste Marcuse va puiser dans Freud certains des éléments lui permettant de pointer le fait que les sociétés industrielles et techniques contemporaines n'ont pas de nécessité absolue à systématiser la négation du principe de plaisir au profit du principe de réalité. Ce faisant, il critique vivement l'école néo-freudienne américaine⁴² dont l'un des chefs de file est Erich Fromm, celui-là même qui, dans les années 1940, contribua à introduire Freud au sein de l'École de Francfort. Pour Marcuse, le freudisme comprend une tonalité critique fondamentale que le néo-freudisme occulte et transforme, via la thérapie et la culture, en adaptation heureuse au monde : le retour critique à Freud est, pour Marcuse, l'occasion d'une part de ne pas tomber dans les travers de la justification de l'intégration de l'individu réifié au sein des sociétés développées et d'autre part de « dévoiler les virtualités refoulées au niveau de l'être tel qu'il pourrait être encore »⁴³.

Des instincts domestiqués

Selon le freudisme, l'histoire de l'homme est celle de son inéluctable et nécessaire répression. En effet, la vie collective et l'ordre social ne peuvent se construire et se perpétuer sans que la culture élaborée par les hommes n'encadre et ne régule les instincts. L'animal humain ne peut s'épuiser dans la satisfaction infinie de son plaisir qui, à terme, remettrait en cause sa propre survie : il apprend donc à intérioriser le principe de réalité et à modérer et différer la satisfaction de son plaisir. Mais ce mouvement permet aussi la sauvegarde du principe de plaisir dans la mesure où il lui interdit de se dissoudre en lui-même. En conséquence, principe de plaisir et principe de réalité sont consubstantiellement liés même si le premier doit être systématiquement refoulé au bénéfice du second : toutefois, la culture n'arrive pas tout le temps à endiguer ce flot destructeur qui peut resurgir à la moindre occasion, c'est le retour du refoulé. Le travail permet le détournement de l'énergie sexuelle tout en donnant aux hommes les moyens de leur subsistance et reproduction : l'*ananké* ou pénurie, ce manque essentiel, est ainsi perpétuellement comblé pour qu'existe la société. Freud ne semble donc pas concevoir une société non répressive.

41. H. Marcuse, *Actuels*, Paris, Galilée, 1976, p. 16.

42. Cette critique est systématisée dans la postface de *Éros et civilisation*, *op. cit.*, dans un texte intitulé « Critique du révisionnisme néo-freudien ».

43. A.J. Cohen, *Marcuse, Psychotèque*, *op. cit.*, p. 77.

38. H. Marcuse, *ibid.*, respectivement p. 61, 25 et 29.

39. H. Marcuse, *La Tolérance répressive*, *op. cit.*, p. 38 pour les deux citations.

40. H. Marcuse, *ibid.*, p. 51.

Or, Marcuse, qui ne nie pas la nécessité d'une répression nécessaire déduite de la prégnance du principe de réalité, souhaite s'appuyer sur certains textes de Freud pour montrer que dans les sociétés développées, coexiste la possibilité, notamment dans l'inconscient, de sortir du cycle de la répression. Alors que Freud considère que la répression fondamentale vise à assurer la modification des instincts, Marcuse, dans *Éros et civilisation*, considère que les sociétés développées ont mis en place une surrépression et organisé le principe de rendement. Alors que «la surrépression désigne les restrictions rendues nécessaires par la domination sociale», le principe de rendement est «la forme spécifique du principe de réalité dans la société moderne»⁴⁴. Marcuse veut donc réduire la surrépression, et non annuler toute forme de répression, et dénoncer le principe de rendement qui la fonde.

Par ailleurs, Marcuse n'ignore pas les réflexions du dernier Freud qui, dans *Malaise dans la civilisation*, accorde une grande importance à Thanatos, l'instinct de mort qui s'oppose à Éros, l'instinct de vie. S'il peut être aisé de cerner les pulsions de vie, les pulsions de mort sont quant à elles plus difficilement repérables. Freud voit toutefois une illustration de ces dernières dans le sadisme. Mais, l'agressivité inhérente à toute vie peut être aussi retournée contre le Moi et déboucher sur des sentiments de culpabilité et d'angoisse : la survie de l'homme dépend donc de la répression nécessaire de ses instincts de mort. Le combat des deux géants pulsionnels étant inscrit dans la nature humaine, seules subsistent la tension qui les lie et la répression sociale qui doit les combattre tous deux et ce au nom de la survie humaine.

L'anthropologie freudienne est globalement acceptée par Marcuse. Toutefois, à la différence de Freud, il considère que les sociétés développées ont par trop fait le lit aux pulsions agressives tournées vers le Moi, c'est-à-dire intériorisées par l'individu et source de son sentiment de culpabilité. Par ailleurs, l'instinct de mort peut aussi se comprendre comme la manifestation de la volonté de fuir la souffrance surimposée par les sociétés développées. Étudiant les tableaux produits pendant le Moyen Âge, Norbert Élias montre que les visages des hommes emmenés vers la potence ne sont marqués ni par la peur ni par la souffrance. Ce sont les constructions historiques et les dérivés sociales que vise Marcuse et non les termes de l'anthropologie freudienne qu'il ne récuse pas et sur lesquels il s'appuie. En ce sens, Marcuse est plus un réformateur que le révolutionnaire décrié des conservateurs.

C'est l'une des manifestations d'Éros, la sexualité, que Marcuse va situer au centre de sa critique des sociétés développées. En effet, il considère que la sexualité est tributaire du principe de rendement, faisant ainsi du corps et des désirs des instruments au service du travail aliéné. Ramenée par les rap-

ports sociaux à une pure génialité, la sexualité aurait perdu cette dimension d'actualisation du principe de plaisir : ainsi de la production des perversions – dénominations et thérapies – qui sont les manifestations différant de cette sexualité génitale officialisée. La monogamie constitue la traduction sociale de cette sexualité centrée sur la perpétuation et la reproduction de l'espèce. Par ailleurs, mais c'est le même mouvement, le corps érotisé s'étale à distance sur les images glacées de la civilisation et de la communication de masse, la publicité par exemple. Le corps est abstrait, désérotisé car instrumentalisé. La libido, cette manifestation traductrice du principe de plaisir, est socialement réduite à des pratiques encadrées.

Ainsi, Marcuse note-t-il que les zones érogènes du corps ont été déssexualisées. Les sens de la proximité, odorat et goût, ont peu à peu été récusés au prétexte d'une animalité que les contraintes de la vie collective répressive imposaient de réduire et dépasser. Il ajoute que la libido est limitée sur les deux plans temporel et spatial. En effet, le temps laissé aux hommes pour assumer leur libido est limité par le travail aliéné, son organisation et les contraintes qui en résultent (les transports par exemple) et encadré par l'organisation de la société elle-même, le repos du guerrier et les loisirs tarifés. La libido est aussi spatialement limitée à certaines parties et fonctions du corps : l'homme qui reçoit de l'extérieur des obligations comportementales peut ensuite les transformer en morale intériorisée. En somme, pour Marcuse, la libido, de «principe autonome régissant tout l'organisme [...] est transformée en une fonction temporaire spécialisée, en un moyen pour réaliser un but»⁴⁵. La libido est instrumentalisée : elle n'est plus ce désir primaire dont la vocation est d'absorber le monde même si elle prend ainsi le risque de s'épuiser à cause de l'absence de relation avec l'objet. Vivante, elle est néanmoins mutilée.

Marcuse relève chez Freud une conception contradictoire de la libido : si elle est d'une part la «force explosive [...] dont la nature est bio-dynamique»⁴⁶ qui percute l'ordre social elle vise d'autre part et en même temps à créer de l'unité avec autrui. Cette conception est par ailleurs en décalage avec la métapsychologie de Freud dont les textes montrent qu'il était sensible aux formes historiques organisant sa gestion. En somme, Marcuse veut s'appuyer sur la double conception de la libido de Freud pour promouvoir une réconciliation qui en passe par la suppression du principe de réalité des sociétés développées, le principe de rendement. Si la répression est acceptable à cause de la pénurie, celle-ci est distincte de la surrépression inhérente à l'organisation

44. J.-M. Palmier, *Sur Marcuse*, op. cit., p. 79 pour les deux citations.

45. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 47.

46. A. Nicolas, *Marcuse, Philosophe de tous les temps*, Paris, Seghers, 1970, p. 139.

contemporaine de la pénurie, surrépression que les individus englués dans l'histoire revendiquent car ils l'ont intériorisée.

L'une des propositions de Marcuse lui permettant de légitimer, sur un plan théorique, ses analyses consiste à faire l'éloge de l'imagination comme preuve de la vitalité du principe de plaisir. Ce faisant, ce dernier manifeste ainsi le fait qu'il n'a pas complètement disparu de nos sphères mentales et qu'il peut être un moteur des actions humaines.

Les vertus de l'imagination

Selon Marcuse, l'apport de Freud aux conceptions traitant de l'imaginaire réside en ce qu'il le lie au principe de plaisir. En effet, la prégnance du principe de réalité a comme conséquence de scinder le Moi et d'engager préférentiellement l'esprit dans des rapports positifs au monde mais aussi, entre autres incidences, de modifier le souvenir, la mémoire : en un mot, l'esprit est reconfiguré. Si bien entendu, le reste de l'appareil mental lié à l'imaginaire conserve une part d'autonomie, il n'en résulte pas moins qu'il perd de sa capacité d'emprise active avec le monde. Alors que la raison s'empare de l'esprit humain et, par exemple, fonde le jugement et ses critères, l'imaginaire reste en retrait, frappé d'inefficace :

La raison domine : elle devient désagréable, mais utile et vraie : l'imaginaire demeure agréable, mais il devient inutile, faux, il devient un simple jeu, un rêve éveillé. En tant que tel, il continue à parler le langage du principe de plaisir, de la liberté à l'égard de la répression, du désir et de la satisfaction non-inhibée, tandis que la réalité se développe conformément aux lois de la raison, elle n'est plus liée au langage du rêve⁴⁷.

Mais l'imaginaire placé sous les auspices du principe de plaisir, présente aussi selon Marcuse l'intérêt de maintenir le lien entre aujourd'hui et hier, l'universel et le particulier, l'individu et l'espèce. Par-delà les générations, l'histoire et ses formes, l'imaginaire réaffirme l'unité entre passé archaïque et futur idéal :

L'imagination envisage la réconciliation de l'individu avec le tout, du désir avec sa réalisation, du bonheur avec la raison. Alors que cette harmonie a été rejetée dans le domaine de l'utopie par le principe de réalité régnant, l'imagination insiste sur le fait qu'elle doit et peut devenir réelle, que derrière la fiction réside le savoir⁴⁸.

L'imaginaire est donc une totalité abstraite transhistorique, malmenée mais maintenue, qui tend à s'imposer dans la réalité sans toutefois en avoir la possibilité. Les vertus de l'imagination comme alternative à la surré-

pression peuvent être signifiées en présentant deux aspects qui témoignent de sa vitalité : l'art et Éros.

L'art

Si Marcuse conçoit que l'art puisse être une forme manifeste du refoulement, il ajoute que dans les sociétés régies par le principe de rendement, il s'oppose aux différentes formes de répressions et témoigne de l'échec d'une libération possible mais improbable. Si l'art peut avoir vocation à s'opposer, Marcuse considère, avec Adorno, qu'il « ne survit que là où il se nie, là où il sauve sa substance en niant sa forme traditionnelle et par là en niant la réconciliation ; là où il devient surréaliste et atonal »⁴⁹. Mais si cet art s'oppose à la raison, c'est parce qu'il met l'accent sur la logique de la satisfaction au détriment de celle de la répression : « Derrière la forme esthétique sublimée apparaît le contenu non sublimé : le rattachement de l'art au principe de plaisir. »⁵⁰ Même si Marcuse sait que le marché de l'art a été capable d'absorber des productions artistiques *a priori* tournées contre lui – le pop art, le surréalisme –, il considère en même temps que les œuvres d'art critiques recèlent une dimension radicale dans la mesure où leur négativité de manifestation désublimatrice

anticipe sur le moment où le pouvoir productif de la société se confondra avec le pouvoir créateur de l'art, et la construction du monde artistique avec la reconstruction du monde réel – union d'un art et d'une technologie libérateurs.

Marcuse table donc sur une « désublimation artistique de la culture »⁵¹ qui prouverait l'existence de forces subversives non totalement intégrées. Car si la force de travail peut être achetée et ses représentants officiels actifs dans la reproduction des rapports sociaux, l'imagination, ce reste essentiel, ne peut être totalement réduite, assimilée et enfermée dans des représentations et des pratiques collectivement construites : elle peut déborder, resurgir.

Éros

Si Marcuse comprend les perversions comme des critiques d'une sexualité génitale et monogame organisée simultanément à la structuration des rapports sociaux, il considère aussi que

l'imagination s'affirme contre la sexualité normale [...] Elle tend à une « réalité érotique » dans laquelle les instincts de la vie trouveraient l'apaisement dans un accomplissement sans répression.⁵²

49. H. Marcuse, *ibid.*, p. 132.

50. H. Marcuse, *ibid.*, p. 163.

51. H. Marcuse, *Vers la libération*, *op. cit.*, p. 67 pour les deux citations.

52. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 132-133.

47. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, *op. cit.*, p. 129-130.

48. H. Marcuse, *ibid.*, p. 130.

Comme l'avait indiqué les surréalistes mobilisés par Marcuse dans son raisonnement, l'imagination inventive n'a donc pas vocation à se contenter de ce qu'elle est : elle peut contribuer à une libération et à une transformation de la libido, double mouvement « qui conduirait la sexualité tenue sous la contrainte de la suprématie génitale à l'érotisation de toute la personnalité » ; cette « expansion »⁵³ de la libido serait une sorte de nouveau rapport au monde basé sur le principe de plaisir ayant investi le principe de rendement jusqu'à le priver de son aspect inutilement répressif. En conséquence, la sexualité ne serait plus la traduction d'un instinct désordonné dont il faudrait se méfier mais l'expression d'une « rationalité libidineuse » ; dans un monde futur caractérisé par une absence de surrépression, l'homme pourrait vivre « une auto-sublimation de la sexualité »⁵⁴, c'est-à-dire une non-limitation des instincts mais au contraire leur affirmation, non pas comme processus individuel mais collectif : « La libido ne peut prendre le chemin de l'auto-sublimation que comme phénomène social. »⁵⁵ La sexualité, même appauvrie, nous laisse entrevoir le caractère expansif de l'imagination, celle-ci témoignant d'un Éros universel possible et souhaitable, si toutefois les conditions sociales actuelles de sa réalisation le permettent, ce que pense Marcuse.

Au final, et mobilisant les textes de Johann Schiller, Marcuse considère que « sous la domination du rationalisme, la fonction cognitive de la sensibilité a été constamment affaiblie »⁵⁶. En conséquence, il convient de contre-carrer cette mutilation en renouant, comme la forme esthétique nous le rend palpable, avec un « ordre de la sensibilité »⁵⁷ qui signifie un accord non contradictoire avec le monde, une plénitude quasi angélique supprimant la relation contradictoire entre sujet et objet. Les révoltes anti-autoritaires des années 1960 et 1970 qui expriment une nouvelle sensibilité sont comprises par Marcuse comme la manifestation d'une « rationalité de l'imagination »⁵⁸ qui serait en situation d'être pratique car elle allie sensibilité et raison. Des pratiques nouvelles, artistiques (les rythmes de la musique noire, toutes les formes d'anti-art), langagières (l'usage de mots déformés) contribuent à une « désublimation systématique » dont le caractère d'« effrayante immédiateté »⁵⁹ n'a pas échappé à Marcuse.

L'utopie marcusienne : un cadre conceptuel adapté aux sociétés contemporaines

Si Marcuse a pu se définir comme un utopiste – « je suis un romantique et un sentimental incorrigible »⁶⁰ –, sa pensée l'est plus encore. En effet, l'analyste proposant un diagnostic des sociétés développées se double d'un homme attentif aux revendications de mouvements sociaux désireux de modifier l'ordre établi. Sa pensée est ainsi tendue entre d'une part la mise en avant des formes sociales contemporaines construisant la domination et perpétuant le principe de réalité et d'autre part les justes réflexions d'analystes et pratiques d'acteurs contemporains visant à faire exister une autre réalité centrée sur le principe de plaisir conçu ici comme non contradictoire avec l'organisation sociale.

C'est parce que Marcuse, fidèle à sa filiation marxiste toujours revendiquée, ne se satisfait pas de l'existant, que subjectivement il désire et envisage un autre monde objectivement possible en l'état de son développement et des capacités concrètes qu'il recèle. La répression des instincts ne provient pas de la nécessité du travail mais des modalités propres à son organisation qui perpétue la domination : pour Marcuse, dans les sociétés développées, il s'agit de mettre fin non pas à la répression mais à la surrépression contemporaine conçue comme produit social superflu. De cette suppression pourrait émerger, et c'est là le cœur de l'utopie marcusienne, un « principe de réalité non-répressif »⁶¹. Si c'est souhaitable, est-ce pour autant possible ? On mesure l'ampleur du programme dont la réalisation revient à transformer l'homme et le monde.

Critique du principe de rendement

Marcuse opère une différence entre les deux principes de réalité et de rendement. Le premier, valable pour toute société, est constitué par « l'ensemble des valeurs et des normes qui régissent le comportement des individus dans une société donnée. Ces valeurs et normes sont incarnées dans les institutions, les rapports entre les gens, etc. » ; le second, relatif aux sociétés industrielles, « est un principe de réalité centré sur l'efficacité, le productivisme et la capacité de soutenir avec succès la compétition avec autrui, la "lutte pour la vie" »⁶². Alors que la répression est conçue par Marcuse comme nécessaire à toute vie sociale, il considère que la surrépression ou « répression additionnelle »⁶³ à l'œuvre dans les sociétés industrielles avancées, si elle a une utilité fonctionnelle de maintien de l'ordre existant, doit être combattue, atté-

53. H. Marcuse, *ibid.*, p. 176 pour les deux citations.

54. H. Marcuse, *ibid.*, respectivement p. 174 et 179 pour les deux citations.

55. H. Marcuse, *ibid.*, p. 183.

56. H. Marcuse, *ibid.*, p. 159.

57. H. Marcuse, *ibid.*, p. 163.

58. H. Marcuse, *Vers la libération*, op. cit., p. 40.

59. H. Marcuse, *ibid.*, respectivement p. 65 et 66 pour les deux citations.

60. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 40.

61. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 139.

62. H. Marcuse, *Actuels*, op. cit., p. 40 pour les deux citations.

63. L. Goldmann, « Réflexions sur la pensée de Herbert Marcuse », dans *Marxisme et sciences humaines*, op. cit., p. 273.

nuée et finalement dépassée au motif qu'elle limite les possibilités d'existence et de réalisation des libertés humaines : elle ne permet pas de réaliser l'idéal des sociétés démocratiques et encore moins de frayer la voie au socialisme. La surrépression est une limite aux libertés humaines.

La question qui a été adressée à Marcuse fût bien sûr celle de la place du curseur qui sépare les deux principes. Qu'est-ce qui est de l'ordre de la domination nécessaire et de la répression superflue, donc à supprimer ? On conçoit qu'il n'est pas aisé, ni théoriquement et encore moins pratiquement, de répondre à cette question : si par exemple, l'hôpital psychiatrique a été l'un des lieux où s'est construite une surrépression, son ouverture récente et systématisée en direction de la cité implique-t-elle pour autant que les patients soient moins dominés ?

L'utopie marcusienne se caractérise ensuite par la difficulté à définir des critères, empiriques par exemple, permettant d'élaborer la surrépression. À quels moments échappe-t-on à l'emprise de la société de masse dont l'une des caractéristiques est précisément d'envahir tous les aspects de la vie sociale et individuelle ? À quel moment, une situation problématique permet-elle d'espérer enclencher un dépassement de l'existant ? On peut prendre deux exemples utilisés par Marcuse, la guerre du Vietnam et la réduction du temps de travail : ils disent tous deux la même chose.

La guerre du Vietnam

Marcuse est un trop fin analyste de la domination planétaire pour ne pas saisir que cette guerre de libération nationale prend place au sein de la rivalité des deux blocs de l'Est et de l'Ouest. À cette aune, elle est donc une péripétie tragique broyeuse de destins. Mais sa propre conception du prolétariat externe, qui lui fait penser la Chine et Cuba comme des forces novatrices bousculant sur sa gauche le stérilisant et mortifère bloc soviétique, l'engage, comme nombre de ses contemporains progressistes, à espérer en des forces montantes nouvelles surtout si elles se parent des idéaux de la justice et de la libération. Marcuse aura eu le temps d'être désappointé par ce dont la vieille taupe aura accouché dans le sud-est asiatique mais aussi ailleurs.

Les sociétés industrielles n'existent que dans la mesure où elles ont été capables de maîtriser et discipliner leurs mains-d'œuvre. Il est donc cohérent que le droit à la paresse ait été l'une des revendications des exploités. Marcuse connaît les dégâts des trop longues journées de travail, l'exténuation des classes ouvrières. Mais il est aussi le contemporain avisé qui constate l'arrivée croissante de technologies sophistiquées tendant à réduire la pénibilité et la durée du travail. Il considère donc que la réduction du temps de travail (et ce raisonnement vaut ici pour d'éducation qu'il souhaite généraliser et pour les droits civiques dont il réclame l'extension) peut être un moyen par lequel les individus pourraient sortir de leur situation et ainsi,

potentiellement, connaître une autre vie. Mais, il sait aussi que la société de masse est maintenant celle de loisirs standardisés dont il voit la généralisation aliénante. Que faire ?

Rétrospectivement, on dirait que ses réponses sont toutes identiques, ce qui montre la cohérence de sa pensée. On peut les rassembler autour d'une analyse – voyons voir – et d'une croyance – espérons. Si, par exemple, les mouvements étudiants ne sont pas jugés par Marcuse comme révolutionnaires, ils en constituent un préalable : « On peut naturellement voir dans l'opposition étudiante le germe de la révolution, mais justement si on en reste au germe, on obtient pas la révolution. »⁶⁴ À propos de la guerre du Vietnam, il écrit :

La brèche s'élargit, à mon avis, lors de certains faits et de certains événements symboliques, événements qui constituent un tournant dans le développement du système. Ainsi l'obligation de terminer la guerre du Viêt-Nam pourrait élargir notablement la brèche qui menace la société établie⁶⁵.

Un quart de siècle après la signature de la paix, on peut apprécier le caractère conditionnel du jugement.

L'utopie de Marcuse résulte et est la synthèse de deux moments de sa pensée : d'une part, en bon marxiste non dogmatique, il sait qu'à certains moments, l'histoire des hommes s'accélère et peut être inventée par ceux-là mêmes qui pourtant ne s'en savaient pas capables et qui prouvent ainsi qu'elle ne se fait pas toujours dans leurs dos : il ne faut pas présumer de la continuité historique et les empires de mille ans peuvent s'écrouler ; d'autre part, sa prudence analytique, qui n'exclue ni la volonté ni l'espoir, l'engage à penser que les sociétés de dominations sont capables d'absorber les critiques qui leurs sont faites, par exemple en proposant des carrières aux nouvelles élites régénératrices. Ainsi donc, dans une société de surrépression, les formes prises par le négatif déterminé auraient le destin de terminer leur courses, folles puis assagies, dans la production et « la continuité des besoins »⁶⁶ intériorisés par des masses avides de nouveautés. Pour Marcuse, l'utopie – mais sait-on jamais ? – est la réponse, bien insatisfaisante, au monde de la marchandise, de la technique, de l'inégalité et du droit positif. Après tout, si la défense de la nature naturelle a pu être un élément de critique face aux sociétés industrielles prédatrices, l'écologie contemporaine est maintenant revendiquée par des générations d'entrepreneurs utilisant par exemple des énergies non polluantes dont l'usage modifie peut-être mais ne bouscule pas l'ordre de la division du travail. Le militant radical, lecteur pro-

64. H. Marcuse, *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 59.

65. H. Marcuse, *ibid.*, p. 39.

66. H. Marcuse, *ibid.*, p. 11.

nable de Robert Michels et sûrement de Marcuse, est devenu ministre des affaires étrangères de la République allemande.

Un rapport ludique au monde

Pour échapper à l'ordre surrépressif, pour que le sujet sorte de l'unidimensionnalité tout en produisant la communauté mais sans renier le travail et son organisation, Marcuse préconise des activités construisant le monde de façon nouvelle. Puisque l'une (l'art) d'entre elles est analysée dans le présent ouvrage, nous en mettrons deux autres en avant qui participent du même mouvement, celui d'une réappropriation vitale après les phases nécessaires de la domination qui, aujourd'hui, sont techniquement dépassables. Elles font partie de cette dimension esthétique qui court dans toute l'œuvre de Marcuse et qui lui sert de point d'appui comme preuve de la réalité d'une alternative possible à la domination.

Le jeu

Pour Johann Schiller, mobilisé par Marcuse, l'antagonisme entre des séries d'aspects inhérents aux sociétés développées (sensibilité et raison, universel et particulier par exemple), réside dans le fait que chacun est gouverné par un instinct fondamental, « l'instinct sensible et l'instinct formel »⁶⁷ : si leur combinaison crée la civilisation, Marcuse pense que « la tyrannie répressive de la raison »⁶⁸ a domestiqué la sensibilité, au point d'ailleurs que celle-ci ne peut se faire entendre de celle-là qu'en utilisant des formes socialement inacceptables. Selon Schiller, la réconciliation des deux instincts peut se réaliser par l'intermédiaire d'un troisième, l'instinct de jeu qui, pour Marcuse, « est le véhicule de la libération »⁶⁹ dans la mesure où la liberté ainsi conçue n'est pas transcendante mais s'exerce dans la réalité.

En effet, à leur stade de développement, les sociétés contemporaines sont pour Marcuse débarrassées du souci de la réponse aux besoins fondamentaux : les conditions sociales de la possibilité de jeu sont donc réunies et c'est à l'imagination que revient la mise en œuvre de cette liberté nouvelle. De ce fait, un double rapport en découle : d'une part, la nature cesse d'être perçue comme dominante ou antagoniste et modelée par l'instinct de jeu elle s'offre à qui ne la brutalise pas, et d'autre part l'homme n'a plus un rapport de prédation à la nature mais dialogue avec ce partenaire pour développer ses potentialités. En résumé : « Établi comme principe de civilisation, l'instinct de jeu transformerait littéralement la réalité. »⁷⁰ Le jeu, rapport de l'hom-

me libre à la nature et à lui-même, est la réponse historique au travail aliéné qui, lui, résulte des logiques et contraintes propres à l'organisation des rapports sociaux : « Dans une civilisation vraiment humaine, l'existence humaine sera jeu plutôt que labeur, et l'homme vivra dans l'apparence plutôt que dans le besoin. »⁷¹ À l'inverse du jeune Marx, qui concevait les sociétés libérées comme offrant la possibilité d'activités alternatives (pêche, chasse, critique, etc.) choisies librement par l'homme mais où résident néanmoins des activités relevant de la nécessité, Marcuse, souhaitant dépasser ce schéma daté, considère que la liberté peut inclure la nécessité qui dès lors disparaît : le jeu est le concept qui lui permet de relier ces deux moments de l'existence humaine.

L'érotisation

La rationalité technologique a pu se développer car Logos a pris le pas sur Éros. Si ce celui-ci fut utilisé comme énergie, c'est parce que le principe de réalité n'avait pas encore produit une maîtrise suffisante du monde. De ce fait, Éros ne pouvait qu'être sublimé mais répressivement comme une sorte d'impossibilité qui transparaît néanmoins dans les œuvres d'art qui en disent la validité et en montrent la permanence critique. Mais alors que le principe de réalité se donne les moyens de produire le monde, par ses propres moyens pourrait-on dire et sans puiser dans l'énergie vitale, alors Éros peut se libérer et se manifester, par exemple, par des revendications de libération sexuelle telles qu'elles apparurent dans les années 1960 et 1970. Cette instrumentalisation d'Éros dans un monde de la réification est pour Marcuse une désublimation répressive : l'amour est possible, à portée de main, mais Marcuse constate que son champ d'application se réduit à la sexualité, génitale spécifiquement : « À la sublimation répressive s'est substituée la désublimation répressive. »⁷² Le monde est désérotisé parce qu'il est sexualisé. La libération sexuelle traduit en pratique la marchandisation des relations sociales : la publicité, les femmes sexy et les hommes virils l'ont bien compris. En libérant sa sexualité, le sujet, désormais affranchi des tabous qui entravaient son mouvement d'émancipation, s'enferme dans la soumission. Les forces de l'apparente contestation sont en fait celles de la reproduction aménagée : si la revendication homosexuelle, fut, dans les années 1960 et 1970 un élément de contestation, au sortir du second millénaire, elle fait partie des mœurs, et certains hommes politiques, tous bords confondus, peuvent faire carrière sans s'en cacher, voire en en faisant un argument de légitimité pour accéder à des responsabilités collectives que leurs électeurs ne leur refusent plus.

67. J.-F. Schiller cité dans H. Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 164.

68. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 167.

69. H. Marcuse, *ibid.*, p. 164-165.

70. H. Marcuse, *ibid.*, p. 166.

71. H. Marcuse, *ibid.*, p. 165.

72. A. Nicolas, *Marcuse, Philosophe de tous les temps*, op. cit., p. 143.

Or Marcuse considère que loin d'être un gain, cette tendance illustre une désérotisation unidimensionnelle du monde dont il convient de se déprendre pour renouer avec un rapport au monde dans lequel la libido s'exprimerait pleinement. Tout d'abord, il convient que le corps, érotisé dans son entier et non pas réduit à l'unique sexualité, puisse devenir un moyen de dialogue avec le monde. La libido du sujet doit être capable de ne plus être tributaire des objets mais au contraire, et sans disparaître, entrer en relation constructive avec eux : c'est ce que Marcuse nomme l'auto-sublimation non répressive qui serait à même d'exprimer les aspects archaïques, voire névrotiques du sujet mais sans que pour autant cela signifie une régression. Cette auto-réalisation n'est possible, d'une part, que dans un cadre collectif qui permet la libération des instincts et, d'autre part, dans la mesure où sur un plan spirituel l'homme est capable de ne plus disjoindre raison et sensibilité.

En conséquence, d'une part le monde social, dès lors conduit par la « libération, mais aussi une transformation de la libido »⁷³, se traduirait par le libre jeu dont le travail érotisé serait l'une des modalités d'expression ; d'autre part, unifié selon le principe de plaisir, les hommes ne connaîtraient plus l'angoisse de la mort car leurs vies seraient leur pleine et aboutie expression : « Éros, une fois libéré, absorbe le *telos*, l'instinct de mort. »⁷⁴ Marcuse, en fin de raisonnement et logiquement, considère qu'Éros libéré aurait pour conséquence que l'homme, désormais porté par des « relations libidineuses » et une « morale libidineuse »⁷⁵ se réapproprierait son histoire passée (la mémoire) et le temps. On n'ose dire qu'il serait le Dieu de lui-même.

Il est donc cohérent que Marcuse, critique d'une part d'un positivisme au service d'une raison asservie et d'autre part des limites de réalisation du sujet, s'approche, en critiquant des conceptions prométhéennes propres aux sociétés administrées, d'autres mythes, Orphée et Narcisse, « ces archétypes de la subversion »⁷⁶ qu'il convient d'actualiser si l'homme veut, subjectivement et pratiquement, sortir de la soumission et mettre en œuvre les moyens de sa libération.

On conçoit que de telles conceptions aient eu beaucoup d'échos au sein de la jeunesse en général, étudiante en particulier, qui souhaitait s'émanciper des carcans de la division du travail et de la culture et consommation de masse. Les classes d'âge d'après guerre, numériquement importantes, ont pu en effet trouver chez Marcuse les éléments leur permettant de penser leur devenir.

La spécificité de Marcuse est double : parce qu'il est fidèle et infidèle au marxisme, se retrouvent en lui des thèmes dont vont s'emparer des penseurs

ayant des options différentes. Ce côté fourre-tout est illustré par la première phrase par laquelle Michel Bosquet (André Gorz) débute son éloge adressé au philosophe défunt :

Nous sommes tous les enfants de Marcuse. Que ce soit par l'intermédiaire d'Henri Lefebvre ou de Jean Baudrillard, de Jacques Attali ou d'Alain Touraine, de Jean-François Bizot ou de Brice Lalonde, d'Edmond Maire ou de Roger Garaudy, c'est de Marcuse que nous sont venus les thèmes dominants qui font la sensibilité de cette époque et la capacité de les unifier par la pensée⁷⁷.

Puisque sans cesse Marcuse raisonne en termes de praxis et de négation déterminée, Henri Lefebvre peut le lire. Mais puisqu'il est aussi sensible aux multiples formes contemporaines de la contestation, les sociologues des mouvements sociaux (Alain Touraine), les syndicalistes avisés et attentifs aux dégâts du progrès (Edmond Maire), mais aussi les gauchistes critiques de la société du spectacle (Jean-François Bizot, Jean Baudrillard) et sans parler des contempteurs du tout technocrate destructeur de la nature (Brice Lalonde), peuvent puiser dans ses travaux.

Les textes de Marcuse, comme d'ailleurs ceux écrits par les autres membres de l'École (entre leurs conceptions respectives n'existait qu'« une différence d'accent »⁷⁸), restent d'actualité pour plusieurs raisons. On peut en dégager deux, liés à sa critique du positivisme : la technique et l'affirmation du sujet.

La technique

Parce qu'il a mis la technique au cœur de ses analyses centrées sur la domination, Marcuse a capté un vieux fond d'irrationalisme, lui l'héritier affirmé des Lumières, fond qui transcende les clivages habituels entre conservateurs et progressistes. Cet angle d'attaque lui a en même temps permis de montrer, lui l'incontestable progressiste, que les sociétés industrielles avancées façonnées par l'absence de transcendance, pouvaient prendre le chemin d'une gestion sans morale, finalement sans but parce que sans sens. Loin d'être régression, le fait d'approcher aux rives de la mythologie (Orphée et Narcisse plutôt que Prométhée) est pour lui le moyen de fonder en raison, non instrumentale, l'utopie. Dès lors certains penseurs, a priori proches de lui car nourris aux mêmes sources d'un marxisme authentique lui ont reproché de promouvoir un registre douteux, en l'occurrence de prendre la conséquence, la technique et la science, pour la cause, les rapports sociaux datés : ainsi de Colletti qui écrit que « "le mal" n'est pas une forme déterminée d'organisation de la société, un certain système de rapports sociaux, mais c'est l'industrie, la technique, la science.

73. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, p. 176.

74. A. Nicolas, *Marcuse, Philosophie de tous les temps*, op. cit., p. 154.

75. H. Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., respectivement p. 194 et 198.

76. A. Nicolas, *Marcuse, Philosophie de tous les temps*, op. cit., p. 154.

77. M. Bosquet, « Herbert Marcuse, professeur de liberté », *Le Nouvel Observateur*, n° 769, 6-12 août 1979, p. 16.

78. L. Goldmann, « La pensée de Herbert Marcuse », dans *Marxisme et sciences humaines*, op. cit., p. 264.

Ce n'est pas le capital mais la machine en tant que telle. Marcuse – que personne ne s'en offense – est le fils d'une tradition qui effraye». En conséquence, pour cet auteur qui s'appuie sur Habermas, le «Grand refus» qui essaie de repenser le rapport de l'homme et de la nature ressort «de vieilles conceptions mythico-magiques»⁷⁹. Goldmann était plus charitable.

L'affirmation du sujet

Marcuse est aussi contemporain car il a été l'un de ceux ayant pleinement pris la mesure du développement d'une sorte de sujet communautaire déréalisé. En effet, s'il plaide fréquemment pour le maintien d'une conscience critique, dès lors malheureuse car portée par le négatif, il a aussi été frappé par la mise en place de pratiques douteuses qu'il globalise sous les intitulés de «communautés fallacieuses» ou de «communautés existentielles»⁸⁰ dont l'utilité consiste à réaffirmer de multiples affiliations (en lien avec le sacré par exemple) que le rationalisme des Lumières avait souhaité dépasser. Bien avant d'autres, Marcuse a pressenti les périls liés aux réaffirmations communautaires dans la mesure où, fausses novations en périodes de réorganisation des rapports sociaux, elles proposent un prêt-à-penser de bazar qui vise à construire une adaptation heureuse, ce qui pour Marcuse illustre ce mouvement de la désublimation généralisée qui se présente comme l'affirmation du sujet mais qui en est, pour lui, la fin : devant être dépassées, les démocraties ne doivent pas, inconséquence et impossibilité mêlées, faire le lit à des réactions communautaires et populistes qu'il a connues de près dans la rationnelle irrationalité du fascisme de l'entre-deux-guerres.

La Théorie critique de Marcuse, ce maintien intellectuel du négatif déterminé, lui permet de théoriser la domination et de rechercher les acteurs qui s'y opposent. Répondant à l'empire de sociétés irrationnelles car devenues trop rationnelles, l'irrationalisme conséquent de Marcuse – nouvelle sensibilité, Grand refus – a été une auberge espagnole féconde. Ce faisant, sa pensée, intégrant des pratiques émergentes, a contribué à légitimer et intégrer au monde de la domination ce qui en était exclu, ces mouvements critiques anti-autoritaires dépassant les précédentes appartenances comme les classes sociales. L'échec, la grandeur et peut-être la vérité, de la Théorie critique, *versus* Marcuse, réside en ceci qu'elle a contribué à accoucher de la modernité en permettant à ses adeptes de se servir d'elle pour la nier, par exemple les théories relatives à l'affirmation et l'autoréalisation du sujet. Face à l'inéluctable continuité des besoins, la résistance, chère à Marcuse, semble de peu d'efficacité pour lutter encore et toujours. À moins que...

79. Respectivement pour les deux citations, L. Colletti, *De Hegel à Marcuse*, p. 202 et *Le Déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984, p. 38.

80. Respectivement pour les deux citations, H. Marcuse, *Vers la libération*, op. cit., p. 67 et *La Fin de l'utopie*, op. cit., p. 47.

SECONDE PARTIE

L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN ITALIE (1954-1999)*

Giovanni BATTISTA CLEMENTE

D'un point de vue strictement chronologique, l'aventure italienne avec l'École de Francfort a commencé en 1954, à la sortie de la première traduction (partielle) des *Minima moralia*¹ :

Cher Solmi, écrivait alors le germaniste Cesare Cases, la terre tremble. D'ici peu éclatera en Italie la bombe Adorno, vraie bombe et mécanisme à deux temps, parce que précédée de ta longue introduction, non moins explosive, qui souligne le scandale au lieu de l'atténuer².

* Texte traduit de l'italien par Henri Leroux.

Ce texte doit largement aux travaux de E. Agazzi, «Linee fondamentali della teoria critica in Italia», dans M. Calloni e A. Ferraro (ed.), *L'impegno della ragione. Per Emilio Agazzi*, Milan, Unicopli, 1994, p. 311-389. S. Petrucciani, «Nuova Corrente», *La dialettica della ragione, cinquant'anni dopo. Note sulla ricezione italiana*, [fascicule entièrement consacré à la pensée d'Adorno], 1998, p. 133-154. Sur le même thème voir encore C. Galli, «Alcune interpretazioni italiane della scuola di Francoforte», dans *Il Mulino*, 1973, p. 648-671 et D. Drudi, «Appunti su Th. Adorno e la critica italiana», dans *Il Verri*, 4, 1976, p. 95-118.

1. T.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951 (tr. it. et introd. de R. Solmi, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954). La traduction italienne des œuvres d'Adorno, soutenue par Solmi, fut en revanche contrecarrée, à l'intérieur de la maison Einaudi, par l'historien Delio Cantinori : «permettez-moi de sourire de l'ingénuité de qui y trouve quelque chose d'assez important pour devoir le traduire» ; une éventuelle traduction de la *Dialektik* «ne me plairait guère», (cf. D. Cantinori, *Politica e storia contemporanea*, Scritti 1927-1942, p. 807-811).

2. C. Cases, «Il 'caso Adorno'», dans *Notiziario Einaudi*, 12, 1954, p. 10-12, *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Turin, Einaudi, 1985, p. 83 ; réactions complémentaires «à chaud» à la traduction italienne des *Minima* : L. Amodio, «Recensione ai Minima Moralia», dans *Ragionamenti*, 1, 1955, p. 33-37 ; T. Perlini, «Il critico dell'immediatezza», dans *Umana*, 5-6, 1955, p. 24-26 ; P. Rossi, «Recensione ai Minima Moralia», dans *Rivista di filosofia*, 1, 1955, p. 75-83 ; A. Santucci, «Recensione ai Minima Moralia», dans *Convivium*, 6, 1995, p. 734-736.

Cases faisait allusion à l'essai introductif par lequel l'éditeur de l'ouvrage, Renato Solmi présentait au public italien la pensée de Theodor Adorno, mais surtout à l'impact qu'allaient exercer, comme on pouvait le prévoir, cette pensée et cet ouvrage sur la culture marxiste dominante dans l'Italie de l'époque.

Libérée seulement en partie de son provincialisme par l'hégémonie idéaliste des premières années du 20^e siècle, la culture italienne était subitement retombée, au lendemain de la grande guerre, dans un état d'isolement que les mesures « autarciques » du régime fasciste contribuèrent à aggraver. La pensée de Karl Marx (introduite par Antonio Labriola vers la fin du 19^e siècle) avait été diffusée presque exclusivement dans la version « revue » qu'en offrait Croce lui-même – lequel avait veillé opportunément à en neutraliser la charge subversive en la réinterprétant à la lumière de la nouvelle dogmatique stalinienne, matérialistico-dialectique. Ce n'est qu'au début des années 1950 – précisément – que cette culture commença à se familiariser avec le travail d'Antonio Gramsci qui, dès son emprisonnement, entreprit de repenser le marxisme de façon critique. Toutefois, cette œuvre n'était pas dépourvue d'ambiguïté. En effet, tout en s'inscrivant dans le plus vaste programme de ce que l'on appelait « le marxisme occidental », la réflexion gramscienne avait fini par évacuer elle-même la substantielle marginalité de la culture italienne de la première moitié du siècle, dans ses rapports aux courants les plus avancés de la pensée européenne. Ainsi, tandis que des auteurs comme Georges Lukacs, Korsch et même Max Horkheimer et Adorno, avaient poursuivi ce programme à travers, d'un côté, la récupération de la grande tradition de la philosophie classique allemande, principalement hegelienne et, de l'autre, une confrontation constante avec les représentants les plus significatifs de la culture bourgeoise (Max Weber, Georges Simmel, Sigmund Freud, etc.), Gramsci, lui, avait procédé à

une « retraduction », en termes « marxistes », de ce qu'il considérait, lui Gramsci, selon une erreur de perspective explicable, comme la plus haute culture de son temps, c'est-à-dire l'idéalisme italien de Croce et Gentile.³

Ce marxisme est resté, au cours du passage du *Diamat* stalinien au matérialisme historiciste d'un Gramsci, fondamentalement étranger non seulement à la psychanalyse et à la grande sociologie bourgeoise, mais également aux thématiques spécifiquement marxistes de l'aliénation et du fétichisme des marchandises. Le premier contact avec l'École de Francfort eut l'effet d'un séisme – la prévision de Cases était juste –, suscitant des réactions quasi unanimement hostiles.

3. E. Agazzi, « Linee fondamentali della teoria critica in Italia », *op. cit.*, p. 314.

Il y avait trois nœuds théoriques autour desquels les écrits des auteurs de Francfort (les *Minima moralia* ; mais surtout la *Dialektik der Aufklärung*⁴, vraie responsable du scandale, ouvrage traduit seulement en 1966, pourtant déjà connu du public le plus compétent) défiaient l'orthodoxie italo-marxiste. Avant tout, le jugement à l'égard des Lumières : la suspicion de Horkheimer et Adorno vis-à-vis de l'*Aufklärung*, dont la *Dialektik* dénonçait le caractère intimement régressif, sinon proprement autodestructif, au point de la réduire finalement à un pur instrument de l'appareil capitaliste⁵, rompait avec la conception historiciste, par laquelle le « marxisme devait être compris comme le développement conséquent des traditions les plus avancées de la pensée bourgeoise, des Lumières à l'idéalisme allemand »⁶. En second lieu, la pensée de Francfort constituait une sérieuse mise en question de la vision optimiste de l'histoire que, le secrétaire du PCI, Palmiro Togliatti, avait confirmé en 1948 avec sa thèse du « triomphe certain de l'union anticapitaliste »⁷. Enfin, le verdict de condamnation sans appel que Horkheimer et Adorno – se ralliant, ici aussi, au pronostic weberien – prononçaient sur l'expérience du socialisme réel, ne pouvait être partagé par les représentants de la gauche italienne, alors fermement soumise à l'égide du parti communiste de l'Union soviétique, et dans les rangs de laquelle le problème de l'hégémonisme soviétique ne se fera sentir que plus tard, en 1956, au lendemain de l'invasion soviétique en Hongrie.

Plus généralement, c'était l'entreprise même de la *Dialektik* – le programme d'une autocritique des Lumières en face du « splendide désastre » resplendissant sur la « terre complètement éclairée »⁸ – qui s'avérait fondamentalement étrangère à la plupart des marxistes italiens. En effet, rivés à la traditionnelle conception marxiste, selon laquelle la société capitaliste représente non pas la réalisation mais la trahison des idéaux des Lumières (ces mêmes idéaux dont le prolétariat doit hériter et qu'il doit faire siens – et la philosophie devenir monde), ils ressentaient comme presque inintelligible l'opération tentée par les maîtres de Francfort, et percevaient plutôt son vertige critique comme le risque d'une dérive nostalgique et politiquement conservatrice. Pour les marxistes d'Italie, les Lumières étaient et restaient la mesure – et non pas l'*objet* – de l'exercice critico-idéologique. Privée de cette mesure, l'idée même d'une contradiction immanente à l'ordre social

4. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947, (tr. it. R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Turin, Einaudi, 1966).

5. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *ibid.*, p. 3 et p. 5.

6. S. Petrucciani, *La Dialettica dell'illuminismo, cinquant'anni dopo*, p. 135.

7. P. Togliatti, Introduction à K. Marx, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1962, p. 29.

8. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.* p. 11.

bourgeois et, conséquemment, la praxis politique, qui entendait faire pression sur une telle contradiction pour renverser le destin, étaient irrémédiablement privées de leur cadre de référence normatif.

Sur le plan plus spécifiquement philosophique, il manquait à l'intellectualité italienne de l'époque, l'expérience du contact avec l'œuvre de ces penseurs – Friedrich Nietzsche surtout, mais aussi Weber – qui, « juges inflexibles des Lumières »⁹, avaient suscité le doute bien fondé que le principe de la domination réside depuis toujours au cœur des Lumières, étant inscrit dès l'origine en son concept. Pour ceux qui ne voulaient pas renoncer à l'apport des Lumières, cette confrontation les avait néanmoins porté à questionner cette période en interrogeant sa genèse et sa finalité. Quel que fût son degré de praticabilité, cette ultime entreprise – contre-interpréter l'auto-interprétation des Lumières, en réincorporant leur autonarration à l'intérieur d'une autre, plus radicale¹⁰, c'était là le suc de la *Dialektik* –, pré-supposait un drastique déplacement de point de vue. Donc, l'acceptation, si tension il y avait, et c'était incontestable, ne concernait pas le rapport de conformité (manquée !) entre la structure de la société capitaliste et les valeurs des Lumières bourgeoises, mais les Lumières en tant que telles, dont il s'agissait de démasquer et, si possible, d'éliminer les tendances involutives, quoiqu'inconscientes.

La réaction effarée de Cases lui-même atteste qu'une telle perspective dépassât les schémas ossifiés de l'italo-marxisme face à la mise en jugement, non pas de telle ou telle concrétisation historique des Lumières, mais des Lumières *tout court* – « du concept même de cette pensée »¹¹. Ce dernier confessait :

Je suis absolument incapable de suivre Adorno sur cette voie. C'est là sortir, me semble-t-il, non seulement de Marx et de Hegel, mais de toute réflexion philosophique digne de ce nom.

Favorable à la critique de la déferlante idéologie scientiste-positiviste, Cases soulignait le danger de confondre cette idéologie avec les Lumières de Voltaire et de Diderot, dont le néopositivisme contemporain constitue, au plus, une dégénérescence sénile.

L'âpre critique faite par Cases provenait d'une substantielle méprise – ou pour mieux dire d'une illusion d'optique. Comme il devint clair plus tard¹²,

la réflexion de Francfort n'est jamais tombée dans les illusions de l'anti-illuminisme romantique et conservateur. Au contraire, la critique de la raison fut chez elle toujours entendue au sens d'une *Selbstkritik*, et notamment comme critique de la *ratio* – dont le sujet bourgeois est porteur idéal-typique et que Horkheimer et Adorno antidataient jusqu'à l'aube de la civilisation – opérée au nom de la *Vernunft*. Il s'agissait, en somme, d'amener les Lumières à reconnaître leur propre dialectique interne, l'intime relation qu'elles entretenaient avec leur opposé (le mythe), mais dans le but d'en récupérer le potentiel émancipateur : ce concept positif de l'*Aufklärung*, qui seul peut la libérer des « rets de la domination aveugle »¹³. L'entreprise n'est pas facile, elle est peut-être même désespérée, mais elle n'est certainement pas étrangère à l'itinéraire de la philosophie classique allemande, Marx inclus, dont Cases se réclamait.

Renato Solmi, l'éditeur des *Minima moralia*, est une exception significative dans le panorama des toutes premières réactions au « scandale » de Francfort. Marxiste de formation lukacsienne (comme, du reste, Cases), personnellement engagé sur le front d'un renouvellement critique du marxisme en un sens anti-historiciste et anti-orthodoxe, Solmi approchait la thématique de l'École selon un angle fort différent de celui de la majorité des « marxistes-crociens »¹⁴, ses contemporains. Avant tout, il ne doutait aucunement du caractère authentiquement marxiste, et non pas moraliste ou romantique, de la Théorie critique en général et des *Minima* en particulier. Non pas moraliste, car l'enquête sur la « vie immédiate » – la phénoménologie de la crise des rapports privés et des coutumes en général, si elle est induite par l'avènement de la société de masse – renvoie pourtant chez Adorno « aux puissances objectives qui [la] déterminent [...] jusque dans les coins et recoins ». C'est-à-dire, glosait Solmi, « à la structure économique de la société »¹⁵. Non romantique, car « la nostalgie d'Adorno pour les formes du passé bourgeois » reste « essentiellement critique », et sa défense de l'« autonomie traditionnelle » – dont le fondement n'est pas pour lui « transcendantal mais matériel et contradictoire » – s'adresse plutôt à leurs « fossoyeurs bourgeois » qu'à leurs « fustigateurs marxistes »¹⁶. D'autre part, notait Solmi, Adorno n'est jamais, « comme il pourrait le sembler, un critique de la technique, mais un critique de l'économie ». Parce que l'instrument, cinématographe ou bombe atomique, n'est jamais neutre, mais bon ou mauvais selon la fonction sociale qu'il est appelé à assumer et « le prédétermine en sa consti-

9. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *ibid.*, p. 8.

10. Cf. C. Galli, Introduction à la dernière édition italienne de la *Dialektik der Aufklärung*, Turin, Einaudi, 1997, p. IX.

11. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 5.

12. Particulièrement lucides, les travaux de S. Petrucciani, *Ragione e dominio, L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno ed., 1984, et l'essai

« L'autocritica della modernità nel pensiero di Adorno e Horkheimer », dans *Marx al tramonto del secolo, Teoria critica tra passato e futuro*, Rome, Manifestolibri, 1995, p. 95-114.

13. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 8.

14. R. Solmi, Introduction à T.W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. XXXVIII.

15. *Ibid.*, p. LIX.

16. *Ibid.*, p. XIX.

tution objective», la critique de la technique, sous peine de sombrer dans le plus abstrait des romantismes, ne peut donc faire abstraction de la critique de l'économie. Cela ne veut pas dire «exclure la possibilité d'un "changement de fonction"» (même si, glosait apocalyptiquement Solmi, «télévision de progrès et psychotechnique socialiste risquent d'être, et sont quasi certainement, des contradictions *in adjecto*»), mais signifie plutôt abandonner la «distinction abstraite et mécanique» entre force productive et rapports de production, et ne plus croire en une nécessaire convergence entre développement technique et progrès social. Dans cette vue, la thèse d'Engels puis de Gramsci, selon laquelle la société bourgeoise «laisserait en héritage à la nouvelle société» son patrimoine instrumental, mérite d'être revue.

La ligne du progrès – même du progrès technique – n'est ni continue ni ininterrompue. Il serait absurde de vouloir que l'homme se débarrasse de ce qu'il a fait : mais ce n'est pas pour cela qu'il faut fermer les yeux devant le sens objectif de ses créations¹⁷.

Pour Solmi, le péché d'Adorno n'était pas dans des dispositions marxistes trop faibles, ni, non plus, dans sa critique de l'*Aufklärung*, qui retenait des Lumières les manifestations les plus insoupçonnables et les plus susceptibles de progrès. La limite de la Théorie critique était plutôt à rechercher dans son attitude «contemplative», dans son incapacité d'opérer la nécessaire soudure avec la praxis. Tout en retenant, avec Marx, que les conditions de la «transition» à la terre promise du socialisme sont actuellement données – écrivait Solmi, devançant tout un cortège d'interprètes issus du cercle du marxisme critique –, Adorno semble en fait les tenir pour «purement potentielles»¹⁸. Mais «le problème de la certitude, ou des modes concrets de la transition, est essentiel à la théorie», marxiste s'entend. Or, touchant cette théorie, le pessimisme d'Adorno, en renonçant à la dialectique de la certitude pour une plus frêle dialectique de l'espérance, semble vouloir prendre en charge tout le poids d'une époque, et configure plutôt une forme de «régression à l'hegelianisme»¹⁹. Tel est, concluait Solmi, le paradoxe d'une théorie critique sans «conscience de classe», c'est-à-dire d'un marxisme qui, ayant perdu son propre référent historique dans la totalité aliénée de la barbarie du capitalisme avancé, «entre en contradiction avec lui-même et finit par assumer, *volens nolens*, des traits spéculatifs»²⁰. Ici l'utopie passe de l'«indicatif futur» au «conditionnel». La nécessaire transition devient un «saut, une possibilité non effective»²¹, et le

seul chemin restant vers la praxis est la dénonciation, toute théorique, de la «fausseté» de la domination : «rien de fatal à ce qu'elle soit un "destin"»²².

C'est une critique analogue (ne pas «voir» le prolétariat) que Raniero Panzieri, un autre représentant du marxisme critique, fondateur, vers la fin des années 1950, de la revue *Quaderni Rossi*, faisait à la position d'Adorno. L'analyse faite par Adorno de la mystification de masse, appréciable en elle-même, reste pourtant incomplète – selon Panzieri –, parce qu'elle ne réussit pas à entamer les racines structurales de l'aliénation. D'autre part, le manque d'intérêt d'Adorno pour la «sphère de la production» constitue aussi un motif de son pessimisme «petit-bourgeois»²³ : sa myopie en face des forces antagonistes générées par le «fonctionnement» même du système le pousse à se retirer sur des positions «humanistico-existentialistes»²⁴, qui n'ont rien à voir avec le sain réalisme d'une science révolutionnaire²⁵.

En dépit de leurs limites évidentes, les lectures de Solmi et de Panzieri peuvent paraître emblématiques de la réalité italienne des années 1950-1960 ; c'est-à-dire d'un pays dans lequel la classe ouvrière, renforcée par la croissance économique, semblait disposer du potentiel nécessaire pour soutenir jusqu'au bout la bataille contre le capital

qui vit en un pays où la lutte des classes a encore un sens, ne peut partager le pessimisme d'Adorno, qui, pour avoir mûri dans le cadre d'une expérience cosmopolite, n'en est peut-être pas pour cela plus justifié.²⁵

Si, dans la décennie comprise entre 1954 et 1964, l'attention pour l'École de Francfort était restée un fait sporadique et circonscrit, un intérêt diffus se développe à partir de 1966, autour de toutes les thématiques de Francfort, qui durera, avec des hauts et des bas, jusqu'aujourd'hui. Comme stimulations intervinrent, d'un côté, les traductions²⁶ et de l'autre, principalement, l'explosion de la contestation étudiante, qui s'est poursuivie en Italie bien au delà de 1968. Quoique confuse et compromise – «autant dans l'adhésion enthousiaste que dans le refus passionnel et dogmatique»²⁷ –

22. C. Galli, Introduction à *Dialettica dell'illuminismo*, op. cit., p. XX.

23. R. Panzieri, «Relazione sul neocapitalismo» (1961), dans *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, ed. D. Lanzardo, Milan, Sapere Edizioni, 1972, p. 211.

24. *Ibid.*, p. 212-213.

25. R. Solmi, Introduction à T.W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. LII.

26. Outre la *Dialektik der Aufklärung*, rappelons : W. Benjamin, *Angelus Novus*, trad. it. et intr. de R. Solmi, Turin, Einaudi, 1962 ; H. Marcuse, *Eros e civiltà*, trad. it. de L. Bassi, intr. de G. Jervis, Turin, Einaudi, 1964 ; W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. de E. Filipini, Turin, Einaudi, 1966 ; H. Marcuse, *Ragione e rivoluzione*, trad. it. de A. Izzo, intr. de A. Santucci, Bologne, Il Mulino, 1966. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, trad. it. de L. Gallino et T. Giani Gallino, Turin, Einaudi, 1967 ; T.W. Adorno, *Dialettica negativa*, trad. it. de C.A. Donolo, Turin, Einaudi, 1970.

27. E. Agazzi, *Linee fondamentali della teoria critica in Italia*, op. cit., p. 335.

17. *Ibid.*, p. XLI-XLIII.

18. *Ibid.*, p. LIX.

19. *Ibid.*, p. LX.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, LVIII.

par de lourds conditionnements idéologiques, la réception «étudiante de masse» contribua à en accélérer la pénétration même dans les plus étroits cercles académiques. Ce n'est pas un hasard si les publications consacrées à l'École dans son ensemble datent de cette période²⁸. Au sens strict, nous pourrions affirmer que la réception italienne de la Théorie critique ne commence qu'à ce moment-là.

Critica di un paradosso tardo-romantico (Critique d'un paradoxe du romantisme tardif) est le titre – bien indicatif – du bref écrit par lequel en 1967 Galvano Della Volpe liquidait les «extravagances» de Francfort²⁹. Partisan d'une interprétation du marxisme sur le mode d'un «galiléisme moral» qui, de Marx, privilégiait surtout l'expérimentalisme et le souci du concret, Della Volpe accusait Horkheimer et Adorno d'entendre l'*Aufklärung* en un sens «trop unilatéral et pauvre, de le réduire ainsi à la seule composante «utilitariste»» (le «calcul de l'utile») et de faire une abstraction coupable «de la déontologie laïque qui l'accompagne»: la «doctrine des devoirs, de la «tolérance», du «respect»»³⁰. La dialectique des Lumières – écrivait Della Volpe, en inaugurant une ligne interprétative reprise ensuite, mais avec bien d'autres moyens, par Jürgen Habermas – est donc la conclusion paradoxale d'un syllogisme vicié jusque dans ses prémisses, d'un raisonnement qui «en accentue outre mesure l'apport baconien et scientiste» et «ne rend justice ni historiquement ni philosophiquement à la pensée des Lumières»³¹. Mais cette accusation était seulement le prétexte de la querelle. La seconde critique, le spiritualisme, était plus grave. La «réification», dont «dissertaient nos doctes auteurs», n'était pas, à bien regarder, la réification de «l'individu réel, de l'homme dans l'usine et dans le bureau», mais bien la «sclérose de l'esprit», à partir de laquelle il devrait être possible d'expliquer l'autre, l'«aliénation humaine»³². De ce point de vue, on comprenait pourquoi la Théorie critique, loin d'avancer une critique du capitalisme, se réduit finalement à une critique de la technique, «fruit de la prétendue «sclérose» spirituelle». Mais, commentait Della Volpe, «la technique est en elle-même excellente» et l'augmentation de sa valeur «dépend de la plus ou moins grande humanité de la société qui l'emploie»³³. C'est là,

28. Principales publications: C.A. Donolo, «L'istituto per la ricerca sociale di Franco-forto sul Meno», dans *Quaderni di Sociologia*, 2, 1964, p. 176-207. G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1968; A. Schmidt, G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte. Origine e significato attuale*, Bari, De Donato, 1972; G. Pasqualotto, *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verone, Bertani, 1974.

29. G. Della Volpe, «Critica di un paradosso tardo-romantico», dans *Critica dell'ideologia contemporanea*, Rome, Editori Riuniti, 1967, p. 61.

30. *Ibid.*, p. 62.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 63.

33. *Ibid.*, p. 64.

dans cette heureuse alliance du développement technique et du progrès social, que réside la «seule possibilité» de réaliser le «contenu moral historique des Lumières». Dans la mesure où Horkheimer et Adorno répudient aussi cette ultime possibilité, ils doivent figurer parmi les critiques romantiques tardifs «de la «crise» de la «civilisation» (bourgeoise)», ceux qui – de Huxley à Jaspers – «en souffrent en réalité principalement»³⁴.

L'appréciation qu'exprimaient sur l'expérience de Francfort deux représentants notables de la culture laïco-progressiste, Paolo Rossi et Carlo Augusto Viano, était assez proche de la lecture de Della Volpe. La pensée de Horkheimer, Adorno et Marcuse s'insérait – pour Rossi – dans la mouvance de doute envers la «supériorité des modernes», qui en 1968, bien au-delà de la négation – déjà rousseauiste et puis marxiste – de la «coïncidence de la modernité et de la rationalité, va jusqu'à mettre en cause» l'idée même de «raison»³⁵. Surtout, notait Rossi, dans le dernier Marcuse, l'héritage de Marx fusionne à tel point avec celui de Heidegger, et plus généralement avec celui de la «philosophie de la crise» des 18^e et 19^e siècles, qu'il faut se demander si «les aspects irrationnels et mystificateurs de la modernité» sont encore – comme dans Marx – la cible de la critique de Marcuse, ou si ce ne serait pas plutôt la «modernité en tant que telle»³⁶. Il va de soi que dans cette seconde hypothèse tout espace serait soustrait aux projets révolutionnaires, et le «Grand refus» marcusien chuterait au niveau d'un «révolutionnarisme abstrait [...] dans lequel le prophétisme se substitue à la prévision»³⁷.

Viano se situe sur la même ligne, en un écrit (également de 1968) intitulé *Marcuse o i rimorsi dell'hegelianismo perduto* («Marcuse ou les remords de l'hegelianisme perdu»). La critique marcusienne, fortement marquée, comme du reste tout le marxisme occidental, par le phénomène du «retour à Hegel», auquel s'ajoute pourtant l'influence déterminante de Freud, fait appel à la «force révolutionnaire» de la «raison cosmique» (la *Vernunft*

34. *Ibid.*, Encore plus dur, le jugement de l'élève de Della Volpe, Lucio Colletti, pour qui la «trop célèbre» *Dialektik der Aufklärung* exprime non pas, comme elle voudrait, une critique de la civilisation bourgeoise, mais une critique de la civilisation tout court. Pour Horkheimer et Adorno, ce n'est pas l'exploitation capitaliste qui est responsable des maux du présent, mais la «désacralisation scientifique de la nature»; les Lumières entendues comme règne de l'«intellect» (au sens hegelien), comme sphère caractérisée par l'opposition sujet-objet et par l'attitude technico-expérimentale qui en est issue (cf. L. Colletti, «Recensione a Dialektik dell'illuminismo», dans *Problemi del socialismo*, 15, 1967, p. 235; et Id., *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969).

35. P. Rossi, «Nuove analisi per il nostro tempo», dans *Rinascita*, 21, 1968, repris dans *Problemi del socialismo*, op. cit., 15, 1967, p. 233-235; *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Turin, Einaudi, 1969, p. 244-245.

36. *Ibid.*, p. 248.

37. *Ibid.*, p. 249.

hegelienne) pour exhorter l'humanité aliénée à une « mobilisation totale » des énergies psychiques réprimées et accumulées dans la cage d'acier de la civilisation technologique³⁸. Mais, selon Viano, Marcuse, avec son programme, abandonne *de facto* la « philosophie marxienne » de l'histoire, qui accorde peu « aux facteurs de mobilisation subjective », et s'en remet plutôt à un « diagnostic historique précis »³⁹. Il faut donc accepter le jugement de ceux qui aperçoivent dans Marcuse « une philosophie romantique et quarante-huitarde », qui, voulant être radicale, risque au contraire de légitimer des formes de « ritualisme moderne » absolument inoffensif et fonctionnel pour le système⁴⁰.

Sur les rives du marxisme critique et de la « nouvelle gauche », les thèses de l'École rencontraient un tout autre accueil. Les jugements, fort divers, provenant de cette sphère culturelle-politique témoignaient, pour les positions de Francfort, d'une attention (se traduisant parfois par une conséquente adhésion) que l'on ne pouvait rencontrer nulle part ailleurs.

Sur les *Quaderni piacentini*, Cesare Pianciola, recensant la *Dialettica dell'illuminismo*, rejetait l'assimilation, par Della Volpe, de la Théorie critique de Francfort à la *Kulturkritik* de teinte conservatrice. Il est certes vrai que la machine ne menace pas l'homme, mais il faut reconnaître, observe Pianciola, reprenant Solmi, qu'un simple usage de la machine « différent de celui du capitalisme » ne garantit pas par lui-même l'émancipation⁴¹. Au contraire, le lien est si étroit entre moyens techniques et fins sociales que la future civilisation socialiste pourrait se voir contrainte de renoncer, au moins en partie, au legs que lui fait la bourgeoisie. Pleinement justifiées apparaissent donc les réticences de Horkheimer et Adorno devant la technoscience. D'autre part, la présence, dans la *Dialektik*, d'un « aspect idéaliste » – le fait de ne rien offrir d'autre qu'une espérance utopiste – ne suffit pas à la taxer de spiritualisme : ce n'est pas en une « conversion spirituelle » que

38. C.A. Viano, « Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto », dans *Rivista di filosofia*, 2, 1968, p. 176 et 180.

39. *Ibid.*, p. 180-181.

40. *Ibid.*, p. 182-3. Dans un texte, dix ans après (« La ragione, l'abbondanza, la credenza », dans A.G. Gargani (ed.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività humane*, Einaudi, 1979, p. 305-366), Viano émit, sur l'École, un jugement plus indéterminé : « tout en exprimant le refus de la société industrielle », la théorie critique retient fermement l'idée que les seules espérances de « libération de l'homme » résident dans la raison, de sorte que d'aucune façon l'on ne peut l'accuser d'irrationalisme. Ce serait plutôt dans sa recherche, absurde, d'une forme de savoir supérieure à celle offerte par la science et ses méthodes, que résiderait sa limite.

41. C. Pianciola, « Dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno », dans *Quaderni piacentini*, 29, 1967, p. 76.

consiste, en fait, pour Francfort, la porte de sortie de la crise, mais bien en l'« instauration d'une nouvelle mise en ordre sociale »⁴².

Gian Enrico Rusconi, l'auteur de la première monographie italienne de l'École de Francfort, s'oriente vers ce même champ du marxisme critique. Interprétation « matérialiste » de la science (reconduite du terrain de la gnoseologie sur celui de l'anthropologie, de l'« histoire sociale vécue ») et perspective politique « socialiste » constituent les deux principaux points de convergence entre la toute récente *kritische Theorie* et la pensée de Marx. L'emploies catégories marxiennes, comme clé « méthodologique, et exclusivement critique », imprime à l'élaboration de Francfort une telle torsion « qu'à la fin l'acception de « matérialiste » et même celle de « socialiste », comme on les entend communément, en deviennent équivoques »⁴³. Et cela suffit bien à mettre la Théorie critique à l'abri des accusations d'obscurantisme, mais pourtant pas à en dissimuler la progressive dépolitisation. Pour Rusconi – déjà dans *Eclipse of reason* et dans *Dialektik*, mais surtout dans les écrits d'Adorno des années 1950 et 1960 –, le hiatus qui sépare Francfort du « principe fondamental du marxisme » devient tout entier évident : « le passage nécessaire de la vieille société bourgeoise à la nouvelle société ». Une fois « rejetée » la « logique mauvaise de la contrainte », l'horizon même de la praxis, s'évanouit inexorablement⁴⁴. Dans ses écrits successifs sur le sujet, Rusconi prendra toujours plus nettement ses distances envers les « ambivalences » de l'école, sans jamais pourtant en venir à en donner une appréciation négative⁴⁵.

En revanche, l'interprétation, développée par Tito Perlini dans un long essai intitulé *Autocritica della ragione illuministica* (« Autocritique de la raison des Lumières »), est sans hésitation favorable aux positions de Francfort. Une fois posé que « le paradoxe auquel se voue la Théorie critique est celui d'une civilisation qui, au sommet de son propre cours se renverse en barbarie », le principal mérite de Horkheimer et Adorno est d'en avoir retracé les causes non pas – comme cela arrive dans Lukacs – en dehors de la raison, dans l'« irrationnel », mais dans la raison même, « qui a produit cet irrationnel »⁴⁶. Mais la cible de la Théorie critique n'est pas – comme le prétendent, parmi

42. *Ibid.*, p. 79.

43. G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, op. cit., p. 212-213.

44. *Ibid.*, p. 257-259.

45. G.E. Rusconi, « L'ambivalenza di Adorno », dans *La critica sociologica*, op. cit., 13, 1970 ; « Per una critica della Dialettica negativa di T.W. Adorno », dans *Rinascita*, op. cit., 1970 ; « Precisazioni sulle ambivalenze della Scuola di Francoforte », dans *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Rome, Editori Riuniti, 1971 ; « Appunti critici sulla Scuola di Francoforte », dans A. Schmidt, G.E. Rusconi, *La Scuola di Francoforte*, op. cit., p. 117-240.

46. T. Perlini, « Autocritica della ragione illuministica, Aspetti e momenti del pensiero negativo », dans *Ideologie*, 9-10, 1969, p. 156.

ses détracteurs, les inconditionnels des Lumières – la raison en tant que telle, ni même la raison instrumentale dans son usage technique (pour ainsi dire), mais bien l'absolutisation induite de la *ratio* dont aujourd'hui le positivisme scientifique se fait le porte-voix. Dans le cas de Francfort, il s'agit donc d'une autodéfense de la raison philosophique contre la menace de sa dégradation totale en un « logos de la domination » – puisque « la raison, réduite à l'intellectualisme abstrait, est sans armes contre la force qui la convertit en moyen »⁴⁷. Avec Francfort, l'*Aufklärung* « voit » – peut-être pour la première fois – le caractère illusoire d'une émancipation poursuivie seulement à l'enseigne de la maîtrise sur la nature (et sur l'homme) : la « contradiction » d'une raison réduite en *techné*, mais justement pour cela incapable de se résoudre en praxis⁴⁸.

On peut considérer comme un point d'approche de cette phase de la discussion⁴⁹, le livre (*T.W. Adorno: il rinvio della prassi*) dans lequel Marzio Vacatello critique surtout chez Adorno l'incapacité « de voir au delà du cercle vicieux d'un capitalisme se reproduisant dans la conscience docile des hommes qui devraient le transformer », une conclusion dérivée de prémisses fort discutables, à commencer par la thèse « jamais démontrée de l'intégration du prolétariat »⁵⁰. Mais ce livre nous intéresse aussi parce qu'il inaugure une tendance qui deviendra prédominante dans la seconde moitié des années 1960, période caractérisée par l'abandon des tons polémiques en faveur d'une approche plus « scientifique » de la pensée de l'École⁵¹.

47. *Ibid.*, p. 158.

48. Cf. *Ibid.*, p. 229-230. Perlini est aussi l'auteur de deux monographies consacrées à des auteurs de Francfort : *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Rome, Ubaldini, 1968 et *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Rome, Ubaldini, 1971.

49. Où prirent part activement, entre autres, F. Ferrarotti, « La sociologia di Horkheimer e Adorno », dans *De Homine*, 19-20, 1966, p. 143-146; N. De Feo, « Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico », dans *aut aut*, 99, 1967, 50, p. 49-76; V. Boarini, « Per una lettura marxiana di Marcuse », dans *Problemi del socialismo*, op.cit., 19-20, 1967, p. 719-736; G. Calabrò, « La società "fuori tutela" », dans *De Homine*, op.cit., 26, 1968, p. 53-74; F. Cerutti, « Belfagor », *Marxismo e sociologia nella Repubblica Federale Tedesca*, 6, 1969, p. 633-652; L. Frascioni, « Il marxismo della teoria critica », dans *Utopia*, 10, 1972, p. 31-35; G. Marramao, *Introduzione alla raccolta di scritti di F. Pollock, Teoria e prassi dell'economia di piano*, Bari, De Donato, 1973.

50. M. Vacatello, *T.W. Adorno, Il rinvio della prassi*, Florence, La Nuova Italia, 1972, p. 2.

51. Nous ne pouvons nous arrêter en détails sur cette phase de la réception. Voici les publications principales : S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della società*, Florence, Sansoni, 1974; R. Bodei, « Adorno e la dialettica », dans *Rivista critica di storia della filosofia*, op.cit., IV, 1975, p. 432-457; G. Galeazzi, *La Scuola di Francoforte*, Rome, Città nuova, 1975; L. Geninazzi, *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici: le origini della Scuola di Francoforte*, Milan, Jaca Book, 1977; R. Nebuloni, « Dialettica e storia » dans *T.W. Adorno*, Milan, Vita e pensiero, 1978; M. Protti, *Homo Theoreticus, saggio su Adorno*, Milan, Angeli, 1978; R. Genovese, *Dell'ideologia inconsapevole. Studio attra-verso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*, Naples, Liguori, 1979; Pettazzi, *T.W. Adorno, Linee di origini e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Florence, La nuova Italia, 1979; et l'estimable Introduction de L. Ceppa à la nouvelle édition italienne (intégrale) des *Minima Moralia*, Turin, Einaudi, 1979.

À partir de la fin des années 1960, la scène intellectuelle italienne change profondément. L'influence du marxisme s'épuise rapidement, pour faire place au débat sur « la crise de la raison »⁵² et, ensuite, autour de ce qui s'est appelé la « pensée faible »⁵³ (*pensiero debole*).

À l'ouverture de cette nouvelle phase, une impulsion décisive provient des écrits de Jürgens Habermas, entre 1981 et 1983. Déjà dans *Theorie des kommunikativen Handelns*, Habermas prenait acte de la faillite du programme de la première Théorie critique, l'imputant à « l'épuisement du paradigme de la philosophie de la conscience ». L'autocritique de l'*Aufklärung* a échoué – telle est, la thèse de Habermas – parce que Horkheimer et Adorno sont restés prisonniers de la « fausse » alternative consciencialiste entre une « raison objective », notifiée par l'histoire, et une « raison subjective », historiquement triomphante, mais incapable de « conciliation »⁵⁴. Dans *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*, qui suivit, Habermas confirme son diagnostic mais en se référant particulièrement à la *Dialectique de la raison*. À l'origine de la double insuffisance de la *Dialektik* – qui, d'un côté, offre une image étonnamment nivelée de la modernité, tandis que de l'autre côté, elle s'oriente vers une sorte de critique totale de la raison qui, comme la généalogie nietzschéenne, corrode ses propres conditions de possibilité – se trouve une conception de la rationalité toute écrasée sur la dimension subjective-instrumentale. Seul un plus ample concept de raison – la « découverte », dans les structures de la communication, distincte de la *Zweckrationalität* et prioritaire à son égard – aurait permis d'apprécier le potentiel émancipateur véhiculé par la modernité culturelle⁵⁵ et de l'assumer comme base sur laquelle greffer l'exer-

52. Voir en particulier le volume collectif, A.G. Gargani (dir.), *Crisi della ragione*, op. cit.

53. Orientation philosophique développée en Italie à partir du début des années 1980 comme élaboration à tonalité postmétaphysique de l'herméneutique de Nietzsche et Heidegger. On peut considérer comme le manifeste du mouvement le volume réuni par G. Vattimo et P.A. Rovatti, *Il pensiero debole*, Milan, Feltrinelli, 1983 (F. Crespi, Dal Lago, U. Eco, D. Marconi, etc.); Par la suite : P.A. Rovatti et Dal Lago, *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milan, Feltrinelli, 1989. Sur le panorama philosophique italien jusqu'à la fin de la moitié des années 1980 : C.A. Viano, *Va' pensiero, Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turin, Einaudi, 1985 (polémique à l'égard de la « pensée faible »).

54. Cf. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt, 1981, tr. it. de P. Rinaudo, *Teoria dell'agire comunicativo*, introd. de G.E. Rusconi, Bologne, Il mulino, 1986, vol. I, p. 488-529.

55. Selon Habermas, potentiel représenté par la différenciation des sphères de valeurs et par la rationalisation consécutive du monde-de-la-vie, dans lequel les processus d'entente sur les prétentions de validité remplacent les liens traditionnels, dans le rôle des médias pour la coordination sociale des actions. Les expressions historiques tangibles de ce processus en sont, pour Habermas : l'autoréflexion des sciences qui les pousse continuellement au delà de la simple rationalité instrumentale ; le caractère universaliste du droit et de la morale, incarné (quoiqu'imparfaitement) dans les institutions des États constitutionnels ; l'expérience esthétique d'une subjectivité sous-traitée aux liens de l'activité utilitaire et de la perception quotidienne (cf. J. Habermas,

cice critique. Malheureusement, conclut Habermas, Horkheimer et Adorno n'ont jamais entrepris cette œuvre de révision conceptuelle qui eût été nécessaire pour regagner, avec la perspective d'une critique immanente à l'univers moderne, une solide base normative pour la Théorie⁵⁶.

La lecture de Habermas a exercé une influence croissante sur la discussion italienne des dernières années. Nous voudrions partir de ce constat pour dresser une carte (même provisoire) des positions en présence. Pour abréger, nous privilégierons les contributions dans lesquelles la dénonciation (même sévère) des limites de l'expérience de Francfort (Habermas inclus), reste toutefois fonctionnelle pour un prolongement de la Théorie critique... avec d'autres moyens⁵⁷.

L'essai de Virginio Marzochi, *Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa (Habermas, Apel e oltre)*, est consacré au problème des fondements normatifs. En dépit du «rapport ambigu» que la Théorie critique a toujours entretenu «avec le problème philosophique de la justification», écrit Marzochi⁵⁸, elle ne peut faire moins que de s'inter-

«Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung», dans K. H. Bohrer (dir.), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, 1983, repris dans J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, 1983 (tr. it. E. et E. Agazzi, «L'intrico di mito e illuminismo: Horkheimer e Adorno», dans Id. *Il discorso filosofico della modernità, Dodici lezioni*, Rome-Bari, Laterza, 1987, p. 116-118).

56. *Ibid.*, p. 133.

57. Les auteurs en question ne sont pas par hasard membres du Séminaire permanent de Théorie critique (fondé en 1990), principal groupe italien de recherche sur la thématique de l'École, dont la revue *Fenomenologia e società* accueille les publications. Parmi les écrits relevant du Séminaire, signalons : A. Bellan, *Il linguaggio e il negativo, Sull'elemento linguistico nel pensiero di Adorno*, 1/2, 1996, p. 192-209 ; M. Bianchin, «Ragione e linguaggio. Ermeneutica, epistemologia, e teoria critica» dans J. Habermas, Milan, Guerini e Associati, 1995 ; L. Ceppa, «Pluralismo etico e universalismo morale in J. Habermas», dans *Teoria politica*, 2, 1997, p. 97-111 ; G.B. Clemente, «Universalismo e svolta linguistica nel pensiero di K.O. Apel», dans *Fenomenologia e società*, 2, 1999, 193-222 ; L. Cortella, *La teoria critica dalla dialettica alla dialogica*, 1-2, 1996, p. 210-230 ; P. Costa, *Che cosa significa teoria critica?*, 2, 1994, p. 78-116 ; E. Donnagio, *Un'«illuminante incoerenza» : J. Habermas legge Max Weber*, 2, 1994, p. 86-116 ; R. Giovagnoli, J. Habermas, «Il concetto di trascendenza nella teoria dell'agire comunicativo», dans *Per la filosofia*, 38, 1996, p. 58-69 ; W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Messine, Rubettino, 1996 ; M. Rosati, *Consensus e razionalità, Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo*, Rome, Armando, 1994 ; C. Sandrelli, «J. Habermas e K.O. Apel sui fondamenti normativi della teoria critica», dans U. Curi (dir.), *I limiti della politica*, Milan, Franco Angeli, 1991, p. 154-179 ; A. Sartori, «Linguaggio e antropologia. Habermas et Gehlen : un confronto critico», dans *Fenomenologia e società*, 3, 1996, p. 89-105 ; I. Testa, *Scetticismo, mondo, autoriflessione, «Il superamento della scepsi moderna del mondo esterno tra Moore, Wittgenstein, Austin e Appel (passando per Hegel)»*, dans *Fenomenologia e società*, 3, 1997, p. 94-121.

58. V. Marzocchi, «Criticità e/o fondazione filosofica? Dalla critica della ragione strumentale (Horkheimer e Adorno) alla giustificazione della razionalità comunicativa, (Habermas, Apel e oltre)», dans *Fenomenologia e società*, 2, 1994, p. 120.

roger sur les «conditions de la validité discursive». Dans cette perspective, on doit estimer correcte⁵⁹ l'accusation adressée par Habermas au dispositif de la *Dialektik* (le fait d'assumer, en tant que résidu normatif, «une idée de la raison ressentie en même temps comme dépassée et donc incapable d'être justifiée sur son propre terrain»). Dans son noyau originaire (formulé, comme on le sait, par Horkheimer dans l'édition de 1937⁶⁰), la Théorie critique semble viciée par «une sorte de faiblesse critique (*acriticità*)» à imputer à la nature même de la méthode employée : la «critique de l'idéologie», qui, rabaissant les «théories alternatives à des productions idéologiques», elles-mêmes expressions «de rapports induits [...] de l'extérieur, n'admet plus le besoin de rendre compte de soi, de la légitimité d'argumenter sur sa propre position»⁶¹. À plus forte raison, il faut accueillir favorablement le virage accompli par Habermas, à l'intérieur de la tradition de Francfort. Le «changement de paradigme dans le sens de la théorie de la communication»⁶², permet de déterminer le point de vue adopté par le théoricien – le rendant à son tour objet de discussion possible. Mais il arrime également l'entreprise critique aux principes d'une rationalité (la raison communicative justement) qui, exprimant le contenu positif de la rationalisation moderne, peut en dépister l'«unilatéralité pathologique», et annoncer une action corrective⁶³.

Dans la «réforme» de Habermas, il y a toutefois un moment de «difficile» («*cattiva*») continuité avec les premiers auteurs de Francfort⁶⁴. Tout en percevant la nécessité d'assurer théoriquement les principes de sa théorie de la rationalité, Habermas refuse le recours à la fondation philosophico-transcendante, pour se replier plutôt sur une stratégie de validation empirico-reconstructive⁶⁵. Mais, note Marzocchi, le maintien d'un tel pré-jugement «antiphilosophique» repose de nouveau le problème de la capacité critique (*criticità*) de la Théorie. Engagé à retrouver les bases normatives de la Théorie critique dans le caractère éthique du monde de la vie, Habermas

59. *Ibid.*, p. 119-120.

60. M. Horkheimer, «Traditionnelle und kritische Theorie», dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937, repris dans Id. *Kritische Theorie, Eine Dokumentation*, Frankfurt, Fischer, 1968 (tr. it. G. Backhaus, «Teoria tradizionale e teoria critica», dans M. Horkheimer, *Teoria critica*, Turin, Einaudi, 1974, vol. 2, p. 135-195).

61. V. Marzocchi, «Criticità e/o fondazione filosofica?», *op. cit.*, p. 125-126.

62. J. Habermas, *Teorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, p. 517-518.

63. V. Marzocchi, «Criticità e/o fondazione filosofica?», *op. cit.*, p. 131.

64. *Ibid.*, p. 120.

65. En tant que reconstruction rationnelle et hypothétique des règles qui constituent le savoir implicite possédé *de facto* par les locuteurs, la théorie de la rationalité communicative reste soumise, selon Habermas, à des opérations empiriques (corroborer/falsifier).

est en fait contraint, d'une part d'«opérer une forte idéalisation de la réalité sociale», d'autre part (et surtout) de

réduire la critique, qui était une instance de possible [...] transformation de l'existant, en instance de simple avertissement pour sauvegarder au moins, ou au plus pour réaliser entièrement, ce qui se donne déjà.⁶⁶

La conclusion à en tirer, selon Marzocchi, est que seul le transfert de la fondation sur le plan philosophico-transcendantal peut soulever la théorie au dessus du seuil de la contingence, en lui restituant par là son potentiel émancipateur. Dans la mesure où il développe notamment ce dernier programme, la réflexion de Karl Otto Apel «peut être tenue pour une profitable intégration du projet de Habermas»⁶⁷.

L'article de Stefano Petrucciani, «Teoria critica tra Adorno e Habermas: continuità e fratture», s'inspire de la même exigence reconstructive. Bien qu'elle représente le principal motif de continuité programmatique à l'intérieur de la tradition de Francfort, écrit Petrucciani, la question de la capacité critique de la Théorie a été soumise à de nombreuses reformulations. Il

66. *Ibid.*, p. 136.

67. *Ibid.*, Pour K.O. Apel, consulter surtout les «trois tentatives de penser avec Habermas contre Habermas»; K.O. Apel, «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken», dans A. Honneth, T. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer (dir.), *Zwischenbetrachtungen Im prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, p. 15-65; «Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein Zweiter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken», dans H. Burkhardt (dir.), *Diskurs über Sprache*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994, p. 31-52; «Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung, in Habermas Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken», dans K.O. Apel, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998, p. 727-837, vol. où sont repris les deux premiers *Versuchen* (p. 649-699 et 701-725); la trad. ital. des trois contributions est dans K.O. Apel, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, introd. V. Marzocchi, Milan, Guerrini e Associati, 1997 (p. 189-235, 237-260, 261-368).

À partir des années 1980, Marzocchi a consacré une série d'écrits à l'œuvre de Habermas et Apel, parmi lesquels: «Razionalità comunicativa e dialettica della razionalizzazione: a proposito dell'ultima opera di J. Habermas [sur la *Théorie des kommunikativen Handelns*], dans *Fenomenologia e società*, 21, 1983, p. 70-85; «L'etica dell'argomentazione di K.O. Apel: una presentazione e alcune critiche», dans *Fenomenologia e società*, 1994, vol. 1, p. 101-132; «È possibile decidere argomentativamente il linguaggio in cui argomentiamo? La svolta linguistica di K.O. Apel», *Iride*, 14, 1995, p. 28-45; «Habermas: tradimento o trasformazione della Teoria critica? [défense du tournant d'Habermas contre les accusations du disciple d'Adorno Ch. Türke]», dans *Almanacchi nuovi*, 1, 1996, p. 138-143; «La ragion pratica comunicativa di J. Habermas: morale, eticità, diritto e democrazia», dans *La Cultura*, 2, 1996, p. 255-288; Per una lettura critica di Fatti e norme [sur Faktizität und Geltung de Habermas], dans *La democrazia discorsiva di J. Habermas. Studi su Fatti e norme*, Rome, Carocci, 1999, à paraître.

convient donc d'en partir pour jeter les bases d'une théorie «philosophique» de l'École⁶⁸. La première formulation remonte aux années 1930: une auto-critique de la raison est possible – ainsi Horkheimer, selon Petrucciani –, parce que l'«intérêt pour le dépassement de l'injustice sociale [...] est un intérêt de la raison même». En fait, celle-ci incorpore des instances (autonomie et universalité) «que l'on ne peut, sans les nier, confiner au seul domaine du discours théorique, mais qui doivent valoir pour la forme de la vie humaine en général»⁶⁹. Ce problème trouve son complément dans la *Dialektik der Aufklärung*, dont l'objectif consiste à montrer comment «l'émancipation de la soumission à la nature, ce qui est le *telos* des Lumières, demande en même temps l'émancipation des formes [...] de la domination sociale»⁷⁰. C'est pourquoi Habermas se trompe quand il attribue à Horkheimer et Adorno une complète identification entre raison et domination. Au contraire, dans l'œuvre de 1947, la raison apparaît «inextricablement liée à la domination», mais, par ailleurs «en exprime aussi la critique»⁷¹ – et c'est justement dans cette fissure que peut s'insérer la critique comme un passe-partout. «Pas d'irrationalisme, donc, dans la *Dialektik der Aufklärung*, mais seulement les Lumières pleinement autoconscientes»⁷².

Et pourtant, continue Petrucciani, l'on doit donner raison sur un point à Habermas: au cours de leur élaboration, Horkheimer et Adorno n'ont jamais réussi à se donner les ressources conceptuelles nécessaires pour exclure, *au plan du principe*, la possibilité d'une perversion du *logos* en pure domination. En bons marxistes, ils ont toujours eu de la réticence pour l'idée selon laquelle il existe quelque chose comme un «potentiel émancipateur» inscrit dans la «structure transcendantale» de la raison. Ils durent dès lors admettre l'éventualité que, dans certaines circonstances historiques, ce potentiel soit «éclipsé»⁷³. La perception que cela était en train de se produire dans leur époque, au moins en partie, explique les aboutissements radicalement pessimistes de la dernière pensée des maîtres de Francfort.

Pour ce qui concerne la révision par Habermas de la Théorie critique, le discours est différent. Se garantissant un instrument conceptuel en grande partie transformé par le *linguistic turn*, Habermas réussit là où Horkheimer et Adorno avaient échoué: démontrer l'irréductibilité fondamentale de la raison (la rationalité communicative) au pur instrument de manipulation⁷⁴.

68. S. Petrucciani, «Teoria critica tra Adorno e Habermas: continuità et fratture», dans *Marx al tramonto del secolo*, p. 69.

69. *Ibid.*, p. 72.

70. *Ibid.*, p. 75.

71. *Ibid.*, p. 79.

72. *Ibid.*, p. 76.

73. *Ibid.*, p. 80-81.

74. *Ibid.*, p. 83.

Toujours selon Petrucciani, l'autocompréhension de la Théorie en terme de science et de faillibilité reste en revanche insatisfaisante chez Habermas⁷⁵. En rapport à cette autocompréhension, la «rephilosophisation» de la Théorie critique, opérée par Apel – tout en étant plutôt une évasion hors de la traditionnelle position de Francfort – constitue toutefois un correctif valide⁷⁶.

La «relecture» de la *Dialettica dell'illuminismo* offerte par Rino Genovese est à l'opposé. Comme Petrucciani, Genovese tient pour injustifiée l'accusation – lancée par Habermas – selon laquelle le dispositif de la *Dialektik* témoignerait d'un «scepticisme effréné de la raison»⁷⁷. Cependant, à la différence de Petrucciani, il retient que c'est justement dans l'attitude obstinément antisceptique de Horkheimer et Adorno, qu'il faut voir le principal défaut de l'approche de Francfort. La racine de la faiblesse critique (*acriticità*) de la Théorie critique ne réside pas, pour Genovese, dans l'incertitude de ses bases normatives, mais plutôt dans l'incapacité de pousser au delà de l'«extrême limite» l'autoréflexion de l'*Aufklärung*; jusqu'au point où il faut reconnaître, avec Nietzsche, «que la perspective de la critique de l'idéologie est seulement une perspective parmi les autres»⁷⁸.

Mais si le perspectivisme reste ignoré de la *Dialektik*, en revanche l'autre fil conducteur de la pensée nietzschéenne y joue un rôle important : la «critique du sujet»⁷⁹. La même thèse de fond, exposée dans le livre – le mythe, c'est déjà les Lumières et les Lumières se renversent à nouveau en mythologie⁸⁰ – se laisse lire comme une critique du processus, médiatisé par la raison, de constitution de la subjectivité. Produit de l'intériorisation des structures de la domination sociale – qui sont aussi les structures de domination sur la nature – le sujet finit inévitablement par les refléter au dedans de soi, sous forme de répression pulsionnelle, là où le caractère «mythique» du processus entier consiste précisément dans le fait que l'individualisation

de l'individu singulier réussit seulement au prix de son identification avec l'universalité de la domination⁸¹.

Les potentialités implicites en cette forme de scepticisme radicalisé, qui s'adresse directement à l'«agent du doute», restent toutefois inexprimées, selon Genovese, à cause du persistant «fardeau dialectique» qui accable la pensée de Horkheimer et Adorno⁸². De ce point de vue, le «présupposé sociologique» de leur analyse semble un facteur d'égarement : la notion weberienne de désenchantement⁸³. C'est seulement si l'on estime que le monde entier a été traversé par un processus de «désenchantement antimythique», que l'on peut déplorer le renversement dialectique de l'*Aufklärung* en un nouvel «enchantement mythique»⁸⁴. Mais cela ne supprime pas le caractère bien peu plausible de la prémisse. Un regard sociologiquement plus aigu révèle que le désenchantement a été un phénomène fort circonscrit, limité à quelques «zones [...] de la société occidentale», et que les Lumières, loin de déterminer la disparition du mythe, ont plutôt dû – sur les îles Trobriand comme dans la proximité embarrassante de nos «ailleurs» domestiques – «transiger» avec lui⁸⁵.

On se tromperait, toutefois, en voyant dans ce «mélange» la preuve que les Lumières ont été trahies. En effet, non seulement les Lumières, comme «ensemble de croyances, affrontant d'autres ensembles de croyances», «ne peuvent [n'ont jamais pu] faire disparaître le mythe»; mais plus profondément, les Lumières, «comme esprit critique radical», ont besoin de la fermeture mythique pour éviter de «s'auto-dissoudre»⁸⁶.

La position d'Alessandro Ferrara, avec laquelle nous voudrions conclure notre recension, est en quelque sorte intermédiaire entre ces deux extrêmes. Pour lui, la révision de la Théorie critique ne peut consister, aujourd'hui, en une réhabilitation de la philosophie transcendante – devenue obsolète après le *linguistic turn*, et moins encore en une capitulation inconditionnée devant

75. *Ibid.*, p. 88.

76. *Ibid.*, p. 90-91 : «D'une certaine manière Apel accomplit le parcours de la Théorie critique dans la mesure où il atteint au fondement solide de la spécificité critique [*criticità*], mais au même moment il s'échappe de la Théorie critique telle qu'elle se dessina, puisqu'il en abandonne ce qui, historiquement, en était un aspect constitutif : l'intégration de la philosophie et de la théorie de la société sans différence radicale de statut théorique». Sur la pensée d'Apel et d'Habermas, voir encore : S. Petrucciani, *Etica dell'argomentazione, Ragione, scienza e prassi nel pensiero di K.O. Apel*, Gênes, Marietti, 1988; «L'argomentazione confutativa in prospettiva trascendentalpragmatica [sur la *Letztbegründung* d'Apel]», *La Cultura*, 3, 1994, p. 447-475; *Introduzione a Habermas*, Rome-Bari, Laterza, 2000.

77. J. Habermas, *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung*, trad. ital. p. 133.

78. R. Genovese, «Soggetto e mito. Per una rilettura della *Dialettica dell'Illuminismo*», dans *aut-aut*, 243-244, 1991, p. 43.

79. *Ibid.*, p. 47-48.

80. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 8.

81. Cf. R. Genovese, *Soggetto e mito*, op. cit., p. 49.

82. *Ibid.*, p. 48 et 55.

83. *Ibid.*, p. 50.

84. *Ibid.*

85. *Ibid.*, p. 50-51.

86. *Ibid.*, p. 52-53 : «Entre les Lumières et le mythe se réalise un accouplement structurel, une alliance symbiotique : le mythe confère aux Lumières la clôture des possibles dont les Lumières ne seraient pas capables d'elles-mêmes [...]. Les lumières donnent au mythe la capacité d'auto-réflexion, la capacité de voir toute clôture de l'extérieur [...], rouvrant ainsi le jeu des possibilités». Genovese a ensuite développé sa version originale de la Théorie critique comme «engagement sceptique» dans *La tribù occidentale. Per una nuova teoria critica*, Turin, Boringhieri, 1995. Du même auteur : *Modi di attribuzione*, Naples, Liguori, 1989 et *Figure del paradosso*, Naples, Liguori, 1992; et deux essais récents : «La questione del mito», dans *Iride*, 18, 1996, p. 404-413; et «Rileggendo la *Dialettica dell'illuminismo*. Intersoggettività, teoria della conoscenza e sindrome antisemita», dans *Nuova corrente*, 121-122, 1998, p. 189-206.

le relativisme sceptique, qui fait une terre brûlée de toute instance de validité. Néanmoins, la Théorie pourrait être une récupération de l'idéal (déjà rousseauiste) de l'authenticité comme « identité autocongruente »⁸⁷ : l'unique critère normatif en mesure de survivre à la pluralisation des langages et des formes de vie. C'est de là qu'il convient de partir, selon Ferrara, pour « reconstruire, par voie universaliste et postmétaphysique », les notions de vérité, justice et légitimité, auxquelles une théorie qui se veut critique ne peut se permettre de renoncer⁸⁸.

Ne pouvant reprendre en peu de lignes les développements de ce programme⁸⁹, nous voudrions nous arrêter sur le rapport *sui generis* que la perspective de l'authenticité entretient avec la tradition de la Théorie critique. À cette fin nous profiterons de la confrontation à distance dont les protagonistes ont été Ferrara et, celui qui est considéré par la plupart comme le principal représentant de la « troisième génération » de l'École de Francfort, Axel Honneth⁹⁰.

La thèse de Honneth est que la Théorie critique se trouve aujourd'hui à un carrefour. Tout d'abord, la première voie (déjà prise, hors de Francfort, par la plupart des disciples, anglo-saxons, de Habermas) conduit à une assimilation progressive de la Théorie critique au *mainstream* de la philosophie politique

87. A. Ferrara, « Che cosa significa "non avere altra legge se non la propria regola individuale" », dans *Fenomenologia e società*, 1, 1995, p. 5 ; pour une discussion, cf. V. Marzocchi, « Etica dell'autenticità o autentica complessità del discorso pratico ? » et S. Petrucciani, « Discorso morale, autenticità, universalismo », dans le même fascicule (p. 13-27 et 28-38), *op.cit.* ; la réponse de A. Ferrara, « Contrappunti e intersezioni sul tema dell'autenticità. Una risposta ad alcune critiche », p. 63-81.

88. *Ibid.*, p. 6.

89. Née d'une confrontation constante et durable avec la pensée de J. Habermas (dont Ferrara assume substantiellement le cadre problématique non sans l'élaborer en un sens original), la « théorie de la validité comme authenticité » peut se suivre, de sa genèse à sa formulation actuelle, accomplie, à travers les textes suivants : A. Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Rome, Armando, 1989 ; « A critique of Habermas's Consensus Theory of Truth », dans *Philosophy and Social Criticism*, 1, 1987, p. 39-67 ; « Modernità e razionalità nel pensiero dell'ultimo Habermas », dans *Fenomenologia e società*, 1, 1989, p. 9-37 ; « Universalism : Procedural, Contextualist and Prudential », dans D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism, Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT Press, 1990, p. 11-37 ; « A Critique of Habermas's Diskursethik », dans T. Maranhao (ed.), *The interpretation of Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 1990, p. 303-337 ; *Intenders a Babele. Autenticità, Phronesis e progetto della modernità*, Messine, Rubbetino, 1994 ; *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, Londres/N-Y, Routledge, 1998 (trad. it. *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milan, Feltrinelli, 1999) ; *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Londres, Sage, 1999.

90. Cf. C. Caiano, « La terza fase della Scuola di Francoforte », dans *Rivista di filosofia*, 3, 1997, p. 483-487.

contemporaine. Bien que cette option (rebaptisée « rawlsianisme de gauche »), peut-être inévitable, ou même féconde, pourrait signer la fin de la tradition de la Théorie critique. La seconde voie, ensuite, fréquentée par Honneth, est celle de la « philosophie sociale ». Fidèle à l'héritage de Horkheimer et d'Adorno, sa théorie ne se limite pas à décrire/dénoncer l'injustice, mais se propose de fournir un diagnostic philosophiquement informé de la « pathologie » typique de la société et de la culture du capitalisme avancé. Quoi qu'il adviene, il est clair, conclut Honneth, que les deux voies s'excluent mutuellement⁹¹.

Dans sa réponse, Ferrara conteste justement cette dernière affirmation : « philosophie sociale » et « rawlsianisme de gauche » ne représentent pas deux options alternatives ; l'une constitue plutôt l'arrière-plan sur laquelle l'autre se détache comme formulation spécifique d'une même thèse générale⁹². Mais c'est l'articulation même du discours de Honneth qui suscite la perplexité. D'un côté, il réduit sous l'étiquette de « rawlsianisme » un phénomène bien plus ample : « Le fait que dans les années récentes la philosophie politique ait dû assumer la position cruciale que l'épistémologie et la philosophie de la science occupaient dans les années Soixante. »⁹³ De ce point de vue, le « rawlsianisme de gauche » est seulement « la composante de la théorie critique qui s'est montrée la plus réceptive » aux raisons qui ont déterminé une telle dislocation : par dessus tout, à la crise des fondements qui a, pour ainsi dire, transporté sur le plan (*lato sensu*) politique le problème de la légitimation du savoir⁹⁴. D'autre part, se ralliant au paradigme de la « philosophie sociale », Honneth sous-évalue la fracture intervenue entre la première et la troisième génération des théoriciens critiques : le virage linguistique. Si les maîtres de Francfort pouvaient interpréter leur entreprise au sens que Honneth attribue à l'expression *Sozialphilosophie*, c'était seulement « parce qu'ils n'étaient pas tenus de prendre au sérieux [ce même] "fait du pluralisme" que nous jugeons incontournable »⁹⁵.

91. Cf. A. Honneth, « Philosophy in Germany », interview par S. Critchley, dans *Radical Philosophy*, 89, 1998, p. 35-39. Du même auteur : *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992 ; *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a. M., Fischer, 1994 ; « Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie », dans A. Honneth, (ed.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M., Fischer, 1994 (trad. it. A. Borsari, « Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale », dans *Iride*, 18, 1996, p. 295-338) ; « La dialettica dell'illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale », dans *Paradigmi*, 48, 1998, p. 501-514 ; sur Honneth, cf. C. Sandrelli, « A. Honneth : critica del potere e lotta per il riconoscimento », dans *Cenobio*, 2, 1994, p. 165-173.

92. A. Ferrara, « Left Rawlsianism and Social Philosophy : A Response to "Philosophy in Germany" », dans *Radical Philosophy*, 91, 1998, p. 32.

93. *Ibid.*

94. *Ibid.*

95. C'est pourquoi, note Ferrara, la conclusion à laquelle Honneth parvient dans son interview avec Critchley, à savoir : « la philosophie est une composante essentielle de la réflexion démocratique », devrait plutôt être le point de départ d'une discussion sur le futur de la Théorie critique.

C'est seulement si l'on considère qu'il n'y a qu'une seule et unique forme de « vraie vie » (*richtiges Leben*), que l'on peut prétendre parler – comme fait Adorno dans *Minima moralia* – au nom de la « vie blessée ». Là au contraire où l'on est convaincu – comme nous – que la vie « se donne au pluriel », il faudra reconnaître que la question de savoir « si la vie a été "blessée", et quelle vie, et quelle vie doit être tenue pour "fausse" », peut seulement être dénouée par un processus de délibération démocratique⁹⁶.

Dans cette optique, la métaphore de la « pathologie » de Honneth apparaît encore compromise par une sorte de réalisme « pré-postmétaphysique ». Le problème de la « philosophie sociale » n'est pas qu'elle « tend à "congeler" notre vision de la société en deux domaines : la normalité et la pathologie », mais plutôt qu'elle prétende que, si quelque chose est pathologique, il faut l'abstraire de toute interprétation⁹⁷. La solution consisterait à concevoir le philosophe social non pas comme un pathologiste, mais comme un critique d'art, comme quelqu'un qui, en vertu d'une sensibilité esthétique supérieure, serait capable de faire sentir au public ce qui dans l'œuvre est « déplacé » (inauthentique ou incongruent)⁹⁸. Et si cela comportait une reconfiguration de l'opposition entre « rawlsianisme » et « philosophie sociale », tant mieux, car si ces deux moments restent complémentaires alors, il « existe une possibilité [...] pour la Théorie Critique, de devenir quelque chose de plus qu'un simple nom propre référé à un certain groupe d'intellectuels et à leurs légitimes successeurs académiques »⁹⁹.

96. A. Ferrara, « Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to "Philosophy in Germany" », *op. cit.*, p. 33.

97. *Ibid.*

98. *Ibid.*

99. *Ibid.*, p. 34.

L'ACCUEIL DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN ESPAGNE

Luis CASTRO NOGUEIRA

Ce texte présente de façon historico-critique l'influence de l'École de Francfort en Espagne, en s'en tenant à son impact virtuel sur les mouvements sociaux, syndicaux, artistiques, politiques et, en particulier, sur le monde universitaire. Nous avons considéré digne d'intérêt toute information sur les traductions, prologues, tendances actuelles, revues ayant publié des numéros monographiques et, en général, l'influence sur la pensée philosophique, sociologique et esthétique.

L'essai se structure en trois sections bien différenciées.

La première tente d'esquisser la *transition politique espagnole* et de son climat culturel et idéologique – à l'ombre sartrienne de la *Critique de la raison dialectique* – des œuvres de Louis Althusser, de Michel Foucault et de la tradition anarchiste espagnole ; l'éclosion exagérée des publications de gauche *El viejo topo*, *Ajoblanco*, *Zona Abierta*, etc., et leurs tentatives manquées (le cas du journal *Liberación* en est l'exemple le plus révélateur) pour les rattacher à la tradition de la pensée révolutionnaire espagnole antérieure à la guerre civile.

La deuxième est une tentative de refonte et d'actualisation, agrémentée d'observations personnelles, des travaux de José-María Mardones et José Antonio Gimbernat¹ consacrés à l'exposition d'un point de vue *internaliste*

1. J.A. Gimbernat et al., *Actas del Congreso del Escorial sobre J. Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997. J.M. Mardones, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, Madrid, Revista Isegoría, 1990.

critico-bibliographique pratiquement exhaustif de l'accueil de l'École de Francfort dans notre pays. Il s'agira d'examiner le rythme des traductions et, surtout, leur influence sur les auteurs, sociologues et philosophes pour la plupart, qui remettent en cause les questionnements fondamentaux de la Théorie critique à travers ses trois générations.

La dernière partie est une synthèse réflexive des deux premières. En m'inspirant de mes propres travaux et lectures – ma thèse de doctorat (1981) sur le concept de rationalité de la première génération qui critique les tentatives infructueuses (Herbert Marcuse) pour recréer une rationalité alternative freudo-marxiste – j'apporte, en guise de résumé, une série d'arguments qui essaient d'expliquer l'inévitable *destin universitaire* de la Théorie critique et de son incapacité historique d'inspirer une activité théorico-pratique capable de légitimer et influencer nos démocraties de cette fin de siècle. Dans cette perspective, il semble particulièrement révélateur que la dite crise de la gauche, après la chute du mur de Berlin – confrontée dans les pays latins, en général, à un indéniable discrédit en raison de la corruption et des crimes d'État –, soit incapable de trouver des signes d'identité au moment où elle en a le plus besoin face à la menace des « agoriens » de la *fin de l'histoire* et de la *pensée unique*. Une gauche qui devrait rechercher, comme jamais auparavant, dans son *ethos* et dans ses racines historiques (dont l'une d'elles devrait être l'héritage francfortien), dans toute sa complexité contradictoire, afin d'affronter le prochain millénaire.

Parmi les paradoxes qui entourent l'accueil de la Théorie critique en Espagne, le moindre n'est-il pas qu'un auteur aussi difficile qu'Adorno soit une lecture obligatoire – comme alternative à Marx ! – pour tous les élèves qui se présentent à l'examen d'entrée à l'Université espagnole. Cela pourrait nous amener à croire en l'existence d'une présence/influence notoire de l'École de Francfort en général, et de l'auteur mentionné plus haut en particulier, dans la culture espagnole contemporaine. Cependant rien n'est moins vrai. Comme cela va être montré dans cet article, nous pouvons estimer que l'École de Francfort – à travers ses trois générations – a certes gagné en importance dans notre pays, mais fondamentalement circonscrite au milieu universitaire. Il n'existe aucune certitude historique de l'influence des francfortiens – si l'on excepte Marcuse, le plus accessible *a priori* – sur les mouvements sociaux de quelque envergure comme les organisations étudiantes, syndicats, groupements féministes, partis politiques, etc. Cette situation est due à plusieurs raisons dont les principales sont les suivantes :

– Les « Lumières insuffisantes », nommées ainsi par Eduardo Subirats², dont aurait souffert l'Espagne depuis le 18^e siècle au cours de son incorpo-

ration traumatique à la modernité. L'une des conséquences est la surprenante ignorance parmi nos intellectuels du 18^e siècle d'un auteur comme Hegel – fondement de toute pensée intégrée à la tradition marxiste – et l'influence paradoxale, parmi les secteurs les plus progressistes de la *Institución Libre de Enseñanza* (une des institutions centrales de la rénovation pédagogique de ce pays), d'un penseur de second ordre comme Krause³;

– le traumatisme culturel, pour ne pas parler des autres aspects, que supposa la guerre civile ; l'exil massif de nos penseurs et la jachère intellectuelle que connut l'Espagne durant plus de trois décennies, avec l'annihilation par la censure franquiste de tout vestige de la tradition de la pensée révolutionnaire (et principalement anarchiste) et de la pauvreté théorique du marxisme espagnol, dominé non seulement par les traductions françaises mais aussi par l'influence de Paul Lafargue, Jean Jaurès et Deville⁴;

– la particularité sociologique de la transition politique espagnole, phénomène qui, comme certains l'ont montré⁵, revêt des caractéristiques uniques non extrapolables ou exportables à un autre pays si l'on oublie la singularité d'une dictature, comme le franquisme, produit d'une guerre civile avec un million de morts ;

– la transformation de la classe ouvrière qui

la différenciait clairement du premier prolétariat du siècle. La croissance économique durant le franquisme fut suffisamment durable et soutenue pour que les bras qui arrivaient des champs passent de la masure et de la sous-location au logement social. L'industrie était suffisamment diversifiée pour que leurs fils puissent devenir des ouvriers qualifiés. Les villes furent le cadre d'un rapide processus de segmentation spatiale et sociale à cause de la construction, à leurs périphéries, de quartiers entiers habités par cette nouvelle classe ouvrière... On pourrait dire, donc, que la première classe ouvrière intégrée à la ville et à la grande industrie vit le jour en Espagne dans les années soixante ; cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas auparavant d'ouvriers industriels, mais qu'il n'existait pas de classe ouvrière industrielle de dimension nationale, présente dans toutes les villes les plus importantes, travaillant dans des usines de moyenne ou grande taille, de plus de cent ouvriers ou dans des industries

3. M. Tuñón de Lara, *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1973, p. 37 et ss.

4. Cf. P. Ribas, *La Introducción del marxismo en España (1869-1939)*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1981, avec la collaboration, entre autres, de l'auteur de ces notes, L. Castro Nogueira, « Lo Completamente Otro », Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1981, p. 52 et ss.

5. Cf. J. Colomer, *La transición a la democracia : el modelo español*, Barcelona, Anagrama, 1998 ; M. R. San Roman (éd.), *La transición a la democracia en España*, Madrid, Marcial Pons, 1994 ; J.F. Tezanos, *Cotarelo et alia, La transición democrática española*, Madrid, Sistema, 1989.

2. E. Subirats, *La Ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1978.

comme la chimie, la métallurgie, la construction navale, la sidérurgie, la fabrication d'automobiles ou d'électro-ménagers.⁶

Ce que nous venons de décrire impliqua l'abandon progressif du langage de la révolution : ni révolution populaire contre la dictature, ni révolution ouvrière contre le capital. République et socialisme, comme projets ou idéaux politiques, cédèrent le pas à une revendication de la démocratie d'abord timide, plus vigoureuse ensuite⁷. Les deux grands syndicats historiques des années 1930 furent succédés par une nouvelle organisation : les Commissions ouvrières, dont la force était croissante dans les grands noyaux industriels, mais surtout dans les secteurs de plus forte expansion, comme la métallurgie. Il est certain que, malgré les liens évidents qui unissent ses dirigeants avec le vieux parti communiste, ce syndicalisme, surgi initialement des structures officielles du régime, ne donnait jamais l'impression d'aller plus loin avec ses revendications que l'obtention d'améliorations salariales et l'exigence des droits démocratiques des travailleurs et citoyens :

L'augmentation substantielle du nombre de grèves, de grévistes et d'heures de travail perdues ne déboucha jamais, malgré tous les efforts dans ce sens, sur une grève politique générale qui aurait renversé le régime de Franco. Le syndicat ne fut plus perçu comme un agent de la révolution sociale. Cette dernière, comme objectif politique à long terme, toujours présent dans le syndicalisme espagnol de l'avant-guerre, céda le pas à la revendication d'un cadre de libertés démocratiques⁸.

– En ce qui concerne les classes moyennes – cadres moyens et chefs d'entreprise – leur horizon politique ne dépassa jamais (en marge des complexes et, parfois contradictoires, revendications nationalistes qui mériteraient une analyse détaillée échappant à ces notes) la défense d'une démocratie compatible avec l'ordre. Seuls les étudiants convertirent l'Université, depuis le milieu des années 1960, en une institution (?) d'opposition au régime⁹.

Selon les premières études sociologiques, la majorité des Espagnols situait, de façon consistante, bien que légèrement décroissante, la paix et l'ordre comme valeurs politiques prioritaires, bien au-dessus de la liberté et de la démocratie. On était démocrate si cela n'impliquait aucun désordre généralisé... Ils s'imprégnèrent progressivement des valeurs libérales – celles de justice avant celles de démocratie ou de liberté – sur un fond de conservatisme persistant¹⁰.

6. S. Juliá, « Orígenes sociales de la democracia en España », dans M.R. San Roman (ed), *op. cit.*, p. 179 et sq.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.*

9. Cf. J. Colomer, *op. cit.*, p. 27 et ss ; M.R. San Roman (ed), *op. cit.*, p. 165 et ss et J.F. Tezanos, *op. cit.*, p. 757 et sq.

10. S. Juliá dans M.R. San Roman (ed), *op. cit.*, p. 183.

Comme le soulignent les auteurs déjà cités, le traumatisme de la guerre civile et la conviction que le régime prendrait fin tout seul avec la disparition physique du dictateur, amenèrent la majorité de la population à un certain cynisme ou à une certaine résignation : « La démocratie, c'était bien tant que l'on ne remettait pas l'ordre en cause. »¹¹

Ce contexte politique nous conduit à affirmer que, pendant la transition politique espagnole, les acteurs favorables à une démocratisation ont davantage eu recours aux manifestations, surtout à l'Université. Le projet politique d'une autre société, inspirée de la sociologie politique, a été très marginale, hormis le cas de Marcuse.

À cause de cette situation, il n'est pas étrange qu'au moment d'importer des écoles ou des traditions de pensée pendant les premières années de la transition, les plus influentes aient été celles qui promettaient le vieux rêve de la gauche (comme le déjà très lointain et mythologique Marcuse de *Eros y civilización*) : approfondir la connaissance théorique de la société capitaliste et offrir des orientations pour une praxis qui, au moins, aille au delà de la version bourgeoise de la démocratie. Dans ce sens, et nous limitant à son impact social, il faut reconnaître que seuls deux courants dépassèrent le stade purement universitaire en créant, parfois, un *ethos* radical qui influença, de façon décisive, les luttes locales pour faire des recherches et dénoncer la situation des homosexuels, des prisonniers et autres groupes marginaux. D'un côté, le marxisme structuraliste des Louis Althusser, Étienne Balibar, Nicos Poulantzas, etc., représentés en Espagne par le brillant groupe de José Enrique Ibañez Rodríguez à Grenade. De l'autre, paradoxalement, les foucaultiens, autour de Julia Varela et Fernando Alvarez Uría, avec sa collection « Genealogía del Poder » aux éditions de la Piqueta à Madrid.

Malgré tout cela, il ne faudrait pas oublier que l'envoûtement éblouissant de la deuxième et troisième génération francfortienne – Habermas, curieusement – fit presque oublier d'importants travaux empirico-critiques comme l'étude collective sur *La Personalidad autoritaria* et d'autres tout aussi intéressants sur les phénomènes concrets de la culture des masses (des horoscopes au jazz en passant par les mouvements des avant-gardes musicales, plastiques et littéraires qui commencent depuis peu à être l'objet d'attention à la lumière des discussions sur la postmodernité).

Théorie critique et philosophie

Du 21 au 26 septembre 1998 eut lieu en Espagne le premier congrès ibéro-américain de philosophie, avec plus de 150 exposés, sans parler des 400 communications, sessions spéciales et tables rondes. L'Amérique latine et l'Espagne

11. *Ibid.*

commencèrent à se chercher et à se trouver, de façon toujours très relative, à la fin des années 1960 et au début des années 1970. En ce qui concerne notre pays, et sous l'influence de José Luis Aranguren, Enrique Tierno Galván et Agustín García Calvo, expulsés de leurs chaires par le franquisme, plusieurs noyaux de pensée se formèrent – il serait prétentieux de les appeler écoles – autour de maîtres comme Manuel Sacristán, Calsamiglia, Emilio Lledó et les jeunes Eugenio Trias, Xavier Rubert de Ventós et Eduardo Subirats (tous de Barcelone). Il faudrait leur ajouter l'enseignement singulier de Gustavo Bueno à Oviedo, ainsi que le groupe madrilène autour de Carlos Paris – sans aucune orientation philosophique commune sauf la normalisation/européisation de la philosophie comme discipline universitaire – avec une pléiade de professeurs comme Javier Muguerza, le disparu Alfredo Deaño, Savater, Muñoz, Javier Sábada et Carlos Solis etc., la présence de Pedro Cerezo et Juan José Acero à Grenade et, finalement, à Valence l'encouragement intellectuel de Manuel Garrido et des collaborateurs de la revue *Teorema*.

Néanmoins – et ceci est d'une importance capitale –, au sein des intellectuels marxistes (Tierno Galván, Sacristán, Bueno et Paris, par exemple) aucun n'a manifesté un intérêt particulier pour l'École de Francfort.

De même, parmi les plus brillants essayistes actuels, Savater, Rubert de Ventós, Subirats et Trias, il n'existe pas non plus – à l'exception peut-être de Subirats – d'influence décisive de la Théorie critique.

En résumé, on peut affirmer que les francfortiens – la première génération bien évidemment plus que la seconde – ont exercé une certaine influence dans un domaine théorico-pratique qui oscille entre la philosophie et la sociologie, ce qui, utilisant les termes de Horkheimer, n'est autre que l'expression Théorie critique de la société. Cependant, il semble évident à l'heure actuelle – pour cela il suffit de visiter la bibliothèque de l'université «à distance» où je travaille –, que les Adorno, Horkheimer, Benjamin et Marcuse conservent encore une présence écrasante sur les étagères de philosophie avec la totalité de leurs œuvres complètes en édition originale, avec leurs traductions et de notoires études d'auteurs espagnols, d'une évidente orientation universitaire.

Il est possible d'interpréter ce phénomène, non comme un désintérêt des sociologues envers la première génération, mais, peut-être, comme un problème plus sérieux de généalogie intellectuelle. Il ne faut pas oublier que sans le Marx antérieur à *Das Kapital*, et surtout, sans une profonde connaissance de Kant, les grandes œuvres de Hegel, les apports métaphysiques de Lukacs, le psychanalyste freudien (avec tous ses révisionnismes, et curieusement les Américains : Fromm, Horney, etc.) et la singulière présence d'un Heidegger si influent, par exemple, sur le jeune Marcuse¹², des œuvres comme

Minima moralia, *Jargon de l'authenticité*, *Dialectique négative* et la *Théorie esthétique* d'Adorno semblent rigoureusement incompréhensibles ; et ne parlons pas du Marcuse de *L'Homme unidimensionnel* ou *Éros et civilisation* et du Benjamin des origines du drame historique allemand ou du *Livre des passages*, toujours en attente d'une traduction dans notre langue, avec son démoniaque *glamour* cabalistique.

Passons maintenant à l'exposition de quelques observations qui pourraient illuminer quelque peu la société et la culture espagnoles de cette fin de siècle à partir de l'héritage francfortien.

Il ne cesse d'apparaître énigmatique et paradoxal que, comme dit Mardones : «Le résultat de la précoce sensibilité éditoriale ibérique en relation avec l'École ait été que les lecteurs espagnols fussent en contact avec la Théorie critique avant la France et le monde anglo-saxon»¹³ et très peu après sa *redécouverte* en Allemagne fédérale. Dans ce contexte, comme nous l'avons déjà indiqué, *L'Homme unidimensionnel* de Marcuse devint le livre de chevet des étudiants *gauchistes* et des groupuscules liés aux partis d'extrême gauche. De nombreuses *introductions* à l'œuvre de Marcuse comme celles de Antonio Escohotado, José Maria Castellet ont très rapidement été publiées¹⁴.

La réception des œuvres-clés des deux chefs de file de l'École, Adorno et Horkheimer, comme du premier Habermas, vint d'Argentine (éditions Sur, avec leur excellente collection d'«Études allemandes») et du Venezuela (éditions Monteavila). Ce fut aussi à travers l'Argentine et le Mexique que nous eûmes accès à Erich Fromm, un auteur hétérodoxe de l'École qui s'acharnait à synthétiser la Théorie critique avec la psychanalyse. Il faut souligner l'impulsion définitive de Jesús Aguirre en Espagne avec la publication, aux éditions Taurus de Madrid, de quelques unes des œuvres importantes d'Adorno, Horkheimer et spécialement de Benjamin, auteur avec lequel Aguirre avait quelques *affinités électives*... De nos jours encore, et malgré la grande quantité d'études suscitées par le plus *cabalistique* des matérialistes de Francfort, il faut reconnaître la lucidité de ces traductions, prologues et introductions (en particuliers les travaux d'Ana Lucas¹⁵ et de ceux nombreux, qui ayant cultivé l'esthétique philosophique, lui ont prêté une attention spéciale). Le style abscons de Benjamin et son intérêt particulier pour les sujets dits mineurs comme l'histoire du jouet, les essais sur la photographie, et particulièrement ses textes sur *L'Œuvre d'art à l'époque*

13. J.M. Mardones, *op. cit.*

14. A. Escohotado, *Marcuse : Utopía y razón*, Madrid, Alianza, 1969 et J.M. Castellet, *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Seix Barral, 1971.

15. A. Lucas, *El trasfondo barroco de lo moderno : en torno a W. Benjamin*, Madrid, UNED, 1992 ; Prólogo a : «Metafísica de la juventud» W. Benjamin, Barcelona, Paidós, 1993 ; *Tiempo y memoria : la filosofía de la historia de W. Benjamin*, Madrid, F. Invest. Marx, 1995.

12. L. Castro Nogueira, *op. cit.*

de sa reproductibilité technique, les *Thèses sur l'Histoire*, de même que l'essai infortuné, du point de vue universitaire, sur *Les Origines du drame historique allemand*, paraissaient s'harmoniser parfaitement – le *hasard objectif* d'André Breton – avec le style brillant et les obsessions personnelles d'un Aguirre qui, malheureusement, semble avoir abandonné l'écriture.

Il est certain que dans les années 1970, l'édition du corpus francfortien de la première génération était pratiquement complète, si l'on excepte le travail d'*habilitation* de Benjamin (publié en 1990) et les fascinants matériaux qui composeraient *Le Livre des passages*, reconstruit par Susan Buck-Morss¹⁶.

Actuellement, les maisons d'édition de Madrid et Barcelone (il existe également d'abondantes traductions et textes en catalan sur l'École) nous tiennent à jour – en général avec rigueur et rapidité – en ce qui concerne les traductions des représentants de la deuxième (Habermas, Adam Schmidt) et troisième génération (Offe et Weller). De même, la présence des francfortiens s'est normalisée définitivement, tant dans les dictionnaires philosophiques¹⁷ que dans les œuvres dédiées à la terminologie des sciences sociales¹⁸.

En ce qui concerne les premières présentations *tout court* de l'École, il faut mentionner celles de Gian Enrico Rusconi, Mansilla, Martin Jay, Tito Perlini¹⁹, etc. Cependant il faut attendre 1985 pour que Adela Cortina publie la première introduction espagnole²⁰.

Le fondement épistémologique de la Théorie critique, réalisé par la première génération, a fait l'objet d'études au fil de la critique lancée par Habermas en personne qui rejetait l'*obsession* des Adorno, Horkheimer, Benjamin et Marcuse envers le sujet et sa dissolution *unidimensionnelle* dans la société des masses. Comme on le sait, Habermas commencera à reprocher à ses maîtres de s'être enfermés dans une philosophie de la conscience à laquelle il finira par s'opposer, en un *crescendo* qui va de *Connaissance et intérêt* à *La Reconstruction du matérialisme historique* : un changement linguistique intersubjectif qui prendra forme dans la monumentale *Théorie de l'action communicative*. Bien que la première édition en sa langue d'origine soit de 1981, il est certain que, comme l'affirme Gimbernat²¹, à partir de la seconde

moitié des années 1970, Habermas devient la référence incontournable – et cela n'a fait qu'augmenter avec la récente traduction de *Facticité et validité*²² – des congrès, séminaires et études de sociologie et philosophie politique. Actuellement on peut constater que nous disposons de traductions – parfois avec de rigoureuses introductions critiques – de la totalité de son œuvre.

Mardones, par exemple, réagit contre la grandiose conception de l'*action communicative* non seulement en critiquant de l'intérieur le soi-disant *dépassement* habermasien mais aussi en récupérant le souffle radical – de racine clairement théologique dans le dernier Horkheimer et Benjamin – et la *négativité* rageusement subjective des pères fondateurs²³. Pour sa part, Manuel Jiménez Redondo, traducteur de Habermas (voir également sa splendide introduction à *Facticidad y validez*, 1998), attaque le concept même de *science reconstructive* que l'*opus magnum* de Habermas se chargerait de fonder²⁴.

Cependant, ce furent sans doute les défis du *changement linguistique*, le dessin d'une *éthique communicative* et, surtout, les connotations et ambiguïtés socio-politiques d'une catégorie-clé comme celle de la *communauté de dialogue* qui provoquèrent le débat philosophique²⁵. José Rubio Carracedo, Enrique Menéndez Ureña, Raúl Gabás et Daniel Innerarity²⁶, entre autres, ont soumis leurs propositions habermasiennes – parfois dirigées, aussi, à leur collègue Apel – à une puissante attaque multidirectionnelle dans laquelle on remarque – par sa finesse, sa radicalité, son ironie impitoyable – l'œuvre de Muguerza, où il qualifie de *communio des saints* la célèbre *communauté idéale de dialogue* de Habermas.

Pendant plus de dix ans, Muguerza – comme le reconnaît Gimbernat – a développé une récusation de la totalité des prétentions habermasiennes en ce qui concerne leur philosophie morale : « Nous pourrions presque dire en un conflit corps à corps semblable, toute distance mise à part, au combat biblique de Jacob avec l'ange, avec une ardeur infatigable, jusqu'à l'aube. »²⁷

22. J. Habermas, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

23. J.M. Mardones, *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, Univ. del País Vasco, 1985.

24. M.J. Redondo, « Filosofía y ciencia reconstructiva », dans J. A. Gimbernat/JM Gonzalez, *Actas del II Encuentro Hispanoam. de Filosofía moral*, Madrid, Inst. de Filos., CSIC, 1988. Voir également sa splendide introduction à J. Habermas, *Facticidad y validez*, op. cit.

25. Cf. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E., 1990 ; A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985 et *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986 ; A. Maestre, « Reflexión para una ética en democracia », dans J.M. Gonzalez, et F. Quesada (coord.), *Teoría de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988.

26. J. Rubio Carracedo, « Posición original y acción comunicativa », dans J.A. Gimbernat et J.M. Gonzalez, op. cit. ; E. Menéndez Ureña, *La Teoría Crítica de la sociedad de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978 et *Ética y modernidad*, Salamanca, Univ. Pontificia, 1984 ; R. Gabás, *J. Habermas : dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980 ; D. Innerarity, *Praxis e intersubjetividad*, Pamplona, Euns, 1985.

27. J.A. Gimbernat et al., op. cit., p. 15.

16. S. Buck-Morss, *Dialéctica de la mirada*, Madrid, Visor, 1995.

17. Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Madrid, Alianza, 1979 et M.A. Quintanilla, *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976.

18. Cf. R. Reyes, *Terminología científico-social*, Barcelona, Anthropos, 1988.

19. G.E. Rusconi, *Teoría Crítica de la sociedad*, Barcelona, Martínez Roca, 1969 ; Mansilla, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1970 ; M. Jay, *La Imagen dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974 ; Perlini, *La Escuela de Frankfurt*, Caracas, Monteavila, 1976.

20. A. Cortina, *Crítica y Utopía : La Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985.

21. J.A. Gimbernat, op. cit.

Théorie critique et sociologie

Comme cela est arrivé avec d'autres courants de pensée (prenons l'exemple à nouveau de ceux dirigés par Althusser, Foucault, Claude Lévi-Strauss ou Jacques Lacan), on peut constater l'existence d'un *pseudo-problème* – principalement de caractère purement universitaire avec ses inévitables querelles internes – entre philosophes et sociologues à l'heure de s'*approprier* de manière critique l'héritage francfortien. Comme le rappelle Mardones, pour n'importe quel lecteur du Horkheimer de la *Critique de la raison instrumentale*²⁸, la Théorie critique se présente comme une pensée philosophique *pénétérée par les sciences sociales*. Les critiques faites au positivisme dans les sciences sociales et, en général, l'attitude critique face aux approches fonctionnalistes produisit un intérêt logique de la part des sociologues. Le texte-clé fut la traduction par Muñoz de *La Disputa del positivismo en la sociología alemana* de Adorno et Popper²⁹, qui fut à l'origine d'un débat sévère sur le statut épistémologique des sciences sociales. Débat dont rend compte le travail collectif, coordonné par Jiménez Blanco et Moya Valgañón, *Teoría sociológica contemporánea*³⁰. Dans cet ouvrage important, la Théorie critique et la *raison dialectique* s'opposent au *rationalisme critique* (Jiménez Blanco). Pour sa part, Moya ébauche une tentative aussi suggestive qu'ambitieuse de dépasser ces oppositions universitaires et de *refonder* une nouvelle sociologie. Cette problématique n'est développée, jusqu'à maintenant – tant dans les publications périodiques, comme *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* (REIS), *Sistema et Papers*, que dans les volumineuses œuvres collectives sur la théorie sociologique éditées par le CIS (Centre de recherches sociologiques). Il faut souligner la contribution de Beltrán et de Mardones³¹, où il se concentre sur les aspects épistémologiques du fondateur de l'École des années 1930 aux années 1960.

La trilogie de Ibañez – « sans doute le sociologue espagnol qui, avec le plus d'obstination, recherche et réfléchit sur l'impact de la Théorie critique sur la sociologie »³² – *Teoría crítica y sociología*³³, est une présentation critique des courants comme la phénoménologie, l'interactionnalisme symbolique, le structuralisme de Lévi-Strauss et l'École de Francfort (tournant

autour d'Adorno et l'Habermas de la légitimation du capitalisme tardif), qui pourraient contribuer à une rénovation critique de la pensée sociologique. Dans *El Sueño de la razón, La modernidad y sus paradojas a la luz de la teoría social*³⁴, Ibañez explore avec lucidité et profondeur les différents concepts de rationalité et leurs relations avec la modernité depuis Kant et Hegel, en passant par Marx et les classiques de la sociologie, jusqu'à l'École de Francfort. L'auteur est favorable, malgré de sérieuses réserves, à la *Théorie de l'action communicative* de Habermas face aux exposés *systémiques* de Parsons et Luhmann. Finalement, dans *La Perspectiva sociológica: historia, teoría y método*³⁵, on perçoit déjà un clair éloignement de la Théorie critique, intégrant d'une façon originale l'héritage francfortien – rendant explicites, curieusement, ses réserves sur le projet de Habermas – en vue de s'ouvrir à d'autres auteurs et tendances.

De même, il faut faire justice à l'étude rigoureuse d'Emilio Lamo de Espinosa sur la *chosification*, dont l'exposé, parallèle et complémentaire à celui d'Ibañez, le conduit à une exploration complexe historique et critique de ce concept fondamental de Marx à l'École de Francfort – en y intégrant l'étude d'Émile Durkheim, Weber et Lukacs. Sa réflexion débouche sur un chapitre intitulé, significativement, *Au-delà de la métaphysique du travail* où il plaide en faveur d'une synthèse post-habermasienne pour une *théorie communicative du travail de la société*³⁶.

Les sociologues mentionnés jusqu'à maintenant ont discuté les travaux de Habermas où ce dernier propose une interprétation de la modernité en dialoguant avec Weber et en prenant des positions, parfois très opposées, autour du *revival* polémique entre un représentant hétérodoxe de la Théorie critique et le grand maître de la sociologie allemande : Luhman, défenseur d'un point de vue *systémique* et *anti-dialectique* (si cette notion possède encore un sens pour le moins intelligible).

La lecture des deux textes qui constituent la base de notre travail de recension bibliographique³⁷, rend indispensable l'énoncé de questions plus générales, qui touchent notre sujet et qui n'ont que bien peu à voir avec le simple catalogage de livres d'auteurs espagnols influencés par les trois générations de l'École. Il s'agit des interrogations qui veulent *régler des comptes* à cette époque de la *pensée unique*, de la *postmodernité* et du manque apparent d'al-

28. M. Horkheimer, *Critica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.

29. T.W. Adorno et K. Popper, *La Disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.

30. J. Blanco et C. Moya (coord.), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1974.

31. M. Beltrán, *Ciencia y sociología*, Madrid, 1979 et J.M. Mardones, *Teología e ideología*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1979.

32. J.M. Mardones, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, op. cit., p. 34.

33. Ibañez, *Teoría crítica y sociología*, 1978.

34. Ibañez, *El Sueño de la razón. La modernidad y sus paradojas a la luz de la teoría social*, 1982.

35. Ibañez, *La perspectiva sociológica: historia, teoría y método*, 1989.

36. E. Lamo de Espinosa, *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza, 1981.

37. J.M. Mardones, *La recepción de la Teoría Crítica en España*, op. cit. et J.A. Gimbernat et al., op. cit.

ternatives à un capitalisme de plus en plus sauvage et à une *culture des masses* audiovisuelle qui a suscité de très violentes critiques d'auteurs comme Sartori : *Homo videns*, ou Bourdieu : *Télévision*. Il s'agirait, en somme, de suggérer en cette fin de millénaire quels *meubles* nous pouvons encore *sauver du bûcher* pour, au moins, essayer de rendre plus habitable le début du 21^e siècle. En ce sens, notre position actuelle, peut-être pour des raisons personnelles, nous conduit à revaloriser – avec un brin de nostalgie – sans oublier de reconnaître l'importance cruciale de Habermas, Schmidt, Wellmer et Offe – cette remarquable humeur pessimiste et *négative* qui caractérise les *pères fondateurs*.

En général, les penseurs qui se situent dans la ligne d'Adorno et Cortina et de Muguerza³⁸, bien qu'avec différentes sensibilités et nuances, rejettent la prétention *reconstructive* de la *Théorie de l'action communicative* et dénoncent une certaine *ingénuité utopico-transcendantale*, assumée, en d'autres termes par Habermas lui-même. Cette perspective non seulement l'éloigne de n'importe quel programme de recherche empirique mais également court le danger de devenir une pure *idéologie*, dans le sens le plus conventionnel du terme, en restant aveugle aux asymétries scandaleuses de l'exercice effectif du pouvoir à l'ère de la globalisation post-fordiste et aux croissantes inégalités sociales, non seulement entre le Nord et le Sud, mais au sein même du dit premier monde avec l'imparable résurgence d'un authentique *lumpen* de marginaux sociaux. Comme Gimbernat le juge lui-même – pour ne pas parler des foucaultiens –, une *pragmatique transcendantale* n'a aucun sens. Un authentique *dialogue entre égaux* est impossible dans un monde où le sous-système économique et les mouvements du capital financier – spéculatif à la vitesse de la lumière –, l'administration de l'État, les *mass medias* et une technologie-robotique, génie génétique, réalité virtuelle, etc. – contrôlée par les grandes multinationales – sont arrivés à « coloniser le monde de la vie », pour utiliser une expression de Habermas lui-même, transformant en laquais les vieux États *démocratiques*. Quel sens – à part le sarcasme – pourrait avoir une communauté idéale de dialogue dans un monde où, selon Ignacio Ramonet, 358 personnes possèdent le même revenu que 2,6 milliards de déshérités³⁹ ?

Si à tout cela nous ajoutons la dégradation des pouvoirs publics et la corruption des partis politiques, véritables vieilleries du 19^e siècle, conçus pour empêcher tout indice d'une authentique démocratie interne, annulant, systématiquement, l'action des militants ; processus qui a atteint son paroxysme dans des pays comme l'Italie ou l'Espagne (comme on l'a vu avec le *coitus interruptus* des élections primaires socialistes dans notre pays), il faut

conclure avec Gimbernat que « les grands acteurs économiques sont parvenus à occuper, définitivement, l'espace assigné aux hommes politiques », ceux-ci étant, littéralement (de nouveau l'Espagne et les crimes d'État du GAL) *mis en délibéré*.

Face à un tel panorama et à l'obstination habermasienne de *mettre en lumière* les Lumières, nous sommes obligés de conclure que face à la *pensée unique* un retour au *pessimisme actif* des vieux francfortiens devient plus que jamais nécessaire. Malgré leur soi-disant élitisme et leur amendement à la totalité de la culture des masses, ils continuent de nous réclamer un dialogue urgent avec leurs grandes œuvres qu'il faudrait, sans doute, enrichir avec les propositions de Foucault et d'autres auteurs *postmodernes* (!), comme Jameson, Beck, Bauman et les géographes anglo-saxons d'inspiration lefebvrienne : Harvey, Urry, Soja et beaucoup d'autres.

Pour finir, il convient de souligner que, depuis le début des années 1980, la présence de Habermas en Espagne a dépassé le cadre bibliographique en participant à de nombreuses rencontres et congrès organisés par diverses universités et institutions comme l'université Complutense et l'Institut allemand de Madrid – le dernier en date dédié intégralement à son œuvre – eut lieu pendant les cours d'été de l'Escorial en 1994.

38. A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, op. cit., et *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986 ; J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, op. cit.

39. *Le Monde Diplomatique*, Mai-juin, 1998.

DE LA MODERNITÉ À LA POSTMODERNITÉ

Commentaires polonais sur l'École de Francfort*

Waldemar CZAJKOWSKI

L'histoire n'a pas été particulièrement tendre avec les penseurs de l'École de Francfort en Pologne. Pour aborder le problème, schématiquement, nous pouvons dire que ceci peut s'expliquer par la double signification de la pensée d'Horkheimer, d'Adorno et d'Habermas, par rapport au marxisme. Nous parlons d'une double signification dans la mesure où, d'une part, cette pensée est appelée par certains la critique bourgeoise et révisionniste du marxisme – critique d'autant plus dangereuse par ce que « déguisée » en marxisme lui-même ; et d'autre part, elle se présente en tant qu'élément du marxisme, élément menaçant, car très raffiné par rapport aux versions simplistes du marxisme.

Pour dire vite, nous pouvons donc constater qu'en Pologne, avant 1989, l'École de Francfort était perçue comme étant « insuffisamment marxiste », et après 1989 comme « trop marxiste ». Cette vision schématique et simpliste de la réception de l'École de Francfort en Pologne nécessite quelques précisions, notamment quand il s'agit de l'attitude du marxisme polonais à l'égard de l'École de Francfort. Sur cet aspect, il faut remarquer trois choses.

Tout d'abord, le marxisme polonais existait en trois versions. Mis à part le marxisme le plus orthodoxe et scolastique, il existait encore le marxisme scientifique qui développait les idées exprimées dans *La Dialectique de la*

* Texte traduit du polonais par Ewa Bogalska Martin.

nature de Friedrich Engels, et le marxisme anthropologique qui se référerait aux *Manuscripts de 1844* du jeune Karl Marx. En même temps, le premier «flirtait» avec le néopositivisme, le deuxième avec l'existentialisme. Ni l'un ni l'autre, malgré les appels souvent lancés par ci, par là, ne se référerait au matérialisme historique de Marx. De ce fait, il n'existait pas en Pologne un courant de pensée marxiste qui aurait eu un besoin naturel de réflexions développées par les penseurs de l'École de Francfort.

Ensuite, il faut remarquer, qu'il existait quelques exceptions à la règle expliquée plus haut. Dans ce texte, nous allons présenter certaines d'entre elles.

Et enfin, avec le temps, nous avons vu apparaître quelques bons spécialistes de la pensée de Jürgen Habermas (Kaniowski et Szahaj) qui ont publié les monographies systématiques et sérieuses de l'œuvre de l'auteur de l'*Erkenntnis und Interesse*¹.

Ajoutons à ceci quelques éléments d'informations sur l'introduction de la pensée de Francfort dans les circuits des réflexions propres à la tradition et à la culture polonaise.

Le premier livre qui apportait la pensée de l'École fut la traduction de *Raison et révolution* de Herbert Marcuse publié en 1966. Pour ne parler que des livres, avec le temps, le nombre de traductions des travaux de Max Horkheimer, de Theodor Adorno (bien que *La Personnalité autoritaire* ne soit toujours pas traduit), de Marcuse et d'Erich Fromm peut être jugé satisfaisant. Par contre, de nombreux travaux d'Habermas et surtout de Schandellbach et Schmidt attendent toujours leurs traducteurs. Il faut remarquer aussi que la traduction de *Histoire et conscience de classe* de Georges Lukacs, très importante dans l'évolution de la pensée de l'École de Francfort, ne parut en Pologne qu'en 1988.

Notons également la parution, il est vrai, à tirage limité, d'une édition en quatre volumes de trente-cinq textes choisis dans les *Zeitschrift für Sozialforschung*.

Les premières lectures

Si nous avons voulu écrire un texte de sociologie de la connaissance, l'histoire de la réception de l'École de Francfort dans une situation, tout d'abord, de «socialisme réel» et ensuite de «post-socialisme», pourrait constituer un sujet intéressant. Mais si nous voulons parler de l'histoire de la pensée fondée sur l'approche de l'École de Francfort, il faut constater qu'une

1. Cf. A. Kaniowski, *Filozofia społeczna Jürgena Habermasa* (Philosophie sociale de Jürgen Habermas), Varsovie, Ed. Kolegium Otryckie, 1990. A. Szahaj, *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradigmatu teorii krytycznej* (Critique. Emancipation. Dialogue, Jürgen Habermas à la recherche d'un nouveau paradigme de la Théorie critique), Varsovie, Ed. Kolegium Otryckie, 1990.

grande majorité des «réactions» à cette pensée, liées au fait qu'avant 1989 elle fut souvent classée en tant que critique de l'idéologie bourgeoise, ne mérite pas une attention particulière.

Il faut noter que, dans un manuel classique et largement utilisé par les étudiants en sciences sociales tel que *Histoire de la pensée sociologique* de Szacki qui date de 1981, le nom d'Habermas est seulement mentionné comme «une grande individualité de la sociologie contemporaine», et l'École de Francfort est présentée comme celle «qui a influencée la sociologie occidentale». La Théorie critique est étiquetée de «marxisme de la Tour d'Ivoire» où «la critique du capitalisme se transforme en critique de la civilisation industrielle»².

En revanche, et ceci s'explique notamment par le fait que le livre fut publié à Paris, l'École de Francfort est largement présentée dans *Courants essentiels du marxisme* de Kolakowski³. Mais il s'agit ici seulement d'une l'histoire systématique du marxisme, dont la lecture est souvent recommandée par de nombreux auteurs.

Comment Kolakowski présente-t-il l'École de Francfort?

Il considère que pour l'École, «le marxisme n'est pas une norme qu'il faut respecter, mais un point de départ, un support dans l'analyse et dans la critique de la culture»⁴. En même temps, Kolakowski observe que, «par principe, l'École se situe en dehors des partis politiques» et tous ses représentants ont toujours souligné «l'importance de l'indépendance de la pensée théorique»⁵. Kolakowski constate que l'École ne s'est jamais identifiée à la cause du prolétariat, elle insistait sur l'«universalité du processus de réification» et se considérait en tant que mouvement intellectuel révolutionnaire et, de ce fait, elle envisageait la nécessité «d'une sortie en dehors de la société existante».

Dans sa synthèse de présentation de l'École de Francfort, Kolakowski affirme que la pensée de l'École constitue «une tentative pour sauver le marxisme, mais sans une volonté de s'identifier avec le prolétariat et d'accepter les critères de classe dans la légitimation de la vérité». Cette approche philosophique suppose, selon Kolakowski, une amputation partielle du marxisme et ainsi la pensée de l'École de Francfort se présente en tant «qu'un demi-marxisme, où la deuxième moitié manquante n'est toujours pas remplacée»⁶.

2. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej* (Histoire de la pensée sociologique), Varsovie, Ed. PWN, 1981, p. 567.

3. L. Kolakowski, *Główne nurty marksizmu. Powstanie – rozwój – rozkład* (Courants essentiels du marxisme. Naissance – développement – déclin), Paris, Ed. Instytut Literacki, 3 vol., 1976.

4. L. Kolakowski, *ibid.*, vol. 3., p. 343.

5. *Ibid.*, p. 344.

6. *Ibid.*, p. 358.

Pour Kolakowski, la force de l'École repose dans son approche antidogmatique et dans ses capacités à défendre l'autonomie de la pensée théorique, ce qui est amorcé par ses analyses de la culture de masse et ses critiques de la philosophie scientiste. Cependant, sa faiblesse se manifeste dans la répétition obstinée d'une idée d'émancipation, dont des contours n'ont été jamais bien expliqués. Kolakowski pense qu'à travers ses critiques de la réification, de la valeur d'échange, du marché des biens culturels et du scientisme, l'École de Francfort offre une illusion d'apporter quelque chose de différent, mais ceci ne correspond à rien d'autre qu'à une nostalgie de la culture élitiste précapitaliste. Ainsi, en répétant une vague idée de la sortie globale en dehors de la civilisation existante, l'École justifie toutes les formes de contestations et critiques souvent irrationnelles et destructrices. En bref, la force de l'École de Francfort repose sur la simple négation, et son ambiguïté se manifeste dans le fait qu'elle ne veut pas ouvertement l'avouer. Elle ne s'inscrit pas dans la continuation du marxisme, mais au contraire elle marque son déclin, son insuffisance et sa paralysie⁷.

Dans cette histoire du marxisme, la présentation de l'œuvre de Marcuse occupe une place particulière. Kolakowski observe que ses textes manifestent une «volonté de despotisme et de domination de la part des éclairés sur les autres membres de la société. Leur légitimité doit reposer sur le fait que dans leurs cerveaux ils ont réalisé l'unité de Logos et d'Eros, en se libérant ainsi de la dépendance face à la logique, les mathématiques et les autres sciences empiriques»⁸. Le verdict final de Kolakowski est très radical. La philosophie de Marcuse, laquelle se revendique pourtant de Marx, remplace l'alternative envisagée par celui-ci, à savoir : soit le socialisme, soit la barbarie, par une affirmation : le socialisme est une barbarie. De ce fait Marcuse, selon Kolakowski, fait figure de philosophe – idéologue de l'obscurantisme.

À propos de l'analyse des travaux d'Habermas, il faut mentionner Krasnodebski, éditeur jusqu'à présent de la seule anthologie des textes d'Habermas⁹, et auteur d'un livre intitulé *Déclin d'une idée du progrès*¹⁰.

Pour Krasnodebski, «la théorie d'Habermas a perdu son optimisme, mais au fond elle n'a pas changé», car «la théorie de l'agir communicationnel peut être considérée en tant que le symptôme de la crise de la modernité et dans aucun cas en tant que sa solution»¹¹. Même si Krasnodebski pense que l'œuvre d'Habermas constitue un ensemble cohérent, fascinant et de qua-

lité supérieure par rapport aux travaux de la première génération de l'École de Francfort, il remarque qu'il appartient à la tradition de la pensée occidentale des Lumières et partage les critiques, très allemandes, du capitalisme, du libéralisme politique et de la culture moderne.

Pour finir avec cette première présentation il faut remarquer un petit livre du couple Ryszka, intitulé *Entre utopie et doute*¹². Dans ce livre, publié juste après l'explosion des mouvements d'étudiants en 1968, le personnage de Marcuse est comparé à celui de Marshall McLuhan. Selon les auteurs, ces deux personnages très «à la mode» à la fin des années soixante font ressortir dans leurs textes les traits caractéristiques de la culture américaine, à savoir : l'infantilisme et la cruauté. Ils écrivent :

McLuhan et Marcuse – contrairement à la passion et la foi messianique présentes dans leurs utopies – semblent être atteints par le doute. D'où autant d'accents du pessimisme, à travers lequel nous observons l'apparition de contours de la peur : des violences, des guerres, des barbaries. [...] Ils proclament l'amour, la liberté, le renouveau et la fraternité de l'humanité entière. Derrière cette vision se cache une simple cruauté, laquelle est le revers de l'infantilisme¹³.

Les premières présentations des travaux de l'École de Francfort publiées en Pologne dépassent rarement une logique d'apport de connaissances et de commentaires. Nous avons vu que, de manière générale, il s'agissait de lectures critiques de la Théorie critique.

Mais dans l'ensemble des travaux sociologiques et philosophiques réalisés en Pologne, il existe un courant où la pensée de l'École de Francfort devient un point de départ ou une inspiration pour une réflexion originale. Nous allons présenter certains d'entre eux dans la suite de ce texte.

Permettons-nous encore une remarque. Notre lecture de ces quelques travaux anciens et très récents inspirés par la Théorie critique n'est peut-être que personnelle. En effet, nous pensons que la contribution de l'École de Francfort constitue un élément important et vivant de la tradition philosophique et qu'elle a amorcé et alimente toujours le débat intellectuel auquel nous participons. Cette participation ne se fait pas seulement en tant que présentateur, voir consommateur de la pensée construite, mais aussi en tant que quelqu'un qui envisage son dépassement.

Premières reprises : les philosophes

Les philosophes polonais ne pouvaient concevoir le retour et les reprises des réflexions développées par les penseurs de l'École de Francfort qu'en terme

7. *Ibid.*, p. 395.

8. *Ibid.*, p. 415.

9. J. Habermas, *Teoria i praktyka* (Théorie et pratique), Varsovie, Ed. PIW, 1983.

10. Z. Krasnodebski, *Upadek idei postępu* (Déclin d'une idée du progrès), Varsovie, Ed. PIW, 1991.

11. *Ibid.*, p. 263-264.

12. E. Ryszka et F. Ryszka, *Miedzy utopia i zwatpieniem* (Entre utopie et doute), Varsovie, Ed. PIW, 1970.

13. *Ibid.*, p. 157.



de recherche des supports et des outils pour pouvoir dépasser, voire compléter la philosophie marxiste, dont la version scolastique constituait un canon idéologique pour une pratique politiquement correcte des sciences socialistes.

Souvent, leurs recherches trouvent un aboutissement dans les formes de théories philosophiques originales, mais très, peut-être trop, abstraites pour pouvoir jouer le rôle de lien entre la théorie et la pratique critique. Il nous semble que deux approches méritent ici d'être brièvement présentées.

*Transcendentalisme – herméneutique – marxisme :
Sur la philosophie de Marek Siemek*¹⁴

Dans la conception philosophique de Siemek, nous pouvons observer comment une certaine vision de l'histoire de la philosophie rejoint une certaine conception de la nature et de la place de la philosophie et de ses propositions.

Il est intéressant d'observer que, bien que Siemek souligne à de nombreuses reprises la nécessité d'une rupture avec la tradition ancienne, il la poursuit tout de même, notamment quand il affirme :

La différence entre la philosophie et certains systèmes signifiants de la culture repose tout d'abord sur la notion quantitative, en tant que la différence entre la totalité et une partie, entre la totalité d'ordre supérieur et une partie d'ordre inférieur. La philosophie cherche à développer un système total englobant l'ensemble de tous les systèmes réels (et possibles) elle est donc l'herméneutique de toute les herméneutiques présentes dans la culture et dans l'histoire¹⁵.

Le motif de cette continuation se manifestait bien durant le débat philosophique engagé dans les années 1990 entre Habermas et Roty¹⁶. S'adressant directement à Habermas, Siemek disait, durant cette rencontre, « je vous ai toujours considéré en tant que gardien de la raison dans notre époque qui n'est pas trop raisonnable »¹⁷. Voilà le motif qui unit beaucoup de penseurs à commencer par Socrate et Platon, jusqu'à Edmund Husserl, Habermas et les autres.

La thèse fondamentale de Siemek est la suivante : la pensée philosophique de la deuxième moitié du 20^e siècle constitue une nouvelle réalité théorique qui resurgit d'une rupture qui se manifestait dans les années 1960. Dans son anthologie *Chemins de la philosophie contemporaine* Siemek présente les textes d'Husserl, Ludwig Landgrebe, Lukacs, Habermas, Martin Heidegger,

14. M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistosc* (Philosophie, dialectique, réalité), Varsovie, Ed. PIW, 1982. Voir également, M.J. Siemek, *W kregu filozofow* (Dans le cercle de philosophes), Varsovie, Ed. Czytelnik, 1984 et *Poslowie*, « Miedzy oswieceniem i cieniem » (Postface, « Entre la lumière et l'ombre ») dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektyka oswiecenia* (La dialectique de la raison), Varsovie, Ed. IFIS, PAN, 1994.

15. M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistosc*, op. cit., p. 15.

16. La discussion, à laquelle nous faisons allusion, a eu lieu en 1995 à Varsovie.

17. J. Habermas, Roty, L. Kolakowski, *Stan filozofii wspolczesnej* (État de la philosophie contemporaine), Varsovie, Ed. IFIS PAN, 1996.

Hans Georg Gadamer, Paul Ricœur, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Lucien Goldmann, Louis Althusser et Jacques Derrida. La rupture évoquée par Siemek est visible dans la réorganisation des doctrines philosophiques, dans la disparition des frontières anciennes et dans l'apparition des nouvelles différenciations. Il constate, entre autres, que les différenciations entre la métaphysique, l'éthique, l'épistémologie ou l'anthropologie disparaissent.

Le paradigme qui disparaît, fondé sur la dualité de *res extensa* et *res cogitans*, fut créé par Descartes. Il supposait la différenciation entre le sujet et l'objet, entre les valeurs et les objets, entre l'explication et la compréhension. La manifestation contemporaine de ce dualisme apparaît dans l'opposition et la complémentarité des philosophies telles que le néopositivisme et l'existentialisme.

Le nouveau paradigme est beaucoup plus difficile à définir ; mais Siemek pense qu'il apparaît pour la première fois dans la philosophie de Husserl, accompagné par des réflexions d'Antonio Gramsci, de Lukacs, de l'École de Francfort et puis par le développement de la psychanalyse de Sigmund Freud. Le nouveau paradigme définit la philosophie en tant que philosophie de l'histoire, philosophie de la socialisation et philosophie de la culture entre lesquelles se dessine un espace de dialogue qui permet d'établir des liens entre les notions de sens, d'intersubjectivité, de temps et d'histoire. Le point de départ pour cette nouvelle vision repose sur l'existence d'une totalité socio-historique dans laquelle se constituent et se reconstituent des rapports entre l'objectivité et la subjectivité.

Il faut mentionner ici que, pour Siemek, l'orientation philosophique très importante est le marxisme, et en particulier l'effort d'interprétation du marxisme faite en même temps que l'interprétation de la philosophie moderne. Pour lui, la philosophie moderne était pour l'essentiel une métaphysique, une théorie de la connaissance et une éthique. Dans cette perspective les interrogations sur la société, sur l'histoire, sur la politique et sur la culture ont toujours occupé une place secondaire. Or, selon lui, c'est seulement à partir du *Capital* que nous avons vu apparaître une nouvelle philosophie, fondée sur la dimension herméneutique, c'est-à-dire sur une opération et une capacité de critique et d'interprétation.

Pour Siemek, le marxisme était et est toujours une herméneutique. Nous comprenons alors pourquoi Siemek pense que c'est seulement dans l'École de Francfort, par un effort de rapprochement avec la version radicale de la psychanalyse de Freud, que cette herméneutique s'oriente vers le monde social, économique et politique et qu'elle interroge les origines du sens et du non-sens¹⁸. À partir de là, l'interprétation devient alors une critique et

18. M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistosc*, op. cit., p. 86.

ainsi l'herméneutique de la vérité est complétée, comme chez Freud, par l'herméneutique de la violence et du mensonge. Pour cette raison, la notion de violence, comme la catégorie du sens, sont deux catégories centrales de l'interprétation que Siemek fait du marxisme. Dès lors, il souligne que

le concept marxien du travail en tant que processus social englobe en soi une organisation sociale en classes et, de ce fait, implique toute la réflexion sur la présence de la violence dans la vie sociale et dans l'histoire; que les théoriciens bourgeois relèguent en dehors de la sphère économique.¹⁹

En d'autres termes, Siemek s'avance beaucoup plus loin par rapport au Marx d'Habermas, car pour ce dernier, le domaine politique est inclus dans le domaine économique et ainsi, à travers cette géométrie circulaire de la pensée, nous revenons au modèle moniste.

Il est vrai que la vision de Siemek est dans une large mesure une vision de «vol d'oiseau», mais grâce à elle nous pouvons voir de manière plus nette ce qui nous échappe au cours des débats philosophiques quotidiens trop centrés sur les détails.

La pratique et la conscience sociale :

*Sur la philosophie de Jerzy Kmita*²⁰

Le personnage de cet éminent philosophe polonais, fondateur d'une école de réflexion philosophique, appelée l'École de Poznan²¹ mérite notre attention par rapport à sa volonté d'interprétation du matérialisme historique et par sa recherche d'une autre science, d'une science capable d'accompagner l'évolution de la modernité.

Le problème qui préoccupe beaucoup les philosophes de l'École de Poznan est le problème du statut des sciences humaines. Kmita pose la question de manière suivante : le problème «est-ce que les sciences humaines doivent s'appuyer sur la directive de correspondance où elles doivent adopter une perspective d'adaptation?» peut être présenté comme la question suivante : «les sciences humaines doivent-elles rester seulement des sciences, ou peuvent-elles devenir également une forme d'art»²². Lui-même se prononce de façon très nette pour la première option et c'est dans ces termes qu'il va entrer en polémique et en débat avec les propositions de l'École de Francfort.

19. *Ibid.*, p. 133.

20. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego* (Essais sur la théorie du savoir scientifique), Varsovie, Ed. PWN, 1976 et *Z problemów epistemologii historycznej* (Sur le problème d'épistémologie historique), Varsovie, 1980.

21. L'École de Poznan fonctionait de manière très intense dans les années 1970. Elle regroupait les nombreux représentants des sciences sociales dont les trois chefs de file furent : Kmita dont il est question dans ce texte, Nowak, tous les deux philosophes et, l'historien Topolski, récemment décédé.

22. J. Kmita, *Szkice z teorii poznania naukowego, op. cit.*, p. 215.

L'épistémologie envisagée par Kmita est une épistémologie critique, mais elle ne cherche pas à s'imposer un tant que vérité absolue. Elle repose sur l'idée du lien entre le savoir historique sur le changement manifeste des idéaux méthodologiques, et le savoir logico-analytique qui démontre qu'il est impossible de mettre en place une méthodologie universellement valide. Kmita ne rejette pas de manière dogmatique le positivisme, mais démontre qu'il fut une forme correcte d'articulation d'une certaine méthodologie scientifique. Seulement, elle n'a pas toujours bien correspondu à la phase d'évolution d'une science spécifique. Ceci est particulièrement vrai pour les sciences qui ont été encore inscrites dans ce que Kmita appelle «phase préthéorique» fondée sur l'accumulation d'une expérience historique immédiate. Selon lui, le développement des sciences, et notamment le développement des sciences humaines devait répondre à un besoin social de résultats de leurs recherches. Tant que ce besoin réel ne se manifeste pas, les sciences humaines sont condamnées à «reformuler un certain nombre de truismes sur les expériences sociales, ou à pratiquer une forme de journalisme, marquée par quelques ambitions artistiques»²³.

Nous pouvons dire que la conception d'un savoir social interprété de manière réaliste est beaucoup plus «raisonnable» que le concept d'un savoir social en tant que critique. Cette critique, notamment dans la version d'Habermas, est souvent fondée sur les bases très problématiques d'autosuffisance méthodologique. La conception de Kmita s'inscrit donc volontairement dans la tradition de la philosophie de Socrate et de Descartes; il est clair pour lui que «le monde présenté par la science n'a plus la dimension d'un cosmos, il n'est plus à la fois une forme d'ordre naturel et moral»²⁴. De ce fait, Kmita pense qu'

Habermas, bien qu'il cherche à rendre la justice au pluralisme de la culture moderne, revient en fait vers l'idée de l'unité de la raison envisagée par Kant, et partage la conviction qu'elle (la raison) a une puissance d'émancipation et de moralisation.²⁵

Cette approche critique n'empêche pas Kmita de concevoir le progrès des sciences en termes de modifications de la pratique empirique, et le concept de la pratique est pour lui le concept central de la philosophie. La théorie marxiste du savoir scientifique correspond pour Kmita «à une histoire d'une forme particulière de la pratique sociale et à un état de conscience sociale qui l'accompagne»²⁶. Kmita pense, comme Marx, «que toute science sociale

23. *Ibid.*, p. 205.

24. *Ibid.*, p. 275.

25. *Ibid.*, p. 267.

26. *Ibid.*, p. 166.

doit être une science de l'histoire, et seulement en tant que science elle répond à l'exigence de l'historicité théorique, et seulement à travers cette approche elle peut atteindre un niveau théorique»²⁷. En même temps, Kmita n'est pas d'accord avec Habermas sur l'idée que les sciences humaines fonctionnent différemment des sciences naturelles, car il pense que

même si nous considérons les sciences naturelles en tant que techniques et les sciences humaines en tant que celles qui proposent des valeurs, ou démasquent les valeurs existantes, elles ont le même rapport avec la réalité objective, car leurs orientations sont, pour l'essentiel, subjectivement réflexives, et ainsi elles s'opposent aux pratiques de la production non-matérielle.²⁸

Pour synthétiser la conception de Kmita, nous pouvons constater qu'il tente de démontrer qu'il est possible de sauvegarder certains éléments de la tradition platonicienne et en même temps de continuer sur la voie de Protagoras, dont Habermas est actuellement le plus éminent représentant.

Remarquons enfin que, durant le débat de Varsovie en 1995, Habermas lui-même a déclaré :

Mes sympathies politiques sont toujours du côté des critiques de Platon, mes sympathies philosophiques se tournent vers les gardiens de la raison, et c'est à l'époque où la critique justifiée de la raison perdait la conscience des effets que portait en elle une auto-orientation vers Aristote, St. Thomas, Kant et même vers le jeune Heidegger²⁹.

*Une tentative de dépassement : la sociologie de la modernité et la postmodernité de Zygmunt Bauman*³⁰

On a dit de Zygmunt Bauman qu'il était le plus éminent des sociologues polonais. Peu importe les adjectifs, mais il est vrai que l'œuvre de Bauman constitue un ensemble très intéressant et significatif dans le paysage des sciences humaines pratiquées aujourd'hui en Pologne. Il appartient à ce groupe de penseurs qui comprennent non seulement Heidegger et Milgram, mais aussi Levinas, Aries et Adorno. Il entretient avec leurs réflexions une sorte de dialogue permanent, qui ne ressemble en rien aux jeux académiques, ni à la maestria d'une érudition gratuite, car il s'agit d'un dialogue qui vise la meilleure compréhension de la modernité et de ses contradictions. La

27. J. Kmita, *Z problemow epistemologii historycznej*, op. cit., p. 21.

28. *Ibid.*, p. 198-199.

29. Cf. J. Habermas, Roty, Kolakowski, *Stan filozofii wspolczesnej* (État de la philosophie contemporaine), op. cit., p. 19.

30. Z. Bauman, *Nowoczesnosc i zaglada* (Modernité et catastrophe), Varsovie, Ed. Kwartalnik Masada, 1992; *Wieloznaczynosc nowoczesna. Nowoczesnosc wieloznaczna* (Relativité moderne, Modernité relative), Varsovie, Ed. PWN, 1995; *Etyka ponowoczesna* (Ethique post-moderne), Varsovie, Ed. PWN, 1996 et *Smierc i niesmiertelnosc. O wielosci strategii zycia* (La mort et l'immortalité. Sur la multitude de stratégies de la vie), Varsovie, Ed. PWN, 1998.

diversité de ses références intellectuelles qui participent à la construction de sa pensée propre affirme la volonté de Bauman, la volonté peut-être un peu démodée aujourd'hui, d'être un intellectuel engagé. Lui-même, à travers son histoire personnelle fut amené à mesurer le prix de l'engagement, car il appartient à cette génération des intellectuels polonais obligés de quitter la Pologne en 1968³¹.

Il définit lui-même son engagement comme étant caractéristique des gens soucieux « du sort des gens modestes, des gens abandonnés à leur sort, ceux qui sont aujourd'hui aussi nombreux qu'il y a cent ans »³². Pour Bauman, la modernité peut être caractérisée par le fait que

les informations sur l'existence de la misère humaine sont acceptées avec une sorte de détachement. [...] La misère et la vie précaire sont présentées aujourd'hui comme une forme particulière d'existence.³³

En même temps, il observe que la société postmoderne « transforme un diagnostic exact des problèmes sociaux en forme de soucis personnels, et ainsi toute forme de mécontentement est d'office rendu apolitique »³⁴.

Ce n'est donc pas un hasard si Bauman est l'un des intellectuels polonais qui reprend, de manière la plus complète et la plus directe, la problématique centrale des penseurs de l'École de Francfort.

L'œuvre de Bauman est extrêmement étendue et pluridimensionnelle et, dans une grande mesure, il constitue un commentaire et une polémique avec *La Dialectique de la raison* de Horkheimer et Adorno. Le sociologue polonais se positionne par rapport à cette œuvre majeure, parmi l'ensemble des travaux de l'École de Francfort, dans son livre *Relativité moderne, Modernité relative*³⁵.

Dans l'introduction de son livre il déclare que, pour lui comme pour Horkheimer et Adorno, la modernité correspond à cette époque où « la peur mythique a pris une forme radicale ». À travers ses analyses sociologiques, Bauman tente de remplir le programme de Horkheimer, puis d'aller encore plus loin. Il écrit :

31. Après une contestation étudiante en mars 1968, qui a eu pour objet l'absence des libertés d'expression, un certain nombre d'intellectuels polonais, tous d'origine juive, a été rendu responsable de la révolte et obligé par les autorités politiques à quitter leurs postes dans les universités polonaises et partir en émigration. Parmi eux se trouvaient non seulement Bauman, mais aussi, présenté plus haut Kolakowski. Il n'est pas nécessaire d'ajouter que ceci produit un important vide intellectuel, notamment dans les facultés des sciences humaines, et se traduit, par la suite, par un grand appauvrissement de la qualité de réflexions scientifiques en Pologne. (NdT.)

32. Z. Bauman, *Wieloznaczynosc nowoczesna. Nowoczesnosc wieloznaczna*, op. cit., p. 295.

33. *Ibid.*, p. 296.

34. *Ibid.*, p. 300-301.

35. *Ibid.*

Les Lumières ont rencontré une défaite fondamentale dans la volonté de cacher ou d'effacer les traces de leur manque de certitude, la raison qui devait dépasser le mythe, s'est révélée autodestructrice et, en même temps, elle a détruit toute volonté de supériorité et toute ambition légitimante de la part de la modernité³⁶.

Bauman définit la modernité comme

l'époque historique qui commence en Europe Occidentale par les changements socio-culturels et intellectuels du 17^e siècle et qui a atteint la maturité d'un projet culturel à l'âge des Lumières et est devenue une forme particulière de la vie sociale avec le développement de la société industrielle (capitaliste, et ensuite communiste). La modernité en terme de concept ne correspond donc pas à la notion de modernisme.³⁷

Ce point de départ mène Bauman à considérer que la modernité se caractérise par la volonté de mettre en place un ordre, la volonté qui est définie en tant qu'objectif, à la fois le plus impossible, le plus important et le plus nécessaire à atteindre. Bauman pense que cette volonté d'imposer un ordre, est également une métaphore de tous les objectifs envisagés par la modernité. Il est vrai que la société traditionnelle n'était pas dépourvue d'ordre et de stabilité, mais Bauman insiste sur la différenciation importante entre ce qui est donné et ce qui est à faire. À cet égard, il précise :

Nous pouvons considérer l'existence moderne si elle est reproduite et produite à l'issue des actes de projections, de manipulation et d'autres pratiques techniques. L'existence devient moderne si elle est gérée par des agents indépendants et équipés en savoir, en savoir faire, et en technologies³⁸.

À la lecture des travaux de Bauman, nous pouvons avoir l'impression que la modernité opposée à la prémodernité et à la postmodernité doit être considérée en tant qu'époque de transition ; d'un côté, elle est marquée par le chaos et le changement, de l'autre, elle n'est toujours pas capable de s'opposer au chaos et d'accepter le changement. Elle connaît déjà la liberté créatrice de l'homme placé au centre de l'univers, mais elle n'est pas tout à fait familière avec cette liberté qui se manifeste dans le monde où Dieu est mort. Alors, elle cherche encore une forme d'existence transcendantale, même si elle devait correspondre à la nature même de l'homme. Cette double nature de la modernité, sa pluridimensionalité, se manifeste dans la diversité des réactions à son égard.

Selon Bauman, la double nature de la modernité s'affirme clairement dans le socialisme, qui est resté une forme de contre-culture de la modernité, et comme toute formation de la contre-culture il appartenait à la même

structure de société à laquelle il s'opposait. Bauman est plus que critique à l'égard du socialisme. Pour lui, en utilisant les pratiques de l'ingénierie sociale, « le socialisme se révélait être une ambition très coûteuse, et d'autant plus coûteuse qu'elle était ambitieuse »³⁹.

Les analyses de l'ingénierie sociale poussent Bauman à s'interroger sur la notion de totalité. Pour lui, un renoncement à la pratique holiste est toujours moralement suspect, car la perspective d'un monde composé d'éléments, favorise la mise en place de l'instrumentalisme où les moyens l'emportent toujours sur les objectifs. Nous savons que ceci était particulièrement critiqué par la première génération de l'École de Francfort. Dans l'esprit de Horkheimer, Bauman écrit :

La modernité se vante d'avoir réalisé le découpage du monde. Cette fragmentation est la source de sa force. Le monde, dont l'étendue est découpé en petits morceaux, devient obéissant et soumis à la volonté de l'homme⁴⁰.

Permettons-nous ici une remarque personnelle : le holisme de Bauman rejoint certaines visions du matérialisme historique, mais il s'approche aussi de la conception de Sartre exprimée dans *L'Être et le Néant*, ouvrage dans lequel ce dernier montre que tout acte de choix est fait au nom de l'humanité entière. Dans la réflexion de Bauman nous retrouvons également les éléments des analyses développées par Lukacs qui, dans *Histoire et conscience de classe*, explique que « le point de vue holiste est accessible seulement à un sujet collectif et seulement s'il est engagé dans une action collective »⁴¹. Bauman est sûrement moins radical que Lukacs, mais il envisage la nécessité d'une action collective pour qu'une conscience collective puisse naître.

Si nous avons déjà dit que dans la *Relativité moderne*, *Modernité relative* Bauman suit de tout près la réflexion des penseurs de l'École de Francfort, en revanche, dans son livre précédent, *Modernité et catastrophe*⁴², il exprime d'avantage son attitude personnelle, à la fois morale et théorique. Dans ce livre, il tente de démontrer que les problèmes de la modernité ne se manifestent pas comme tels aux élites politiques qui profitent de ses apports. La modernité n'est pas seulement porteuse des formes de domination culturelle qui favorisent la prise du pouvoir symbolique par des élites, mais elle se manifeste principalement dans le génocide et dans l'Holocauste. Selon lui, l'histoire de la modernité évolue entre la liberté et le génocide, elle a produit à la fois le poison et l'antidote. Cette ambivalence de la modernité, remarquée déjà par Horkheimer, n'est toujours pas surmontée. C'est elle qui fait

36. *Ibid.*, p. 32-33.

37. *Ibid.*, p. 15.

38. *Ibid.*, p. 19.

39. *Ibid.*, p. 312.

40. *Ibid.*, p. 27.

41. M.J. Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistosc*, op. cit, p. 167.

42. Z. Bauman, *Nowoczesnosc i zagłada* (Modernité et catastrophe), op.cit.

que les questions d'éthique, abordées aujourd'hui en termes de diversités culturelles, sont seulement une forme cynique de réflexion qui permet d'échapper à la responsabilité morale de l'homme moderne.

En abordant le problème de l'Holocauste, Bauman entre en polémique avec les théories dans lesquelles ce fait est marginalisé ou présenté comme un événement historique unique et spécifique. Bauman polémique notamment avec Adorno qui a cherché à expliquer une partie de cette problématique dans *La Personnalité autoritaire*. Selon Bauman, l'explication d'Adorno est erronée, car le monde ne peut pas être divisé en deux parties : celle des bourreaux (porteurs de la personnalité autoritaire) et celle des victimes nobles et sans défauts.

Bauman suggère que l'Holocauste

résulte d'un processus d'accumulation des causes, d'apparence indépendantes, ordinaires et normales. La responsabilité dans le déclenchement de ce processus revient à l'État moderne qui a monopolisé les moyens de répression et avait de grandes ambitions dans le domaine de l'ingénierie sociale. Cet État a réussi à se libérer du contrôle social et, petit à petit, a amputé toutes les formations sociales et civiques d'une possibilité d'action.⁴³

Le point de rencontre entre cette vision de Bauman, et les propos de Horkheimer, est très visible ; mais Bauman insiste sur le fait que les composantes de ces processus furent très ordinaires. Ainsi, pour lui, « la civilisation contemporaine n'était pas une condition suffisante de l'Holocauste, mais elle fut sa condition nécessaire »⁴⁴. Le problème posé dans ces termes permet à Bauman d'aborder la question de la responsabilité morale qui reste en suspens dans le monde contemporain. Répétons-le encore, Bauman est un sociologue engagé et il est un moralisateur, bien qu'il soit libre de tentatives ecclésiastiques. Il écrit avec franchise :

Je ne suis pas sûr de savoir comment j'aurais réagi si quelqu'un avait frappé à ma porte en me demandant de sacrifier ma vie pour sauver la sienne... Nous ne pouvons pas condamner les gens seulement pour le fait qu'ils n'ont pas réussi à s'opposer aux pressions, mais nous ne pouvons pas les libérer de la dépréciation morale déclenchée par cette faiblesse qu'ils ressentent face à eux-mêmes. Néanmoins en ressentant une honte face à notre propre faiblesse, nous pouvons nous libérer de la prison psychique, laquelle a survécu à ses créateurs et à ses gardiens.⁴⁵

Ainsi, Bauman pense que le processus de civilisation correspond aussi au processus de séparation d'utilisation et d'accélération de la violence, indé-

pendante de tout jugement moral, et de son émancipation par rapport aux influences des normes éthiques et morales. L'administration allemande du 3^e Reich fut capable de réaliser ses missions sans se demander si ses fonctionnaires étaient des antisémites déclarés ou modérés. Les actions d'épuration ethnique ont été réalisées sans aucune émotion, sans distinction entre les enfants et les adultes, les enseignants et les voleurs, les coupables et les innocents. La responsabilité des fonctionnaires était seulement une responsabilité administrative et hiérarchique ; Hannah Arendt explique bien ceci dans son livre *Eichmann à Jérusalem*.

Pour conclure, reprenons une fois encore le problème de la responsabilité, et notamment celui d'une responsabilité des intellectuels. Durant notre siècle, cette notion fut souvent, trop souvent utilisée. Elle a permis de cacher une volonté de domination spirituelle. Souvent elle participait, en tant que moyen d'expression, à la rivalité entre le clergé ecclésiastique et le clergé civil (universitaires, politiques, médiatiques, etc.) Le mot responsabilité fut utilisé de façon abusive mais le problème demeure. Aujourd'hui, après toutes les formes de génocides qu'a connus la modernité, nous savons qu'il est impossible et inutile de planifier, comme ceci fut souhaité par les utopistes, le monde parfait, le monde d'un bonheur absolu.

Il suffit de penser au monde où le commandement « tu ne tueras point » sera respecté. Les projets de ce monde, les cartes des chemins qui y mènent suffisent à constituer un défi pour les intellectuels. Le travail qu'il faut effectuer correspond à la notion même de responsabilité des intellectuels.

Dans cet article, nous avons voulu présenter quelques conceptions originales et critiques liées à la tradition de Francfort qui ont vu le jour après la guerre en Pologne. Nous avons choisi les conceptions qui ont pu se développer dans un pays de socialisme réel, où la volonté d'éduquer l'homme nouveau correspondait à une forme particulière de domination. Comme le souligne Schaff, « pour abandonner la volonté de créer l'homme nouveau il fallait abandonner le communisme, lequel fut, au moins selon Marx, l'humanisme pratique »⁴⁶. Les philosophes et les sociologues dont nous avons présenté les travaux ont activement participé au processus de cet abandon. À cet égard, nous pouvons regretter qu'aujourd'hui encore, la réflexion dans le domaine social reste toujours locale. Ce qui manque encore à la tradition critique, c'est sa capacité d'être autocritique.

Il est vrai que la problématique abordée par l'École de Francfort nous interpelle toujours, car elle concerne les questions les plus douloureuses de

43. *Ibid.*, p. 17.

44. *Ibid.*, p. 35.

45. *Ibid.*, p. 281.

46. A. Schaff, *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej teorii człowieka* (Le marxisme et l'individu, L'introduction à une conception marxiste de l'homme), Varsovie, Ed. PWN, 1965, p. 272.

notre temps et les challenges difficiles du futur. Les intellectuels polonais ne pouvaient pas de ne pas la reprendre, ils étaient et ils sont toujours trop près d'Auschwitz. Ainsi la réception polonaise de l'École de Francfort reste fidèle à l'esprit de Francfort. Dans les travaux des philosophes et des sociologues polonais, les notions de valeurs, de liberté, de compréhension et de communauté, comme chez Horkheimer et Habermas, constituent le point d'interrogation central.

IDENTITÉ, ALTÉRITÉ, ÉMANCIPATION:

La réception de l'École de Francfort en Grèce*

Stélios ALEXANDROPOULOS

Le cadre intellectuel et politique qui vit la réception des idées de l'École de Francfort en Grèce était fort différent de celui d'autres pays d'Europe. En effet, les années 1980 où se situe cette réception des idées de l'École de Francfort en Grèce ne sont plus celles de la diffusion du radicalisme et de la quête de voies alternatives comme l'étaient les décennies précédentes. Les événements historiques qui, entre autres, viennent marquer la longue crise de la théorie marxiste (depuis les événements de Pologne jusqu'à l'effondrement des régimes socialistes) dominant et déterminent à la fois les repositionnements idéologiques des années 1980.

Tous ces changements ont eu des répercussions importantes sur la pensée et l'action des intellectuels grecs qui, longtemps après la fin de la deuxième guerre mondiale demeuraient groupés en deux camps principaux : celui des « conservateurs » et celui des « progressistes ». Après la chute de la dictature des colonels en 1974, le second fut dominé, soit par des tendances marxistes adhérant au matérialisme dialectique (DIAMAT), soit par une sorte de version populiste du socialisme tiers-mondiste. Si l'on jette un coup d'œil sur les titres parus lors de cette période, on s'aperçoit rapidement que le climat intellectuel n'était guère favorable à la réception de la Théorie critique.

* La version définitive de ce travail doit beaucoup aux suggestions et aux conseils de mes collègues Georges Faraklas, Maria Yannissopoulou et Dimitri Kotroyannos. Qu'ils en soient ici vivement remerciés.

Dans ces conditions, l'intermittente production bibliographique sur l'École de Francfort était soumise à deux contraintes : d'une part elle répercutait la critique du marxisme officiel contre les thèses de la Théorie critique, d'autre part, la Théorie critique elle-même était envisagée (de façon sélective) comme une version du marxisme. Des textes de référence, comme l'étude de Martin Jay *The Dialectical Imagination* étaient largement ignorés. Cependant, il est intéressant de noter que celle de Jean-Marie Vincent, *La Théorie critique de l'École de Francfort*, fut la première à être traduite en grec. En effet, ce texte traite son sujet sous une optique marxiste, non seulement dans sa présentation des thèses de la Théorie critique, mais aussi dans ses critiques à son égard.

Par ailleurs, on assiste à une modification des données qui déterminent cette ambiance intellectuelle. Pendant les années 1980, de nombreux universitaires ayant fait leurs études en Europe occidentale acquièrent des postes grâce à la réforme de l'Éducation nationale de 1982. Une série de mesures institutionnelles visant au renouvellement des universités favorisent alors le développement des sciences sociales et conduisent à l'introduction de la Théorie critique dans les programmes d'enseignement du second cycle.

En même temps, sont traduits en grec des textes importants de Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, etc., sans que, pour autant l'ensemble de leur œuvre soit (jusqu'à ce jour) publié. La qualité médiocre de ces traductions ainsi que les faiblesses de l'éducation philosophique en Grèce constituent des obstacles majeurs à la réception féconde de l'École de Francfort. Ce sont des textes de caractère métacritique : d'une part, ils procèdent à la déconstruction de la philosophie d'Emmanuel Kant et de Georges Hegel, d'autre part, ils s'appuient sur le renversement marxiste de cette philosophie, et, enfin, ils ont pour point de départ des versions contemporaines de dépassement de la métaphysique, soit celle de l'empirisme logique, soit celle de l'ontologie moderne de Heidegger¹. Comme les lecteurs grecs ne dominent pas toutes ces traditions philosophiques, ils ne réussissent pas toujours à appréhender la dimension métacritique de ces textes. Toutefois, malgré tous ces problèmes, la réception de l'École de Francfort en Grèce commence à prendre forme pendant les années 1980 et 1990 lorsque paraissent des travaux d'intellectuels et universitaires grecs, des numéros spéciaux de revues et des colloques qui lui sont consacrés².

L'énumération exhaustive des sources grecques se référant à l'École de Francfort ne constitue pas l'objectif majeur du présent travail. Ainsi, je me

limiterai à la présentation du climat intellectuel dans lequel la réception s'est effectuée en essayant, en même temps d'appréhender les tendances et les divers courants de la production philosophique grecque, qui ont marqué cette réception et l'ont rendue possible.

Je me référerai de façon sélective aux travaux des Markis, Anastasiadis et Psychopedis, trois versions de la réception de la Théorie critique fondées sur trois tendances différentes de la pensée philosophique contemporaine en Grèce.

Métacritique de la raison traditionnelle et identité hellénique

Je prends comme point de référence les travaux de Markis pour deux raisons³.

Premièrement, Markis est considéré comme le récepteur « officiel » en Grèce des thèses de la Théorie critique en tant qu'ayant été l'élève de Horkheimer. Deuxièmement, son œuvre constitue une sorte de témoignage historique concernant les conditions sous lesquelles s'effectue la réception de la Théorie critique.

Aux débuts des années 1980, lorsque Markis écrit ses premiers textes en grec, l'évolution du climat intellectuel est évidente. Aux yeux d'un grand nombre d'intellectuels, la Grèce n'est plus le pays de la périphérie qui combat pour son indépendance, mais un pays de la Communauté européenne gouverné par les socialistes ayant entrepris une modernisation sociale sous la pression de l'économie globalisée en devenir. Désormais, la question de l'émancipation, jadis au centre des grands discours idéologiques, paraît d'importance secondaire. En revanche, c'est un autre problème, relatif à la culture et à ses valeurs, qui occupe le devant de la scène : le monde vécu hellénique.

Il s'agissait d'un conflit à deux versants opposant, d'une part ceux qui prônaient la modernisation de la vie quotidienne et, de l'autre, ceux qui défendaient la préservation de ses éléments traditionnels.

Nombreux étaient ceux qui mettaient en question les convictions dogmatiques du marxisme antérieur, même si le radicalisme des décennies précédentes n'avait pas totalement perdu sa vigueur, et se penchaient sur la crise culturelle de la société grecque. Les adeptes du « retour aux origines » profitaient de la crise culturelle apparente pour fonder un discours qui favorisait les valeurs de la tradition ou de la Nouvelle orthodoxie⁴. Sous ces condi-

1. Cf. D. Markis, *Réprobation rationnelle, À propos de la Théorie critique*, Athènes, éd. Smili, 1990, p. 170 (en grec).

2. Voir par exemple le numéro spécial de la revue *Nouvelle Sociologie* et le colloque consacré à la réception de l'École de Francfort en Grèce. Il a eu lieu à l'Institut Goethe à Athènes en mai 1997. Actes à paraître aux éditions Nissos (Athènes).

3. Élève d'Adorno et de Horkheimer, Markis, après avoir publié un grand nombre de travaux en Allemagne, conçoit son œuvre publiée en grec comme une contribution à la réception créative de la Théorie critique dans le cadre de la communauté intellectuelle hellénique. Il se donne comme but de former la conscience philosophique en Grèce et d'exercer une critique approfondie de la société grecque. Cf. D. Markis, *op. cit.*, p. 12-13.

4. Les néo-orthodoxes tentent de reconstruire la tradition ecclésiastique exprimée à travers les Pères de l'Église, tradition où ils puisent les arguments devant leur permettre de montrer

tions, le discours «déconstructionniste» de la Théorie critique vis-à-vis des grands systèmes philosophiques était attrayant pour les deux tendances.

C'est au moment où les effets de l'intégration internationale se font sentir dans la société grecque (plus ou moins «fermée») et où la question des cultures commence à se poser que Markis entreprend d'introduire la Théorie critique dans le paysage intellectuel du pays. À ses yeux, la Théorie critique devait permettre d'intervenir face aux deux pôles de l'opposition modernisation/tradition afin de préserver et, à la fois, produire un potentiel critique émancipateur tant au niveau de la société grecque qu'au niveau de la conscience philosophique. Dans l'œuvre de Markis, le problème de l'identité grecque apparaît en tant que produit d'une scission intellectuelle et culturelle au sein de la société⁵. Aussi, se trouve-t-on devant ce paradoxe que la réception de la Théorie critique en Grèce s'inscrit dans le cadre de la recherche d'une identité nationale.

Markis commence par souligner cette particularité de la réflexion néo-hellénique, qu'elle se meut de façon discontinue : d'une part, elle se constitue comme reproduction philologique, largement stérile, de la pensée classique grecque, d'autre part, elle apparaît comme une reproduction de la philosophie occidentale. Ainsi, la communauté intellectuelle néo-hellénique semble reproduire en son sein la querelle des Anciens et des Modernes, que la modernité avait résolue ailleurs depuis longtemps. Sur ce point, Markis est convaincu de ce que l'existence intellectuelle des Grecs est fondée sur l'antagonisme entre l'Ancien et le Moderne de façon beaucoup plus marquée que chez d'autres peuples⁶. Il est vrai que cette opposition réapparaît, durant toutes les phases cruciales de la vie néo-hellénique sous la forme d'un conflit perpétuel entre les disciples d'une pensée ethnocentriste et les tenants d'une modernisation occidentalisation.

Ainsi, selon le schéma proposé par Markis, cette opposition s'exprime au niveau social par «une dialectique d'antagonisme entre la culture quotidienne indigène – monde vécu – transmise par nos pères et la modernisation importée dans notre système social»⁷.

la supériorité de l'orthodoxie grecque comme pensée et comme mode de vie face à la modernité occidentale et à l'*Aufklärung*. Ce mouvement a largement contribué à renforcer l'ethnocentrisme en vigueur ces derniers temps en Grèce.

5. Markis participe à l'opposition contre la Nouvelle orthodoxie. En 1983, il ne réussit pas à se faire élire professeur de philosophie à l'université Panteion à Athènes. Son concurrent, Christos Yannaras, qui obtient le poste, appartient aux chefs de file du mouvement néo-orthodoxe. Cette élection a eu des répercussions sur la communauté universitaire et a souvent pris des dimensions idéologiques et symboliques.

6. Cf. D. Markis, *Réprobation rationnelle, À propos de la Théorie critique*, op. cit., p. 33.

7. Cf. *Ibid.*, p. 34.

Il souligne que l'écart qui sépare la pensée grecque de la métaphysique ancienne n'est pas perçu par les commentateurs des textes philosophiques et encore moins par ceux qui interprètent la tradition byzantine du point de vue de la Nouvelle orthodoxie. Tous croient agir dans un continuum philosophique et se dispensent de rechercher leur propre langage, un langage susceptible de rejoindre les antagonismes sociaux au niveau théorique et d'exprimer au niveau pratique les besoins actuels afin de corriger l'irrationalité sociale.

Selon Markis, la formation d'une conscience philosophique néo-hellénique exigerait une réflexion métacritique capable d'offrir une critique consistante du discours philosophique ancien. Pour lui les outils et les catégories conceptuelles de la Théorie critique sont précisément en mesure de conduire à une métacritique du patrimoine classique. Ainsi, à travers cette métacritique, «le langage et la théorie critiques» adéquats feront le lien entre la discontinuité de la tradition de la philosophie classique et la réflexion philosophique de la modernité.

On doit souligner ici que l'auteur ne clarifie pas ce qu'il entend par caractère purement «hellénique» de cette métacritique. À première vue, ce propos paraît faire une concession aux ethnocentristes. En réalité, son objectif est double :

– Il tente de transcrire en grec les tendances philosophiques contemporaines, qui toutes constituent des métacritiques de la philosophie classique. En effet, la philosophie analytique, la phénoménologie et la Théorie critique, que Markis croit supérieure aux précédentes, entendent toutes dépasser la métaphysique classique⁸. La particularité d'une contribution philosophique néo-hellénique supposerait ainsi le développement d'une métacritique de sa propre tradition, c'est à dire de la métaphysique ancienne. Tel serait donc le chemin à suivre afin de dépasser, sur le plan de la conscience philosophique, la scission entre l'ancien et le moderne. Seule la Théorie critique, avec sa perspective à la fois historique et dialectique, mais aussi grâce à l'intérêt à la fois pratique et émancipateur qu'elle représente, serait à même de mener à bien une telle entreprise ;

– le deuxième problème abordé par Markis concerne la transcription de cet intérêt pratique et émancipateur en des termes qui correspondent à la réalité grecque, qui permette de mettre en rapport le traditionnel et le moderne sur le plan du monde vécu néo-hellénique. Notons ici que, selon l'opinion dominante chez les ethnocentristes, la majeure partie du patrimoine ancien passe dans la tradition orthodoxe et constitue de la sorte une tradition consistante et cohérente, une espèce de civilisation sans rupture. N'oublions pas d'ailleurs que le dogme de la civilisation orthodoxe-grecque a pendant long-

8. Cf. D. Markis, *Sous l'ombre de Platon*, Athènes, éd. Stahi, 1996, p. 135 (en grec).

temps servi de point de référence de l'État officiel. Markis, dans son effort pour répondre à des discours hostiles à l'essence de la Modernité, se voit obligé de prendre la défense de la modernité occidentale, afin de ne pas l'abandonner à la critique irrationaliste et au « romantisme » traditionnaliste. Ainsi, milite-t-il en faveur d'une critique rationnaliste de l'*Aufklärung* et c'est cette démarche qu'il rapporte à la Théorie critique. Son message est clair : les Grecs doivent devenir modernes, tout en étant aptes à critiquer leur modernité. Autrement dit, la rationalisation du monde vécu en tant que processus irréversible doit constituer le cadre dans lequel il faut rechercher les conditions d'une critique émancipatrice.

Dans les textes d'Adorno et Horkheimer, la critique de la rationalisation par rapport au monde vécu renvoie à la réhabilitation négative de l'expérience de l'injustice, à celle de la douleur, etc. Ce sont les mécanismes du pouvoir qui donnent lieu à l'expérience de l'injustice ou à l'expérience de la douleur. La Théorie critique thématise, non pas tant la liberté ontologique de l'homme, mais la liberté politique et sociale, et c'est d'ailleurs ce qui la différencie d'autres tendances métaphysiques contemporaines qui thématisent le monde vécu, soit au niveau de la philosophie du langage, soit au niveau d'une nouvelle ontologie des structures de l'Être⁹.

L'intérêt socio-politique de la Théorie critique (en tant que philosophie de l'histoire d'orientation pratique) la distingue de la Théologie, dont le fondement n'est pas historique, et dont l'intérêt n'est immédiatement ni politique ni social. Comme le dit Markis :

Au lieu de prouver l'immortalité de l'âme, la Théorie Critique se préoccupe d'assurer la liberté, l'autonomie et la majorité de l'homme sur la terre. Ainsi, les trois versions spécifiques de la métaphysique : celle de Dieu, de l'Homme et de l'Âme, sont à déchiffrer à l'intérieur de la Théorie Critique de la société¹⁰.

La Théorie critique se différencie du marxisme dans la mesure où son intérêt politique et social ne se réfère pas au rôle émancipateur du prolétariat dont le temps est censé être définitivement révolu. En tant que critique de la société, elle insiste sur la « perversion » de la société industrielle et entreprend également une critique de la civilisation. Cette critique se substitue à cette partie de la théorie de la révolution dans laquelle le marxisme visait, sans y parvenir totalement, une sorte d'unité de la théorie et de la pratique au niveau de l'action politique, et non au niveau de l'éthique individuelle¹¹. La Théorie critique, par conséquent, conserve le versant marxiste

de la dialectique du mal tout en se refusant à transformer l'image de la société rationalisée. Comme l'écrit Horkheimer, « l'objet de la philosophie en tant que Théorie Critique, n'est pas le Bien, mais le Mal »¹². À l'opposé de Kant, elle ne prend pas comme point de départ la Raison, mais la « pathologie » et la « perversion » de la raison¹³.

La Théorie critique prend ses distances par rapport aux sciences sociales quand elle se réfère à la négativité d'une « vie blessée » et qu'elle essaie de déterminer une éthique concrète de l'Être. En général, l'insistance sur la marge du monde vécu, c'est-à-dire la restauration du chemin pervers de la raison fondée sur l'expérience individuelle, est un point crucial qui distingue la Théorie critique des sciences sociales. Ainsi, alors que la science « officielle » établit un rapport contradictoire entre « l'esprit public et l'expérience des individus »¹⁴, selon Markis, la philosophie en tant que Théorie critique tente de médiatiser « l'expérience individuelle » et « l'esprit public »¹⁵.

En réalité, tout en mettant en valeur les options de la Théorie critique, Markis témoigne de l'éthos personnel d'un philosophe et d'un citoyen, tous deux sceptiques envers la science mais aussi envers la tradition, envers la religion, mais aussi envers le marxisme. Le citoyen et le philosophe, condamnés à vivre dans un monde où les valeurs métaphysiques sont irréversiblement dégradées, expriment en lui leur réprobation rationnelle envers une société totalement contrôlée par les mécanismes du pouvoir, envers le système social qui étouffe l'expérience individuelle, qui refoule la mimésis et la nature. L'un et l'autre entretiennent chez Markis le rêve utopique du savoir et de la société rationnelle. Inutile de dire qu'un tel éthos idéal n'est propre ni à une société ni à un citoyen particuliers, mais au citoyen universel de l'humanité.

En dépit de l'écart qui sépare la « grécité » qu'il vise à exprimer et l'universalisme inhérent à son discours, Markis poursuit sa réflexion sans s'écarter de son projet initial. Ses textes sur Platon, ainsi qu'un certain nombre de ses commentaires sur les philosophies des valeurs contemporaines, appartiennent à la métacritique de la tradition métaphysique. Dans la plupart de ces textes, tout en restant fidèle à la condition aporétique de la pensée métaphysique contemporaine, il laisse percer une sorte de nostalgie de la tradition métaphysique à jamais révolue¹⁶.

En particulier, il s'oppose à la coupure entre la politique et sa tradition métaphysique : adoptant une perception sélective des thèses de la Théorie critique, il propose, sur le plan politique, d'adopter comme fondement de la

9. *Ibid.*, p. 137.

10. *Ibid.*, p. 137.

11. *Ibid.*, p. 120-121.

12. D. Markis, *Réprobation rationnelle, À propos de la Théorie critique*, op. cit., p. 205

13. *Ibid.*, p. 78-79

14. *Ibid.*, p. 205

15. *Ibid.*, p. 206.

16. *Ibid.*, p. 89-105.

vie du citoyen (au niveau pratique et éthique à la fois) une sorte d'individualisme socratique. La plupart de ses textes théorisent, d'ailleurs, la relation entre la Théorie critique et la métaphysique, relation qui s'avère cruciale dans la mesure même où son approche apparaît à certains égards contestable. Selon lui, la philosophie comme théorie critique doit être solidaire d'une métaphysique déchuë, parce que celle-ci est contraire à l'esprit d'un modernisme aveugle. En effet, cet esprit, scientifique et technocrate repousse, non seulement la tradition métaphysique, mais aussi la philosophie en général. Markis, s'insurge ainsi contre la réduction correspondante de la philosophie à une herméneutique philologique, et milite pour la réhabilitation de son rôle messianique contre l'esprit « antiphilosophique » de notre temps : « de nos jours, la philosophie doit jouer un rôle à la fois utopique et contestataire, tout comme du temps de Platon »¹⁷.

En ce sens, la philosophie doit faire face à sa propre condition aporétique, aux problèmes de méthode et de langage, à la constitution de ses catégories conceptuelles. Les textes les plus féconds de Markis sont ceux qui font état des apories de sa réflexion métaphilosophique. Le passage de la critique initiale de la rationalité instrumentale à une critique de la structure propre du discours occidental, tourne autour des questions de la formation rationnelle de l'intérêt émancipateur caractérisant la Théorie critique.

Tout comme la plupart des penseurs grecs se référant à la Théorie critique (voir ci-dessous Psychopedis), Markis rejette le reproche d'irrationalisme adressé à la Théorie critique. S'appuyant sur la critique de Kant par Hegel, ces penseurs voient dans la Théorie critique une évolution intérieure à la Raison. D'une part, la réhabilitation négative de l'expérience historique condamne les médiations du type esprit/nature, particulier/universel, raison/passion, comme de fausses réconciliations dans le cadre de la totalité hégélienne. D'autre part, la construction rationnelle de la Théorie critique se fonde sur deux aspects :

- la réalité et l'action présentes, du moins chez Adorno et Horkheimer ; selon ce dernier, en effet, la Théorie critique conserve en son centre « *the basic difference between the ideal and the real, between theory and practice* »¹⁸ ;

- la médiation de la réalité empirique par un fondement anthropologique de nature largement indéterminée. En réalité, le fondement anthropologique est l'optique cachée à travers laquelle la réalité empirique dévoile la fausseté des valeurs et des idéaux bourgeois. En même temps, ce fondement anthropologique permet d'énoncer l'hypothèse selon laquelle la réalité pour-

rait *a fortiori* être différente, exempte d'injustice ou de douleur. Les moyens par lesquels ce stade serait atteint ne sont pas explicités ; on renvoie seulement à un *Autre* qui, quoique étant rationnel, n'est ni forme ni expression verbale. Une telle formation rationnelle de la valeur de la théorie ne résulte pas de la réalité historique (par définition soumise à la temporalité), mais on ne peut pas non plus l'exprimer en termes de métaphysique ou de transcendance, ce que la Théorie critique a définitivement rejeté.

Cette situation aporétique conduit Markis à mettre au centre de la Théorie critique

le problème de la médiation dialectique entre la genèse et la validité, entre la raison et l'histoire. Le problème méthodologique de la Théorie critique consiste à médiatiser l'élément génétique et de l'élément transcendantal de l'activité philosophique.¹⁹

Ce problème devient crucial lorsque la Théorie critique est confrontée au positivisme, au formalisme et à la philosophie naturaliste contemporaine. Lors de cette confrontation, selon Markis, la Théorie critique valorise de façon métacritique le potentiel « critique » de sa propre philosophie traditionnelle. Il souligne deux points déterminants de cet élément critique « transcendantal » :

- Dans le cadre de la philosophie dialectique, la subjectivité du Moi demeure un point de référence stable. Malgré la critique exercée par la philosophie dialectique à la subjectivité transcendantale, elle n'abandonne jamais l'idée du sujet. Alors que la philosophie naturaliste aspire à une destitution du Moi, la dialectique et la Théorie critique tentent de sauvegarder la primauté de cette subjectivité autour de laquelle pivote toute l'activité philosophique²⁰.

- Le deuxième point consiste dans le maintien de l'élément utopique produit moyennant la critique du discours pratique de Kant. Adorno a recours à l'histoire naturelle (*Naturgeschichte*) afin de démontrer que la raison autonome, qui refuse la médiation de la nature, ne peut être déterminée par rapport à l'Autre, qu'elle est ainsi réduite à un *factum*, à une « facticité de second ordre » (*Faktizität zweiter Ordnung*) et qu'elle devient ainsi une nature.

Si la raison, chez Kant, n'est qu'un *factum* fondé sur l'impossibilité de déterminer sa provenance, Adorno et Horkheimer, entreprenant la métacritique de la raison pratique de Kant, remarquent que celle-ci ne peut pas se détacher de la factualité et de ses rapports de pouvoir ; la répression morale n'est donc que la reproduction de la répression sociale que l'individu a intériorisée²¹. Bien que le recours à la dialectique historique et aux sciences sociales sous-tende la métacritique de la raison pure, la Théorie critique ne

17. Voir l'introduction, D. Markis, *Sous l'ombre de Platon*, op. cit.

18. Cf. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947, p. 183.

19. D. Markis, *Sous l'ombre de Platon*, op. cit., p. 137.

20. *Ibid.*, p. 130.

21. *Ibid.*, p. 72-74.

s'identifie ni à l'élément historique, ni à la science sociale. À travers les fausses médiations de la société bourgeoise, Kant conçoit l'idéal d'une communication rationnelle, et c'est exactement cet élément à la fois utopique et rationnel que la Théorie critique tente de préserver. Une version différente semble cependant possible, selon Markis, laquelle réconcilierait la raison et la passion, l'esprit et la nature, tout en explicitant les fondements concrets. Cette perspective se présente comme la dimension utopique de la pratique au sens où cette pratique n'est pas l'extension de l'enjeu social, mais son « autre »²².

Il est clair que Markis perçoit la Théorie critique comme un système de pensée ouvert et constamment modifiable selon la situation. Son « orthodoxie » n'est pas le produit d'un dogmatisme, mais le résultat de sa conviction, selon laquelle le potentiel de transcription est inhérent à la Théorie critique. S'il ne procède pas à une mise en question des antinomies inhérentes à la Théorie critique, c'est précisément parce qu'il reste fidèle à sa problématique. On doit pourtant signaler les limites de cette stratégie.

L'auteur considère que l'œuvre de Habermas s'insère parfaitement dans le cadre de la Théorie critique et n'hésite pas à considérer sa contribution aussi cruciale et typique que celles de Horkheimer et d'Adorno²³. Or, lorsqu'il a entrepris son programme de fondation, Habermas fut accusé de formalisme et opposé en cela à Adorno et Horkheimer. Et Markis, lorsqu'il parle de la langue et de l'éthique, se rapproche nettement de ces derniers plutôt que de Habermas, si tant est qu'il insiste sur l'aspect relationnel, actif et conjoncturel du rapport que les individus et les groupes entretiennent avec ces deux éléments.

Ce qui ne signifie pas que l'approche de Markis abandonne jamais ses origines kantienne. Sa lecture de la Théorie critique se situe à trois niveaux :

Premièrement, celui de l'entendement analytique, qui détermine les limites de la signification par le moyen de la Raison ; deuxièmement, celui de la dialectique de la phénoménalité, qui prévoit la perversion de la raison pure et, troisièmement, celui du fonctionnement utopique et futur de la raison pure une fois que celle-ci a été réhabilitée.²⁴

Dans le cadre de ce travail, il nous est impossible d'analyser en détail la légitimité de la lecture kantienne de Markis. Il est pourtant clair que celui-ci, en tant que disciple de l'*Aufklärung*, privilégie les éléments rationnels et l'utopie rationnelle de la Théorie critique.

22. *Ibid.*, p. 77

23. Voir par exemple la thématisation du « monde vécu » husserlien, sa position concernant la réalisation du programme de l'*Aufklärung* et les rapports entre normes et faits.

24. *Ibid.*, p. 135.

Markis suit la même stratégie de « réconciliation dialectique » concernant le rapport entre l'hellénisme et la modernité :

Notre hellénisme doit, à nouveau, prouver qu'il est capable de procéder à une synthèse dialectique du « nôtre » et de « l'étranger ». La civilisation antique en a été capable en médiatisant l'opposition entre l'élément asiatique et l'élément hellénique, ainsi que Nietzsche le prouve de façon admirable. De nos jours, nous sommes à nouveau appelés à procéder à une même synthèse ; Il reste, néanmoins, que cette synthèse doit lier l'élément hellénique et l'élément européen, et non asiatique. C'est la condition de notre survie en tant que société. Pourtant, cette synthèse contient un trait paradoxal. Il s'agit de préserver notre identité hellénique à travers un processus de « déshellénisation »²⁵.

Sujet, Mythe et Altérité

Si Markis aime chez Adorno la primauté de la réalité empirique et la préservation de l'élément utopique et rationnel présent chez Kant, Pétros Anastassiadis, un autre penseur grec, proche de la Théorie critique lui reproche, par contre, précisément cette démarche. Son livre, *Le Sujet et l'altérité*, situe l'approche de Pétros Anastassiadis à l'autre extrémité du débat entre modernité et tradition hellénique. Il y déploie un argument antimoderniste qui exprime le versant théologique du débat et, particulièrement, son aspect gréco-chrétien. On peut y voir comment le mouvement néo-orthodoxe se rapporte à la Théorie critique.

La métacritique d'Horkheimer et Adorno est perçue, d'une part, par Anastassiadis de façon positive puisqu'elle s'attaque à la structure de la raison occidentale renforçant par contre-coup la thèse de la primauté de la pensée gréco-chrétienne face à la modernité. Dans ce sens, il commente favorablement le fait que la *Dialectique de la raison* et la *Dialectique négative* proposent une contestation radicale de la domination ontologique et gnoséologique de la raison identitaire. La critique de l'*Aufklärung* montre, à ses yeux, les « conséquences tragiques de la raison identitaire qui détrône complètement l'altérité »²⁶.

En premier lieu, Anastassiadis reproche à la Théorie critique d'insister sur des notions et des catégories conceptuelles inhérentes à la structure de la raison identitaire, alors même qu'elle tente de la mettre en question. Il met ainsi en valeur les deux problèmes suivants :

25. *Ibid.*, p. 289.

26. « [...] l'esprit de la théorie critique est en effet l'esprit d'une solidarité vis-à-vis des victimes de la raison identitaire, mais aussi l'incitation à établir un mode de pensée susceptible d'annuler toute possibilité inhérente à la barbarie fasciste et à toute forme de totalitarisme. » Cf. P. Anastassiadis, *Le Sujet et l'altérité. Une approche métacritique de la Théorie critique*, Athènes, 1995, p. 11 (en grec).

– La raison identitaire et dominatrice du sujet ne constitue pas une création qui va de l'Antiquité à la modernité, comme Adorno et Horkheimer le prétendent, mais elle est partie intégrante de l'esprit de l'*Aufklärung* au sens étroit du terme ;

– l'altérité (que ce soit Dieu, l'humain, les choses ou les faits historiques) ne peut être conçue par l'*Aufklärung*, c'est-à-dire à travers les schèmes intellectualistes concernant la métaphysique du sujet et de l'objet.

La première question concerne *La Dialectique de la raison* où Adorno et Horkheimer discutent de la genèse de la raison subjective à partir de l'interprétation de l'*Odyssée*. Ulysse est perçu comme l'archétype du sujet qui, dans l'adversité, est contraint d'« user de violence envers sa propre nature ainsi qu'envers la nature extérieure » pour assurer sa conservation de soi²⁷.

Selon Anastassiadis, c'est une réduction rationaliste qui conduit l'interprétation anachronique d'Adorno et Horkheimer, à voir en la *metis*, synonyme de *nous* ou de *logistikon* de l'âme humaine, comme la force constitutive de l'identité de soi et de sa préservation. Ainsi, Ulysse devient le prototype de « l'individu bourgeois »²⁸, le *Je* individuel, qui, en remportant la victoire contre sa propre nature, obtient la connaissance et assure sa préservation.

Certes, en ce qui concerne le lien du mythe et de l'*Aufklärung*, à savoir la domination, Adorno et Horkheimer ont raison : la violence et l'exploitation sont bien des éléments communs aux deux²⁹. Mais les représentants de l'École de Francfort sont ainsi conduits à transformer l'*Aufklärung* en mythe :

De même que les mythes accomplissent déjà l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. Dans la mythologie, tout événement doit expier le fait qu'il se soit produit³⁰.

Sur ce point, Anastassiadis fait un rapprochement intéressant entre la thèse d'Horkheimer et Adorno sur la transformation de la raison en mythe et l'interprétation du mythe chez Schelling. Pour Schelling, l'univers symbolique du mythe n'est pas allégorique mais « tautégorique » : le mythe n'est pas la connaissance d'un autre objet : il ne se réfère pas à une altérité et ce n'est pas l'altérité qui parle dans le mythe. Le mythe est l'être en tant que « mot-contenu ». Dans la structure symbolique du mythe, le signifiant coïncide avec le signifié, le sens coïncide avec la signification ; le sens et le contenu y sont « innés »³¹.

27. Cf. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p. 66.

28. *Ibid.*, p. 58.

29. *Ibid.*, p. 60.

30. *Ibid.*, p. 18-29.

31. P. Anastassiadis, *Le Sujet et l'altérité, Une approche métacritique de la Théorie critique*, op. cit., p. 68. À propos de la version tautégorique du mythe ; cf. J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1981.

Si l'on s'en tient à la structure « tautégorique » du mythe, on peut, par extension, établir des analogies avec la construction de l'argument critique concernant la structure de la raison identitaire. Selon Adorno, cette raison tautégorique exclut l'autre afin de se transformer elle-même en unité de soi, en *factum* de la raison (voir ce qu'en dit Markis, que nous évoquons plus haut).

L'audace interprétative dont Adorno et Horkheimer font preuve lorsqu'ils minimisent la différence entre le mythe et la raison instrumentale, afin de faire apparaître la structure commune de la raison des Anciens et de celle des Modernes, conduit selon Anastassiadis, à des conclusions erronées. Leur interprétation du mythe prolonge, en fait, sa version romantique. Celle-ci est le produit de la pensée occidentale, mais elle ne renvoie pas directement à la sémiologie antique : « Car le mythe est composé de merveilleux. »³²

Or, le *merveilleux*, dans l'*Odyssée* n'est pas la raison fondée sur la conservation de soi dont fait preuve Ulysse. Dès le premier chant, Athéna dit qu'Ulysse prend des risques qui vont au-delà de sa conservation de soi, qu'il est mû par une force supérieure, donc par une altérité. La raison fondée sur la conservation de soi, n'aboutit pas à son « moi », mais à sa terre natale. La volonté des Dieux a partie liée avec cette nostalgie inassouvie : « Mais lui, qui ne voudrait que voir monter un jour les fumées de sa terre, il appelle la mort ! »³³

Le bonheur du « retour » d'Ulysse n'est donc pas uniquement le résultat de sa décision et du rôle déterminant de sa force de connaissance, mais d'une sorte d'accord entre sa propre nostalgie et la volonté divine. Lesky écrit :

La volonté humaine et le projet des dieux ont une telle affinité interne que toute tentative de les séparer par une réflexion logique porte gravement atteinte à leur unité³⁴.

Dans le cadre de cette sémiologie, le héros grec n'est pas un « sujet », mais un « homme ». Il peut encore moins être « le prototype de l'individu bourgeois » puisque, consciemment ou non, il accueille la différence des éléments qui font l'unité du monde mythique. La passion, la nostalgie, le projet divin, la raison, la ruse et les forces naturelles sont des éléments qui existent grâce à leur altérité et qui tous participent de l'unité du monde mythique : c'est à travers cette « unité des différences convergentes », comme l'appelle Anastassiadis, que prend forme la *prouesse* que le mythe raconte.

Néanmoins, la signification du mythe ne s'épuise pas dans son sens littéral. Comme le dit Kyriazopoulos :

32. Aristote, *Métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1940, A982b.

33. Homère, *Odyssée*, Paris, Gallimard, 1955, p. 55.

34. Cf. A. Lesky, *Histoire de la littérature grecque*, Athènes, Kyriakidis, p. 124-125, (traduction grecque) et K. Papageorgis, *La Lutte homérique*, Athènes, 1993, p. 32, (en grec).

Le mythe ne dit pas ce qu'il signifie, parce que ceci est inexprimable. Ce que le mythe dit n'est ni le narrable, ni l'ineffable, mais un verbe qui nous convainc d'une présence métalogue brisant sa représentation douée de sens.

Selon Anastassiadis, c'est cette qualité métalogue du mythe qui se fait sentir dans son caractère aporétique : le mythe ne parle pas la langue du «sujet», il désigne «la négativité de la vue qui ne s'insère ni dans l'identité ni dans le sens et, d'autre part, la présence des merveilleux aporétiques».

Nous voyons ici comment Anastassiadis peut passer de la critique de l'interprétation du mythe par Adorno et Horkheimer à l'affirmation de la sémiologie mystique orientale. La notion moderne de sujet, ainsi que la séparation du subjectif et de l'objectif, sont des notions inconnues non seulement de l'Antiquité, mais aussi du premier christianisme³⁵. La séparation entre la raison subjective et objective est ainsi le produit de la seule philosophie moderne de la conscience.

L'association de l'individu et du sujet connaissant et conscient de l'être coïncide avec l'établissement de la subjectivité de la raison³⁶. Transformation qui a pour conséquence une modification de la forme du pouvoir : le pouvoir despotique prend la forme de l'entendement, comme le dit Hegel à propos des Lumières³⁷. La critique de la raison identitaire telle que la proposent les théoriciens de l'École de Francfort n'est valable donc que pour la raison moderne. Dès lors, la forme originelle de soumission de l'altérité qualitative à la raison identitaire qui correspond à l'entendement subjectif (*Verstand*) nous conduit de Descartes à Kant et à sa philosophie transcendantale. Cette forme originelle de la soumission s'effectue à travers le sens. C'est, en effet, à partir de la méthodologie kantienne qu'Adorno et Horkheimer tentent de mettre en évidence la façon dont la raison exclut l'altérité. Tout ce qui serait privé de l'ensemble des représentations de l'identité du sujet, «de l'entité synthétique et originelle de la compréhension, est, soit impossible, soit nul»³⁸.

Anastassiadis consacre tout un chapitre à la critique de la méthodologie kantienne par Adorno et Horkheimer. Contrairement aux théoriciens de Francfort, il pense que le programme transcendantal de la philosophie de Kant ne comprend aucune coupure assurant une primauté à l'objet face aux performances déterminantes et constitutives du sujet. Selon lui, cette

35. P. Anastassiadis, *Le Sujet et l'altérité, Une approche métacritique de la Théorie critique*, op. cit., p. 40.

36. *Ibid.*, p. 39.

37. G. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Francfort, 1969, t. 12, p. 122.

38. P. Anastassiadis, *Le Sujet et l'altérité, Une approche métacritique de la Théorie critique*, op. cit., p. 52.

coupure, ne saurait exister parce que, même dans le cas d'une primauté de l'objet, l'autre en tant qu'autre sera néanmoins exclu, en vertu du schéma de la raison identitaire (de l'identité du sujet et de l'objet).

Qu'il s'agisse de l'altérité de Dieu, de l'altérité de l'homme, de l'altérité naturelle des choses, des êtres, des qualités ou de l'altérité des faits historiques, tout s'annule à partir du moment où on les soumet à la logique de la raison identitaire.

Cette «annulation logique» de l'Autre, du non-identique est le trait principale de la dialectique de la raison des temps modernes. Par conséquent, il est impossible de concevoir l'altérité sous forme d'«objet» et, selon Anastassiadis, c'est là une limite qu'Adorno ne réussit pas à franchir dans la *Dialectique négative*. Si, dans la *Dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer tentent de reformuler la théorie originelle du sujet, dans la *Dialectique négative* Adorno tente au contraire de raconter une histoire de l'objet. Cette tentative présuppose, entre autres, la reformation radicale des schèmes fondateurs de la théorie de la connaissance et, particulièrement, la mise à l'épreuve de la théorie classique de la connaissance de la vérité en tant qu'*adaequatio rei ad intellectum*. Cette mise à l'épreuve, selon Anastassiadis, est le premier pas qui s'impose en direction de la destruction du despotisme intellectualiste absolu et de l'intellectualisme en philosophie. Chez Adorno, la nécessité de cette mise à l'épreuve devient évidente grâce à l'éthos gnoséologique du sujet, puisque c'est le sujet même qui soumet à ses propres schémas abstraits, à son propre *intellectus*, la structure fonctionnelle de l'objet. Dans son effort pour inaugurer un nouveau mode de pensée, l'auteur de la *Dialectique négative* ne peut qu'inverser les termes de la démarche cognitive : la primauté est attribuée à l'objet dans la connaissance. La possibilité d'un objet refusant de se soumettre aux tendances totalitaires de la raison identitaire résulte de l'étude de la relation entre le sens et la chose, la raison et la nature, l'unité et l'altérité, le sujet et l'objet. Cette étude devient possible grâce à la réhabilitation négative de l'expérience³⁹.

L'argument selon lequel la chose n'est pas identique au sens que la raison identitaire lui attribue, ainsi que la négation consécutive d'une adéquation ne signifie pas que l'on se retrouve dans une situation où l'objet et le sujet ne sont pas en rapport et ne se médiatisent pas, car, alors, il n'y aurait ni vérité, ni raison, ni réflexion⁴⁰. Ainsi, Adorno redéfinit ce même rapport en termes «d'affinité» (*Affinität*). «La vérité n'est pas adéquation, mais affinité», affirme-t-il dans sa thèse sur la philosophie hégélienne⁴¹. La chose

39. *Ibid.*, pp. 101-102.

40. Cf. T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1957, t. 5, p. 185.

41. *Ibid.*, p. 285.

même est dotée d'une « identité négative » issue de la conscience de sa non-identité. Elle n'est pas identique au sens, mais nostalgie du sens : pourvu que cette identification eût pu exister⁴² !

Adorno, s'efforce ainsi de fonder un autre mode de pensée à l'intérieur même des limites de la raison. C'est pourquoi il se fonde sur l'éthos gnoséologique du sujet et sur sa pensée dialectique, en tant que méditation incessante et méthodique sur les contradictions. Dans *Minima Moralia*, il suggère ainsi que, penser de façon dialectique c'est s'efforcer de dépasser le caractère contraignant de la rationalité par les moyens de la rationalité elle-même. Ce chemin conduit à une « utopie de la connaissance ». L'utopie de la connaissance où les choses « parleront elles-mêmes » désigne l'émergence d'un autre monde, qui se développe dans la direction de la conception eschatologique de la rédemption et du salut. Anastassiadis s'indigne contre cette association de la métaphysique intellectualiste de l'objet avec l'eschatologie judéo-chrétienne. Il prétend que, dans le cadre de l'anthropologie de la Théorie critique, l'altérité s'identifie à une idole nommée « objet ». Cette idole est une image a-iconique qui se constitue comme non-identique et se forme donc à travers l'identité.

À l'émergence d'un tel monde, la rédemption et l'émancipation de l'autre paraît comme corollaire des qualités magiques de l'objet a-iconique. Cet objet a-iconique dans sa forme « métaphysique » ou « esthétique » est totalement délivré du sujet. Plus l'altérité d'Adorno paraît délivrer du sujet, plus sa forme objective paraît en être dépendante⁴³.

Ce qui gêne le penseur grec c'est l'association de la conception eschatologique avec la métaphysique de l'objet. À ses yeux, Adorno a tort de vouloir à tout prix fonder le contenu émancipateur sur une expérience négative. Car ainsi, Adorno attribue toujours l'objet à une conscience réaliste capable de soumettre la tendance transcendante aux conditions du monde empirique. Son désir de les transcender, dépend de ces conditions qui lui donnent la possibilité de le faire⁴⁴. Anastassiadis est ainsi également en désaccord avec Horkheimer à propos de la provenance théologique de l'altérité⁴⁵. Dans la mesure où l'altérité renvoie à la présence d'un dieu non-iconique, voire non-représentable, on ne peut, selon lui, la réduire à un « sens ». Ici aussi, Adorno et Horkheimer tenteraient de préserver la vérité de l'expérience

42. T.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Ffm, 1973, p. 162 et P. Anastassiadis, *Le Sujet et l'altérité. Une approche métacritique de la Théorie critique*, op. cit., p. 104.

43. P. Anastassiadis, *Ibid.*, p. 237.

44. T.W. Adorno, *ibid.*, op. cit., p. 365.

45. Selon M. Horkheimer, « s'il y a un sens théologique en théorie critique, c'est le sens de l'Autre ». Cf. P. Anastassiadis, *Le Sujet et l'altérité. Une approche métacritique de la Théorie critique*, op. cit., p. 228.

historique du discours biblique par les moyens de l'*Aufklärung*, c'est-à-dire, par l'intermédiaire des schèmes de la métaphysique du sujet et de l'objet⁴⁶. « L'objet » et « le sens » ne sont pas des qualificatifs adéquats pour l'altérité puisque dieu intervient non seulement dans sa propre origine, mais aussi dans son contenu.

Il est clair que la critique d'Anastassiadis sape les fondements rationnels (aussi fragiles et indéterminés soient-ils) de la Théorie critique. Le recours de la dialectique négative aux conditions matérielles du monde empirique, est en effet la forme la plus ténue de fondement rationnel et c'est précisément cette limite qu'Anastassiadis voudrait déplacer. Sa critique porte sur deux points :

– Adorno et Horkheimer ne seraient pas en mesure de dépasser la philosophie de la conscience, selon laquelle une réalité non-objective est une non-réalité ;

– le salut de l'altérité à travers l'objet et sous forme d'objet est à la fois pitoyable et vain⁴⁷.

Un fondement rationnel dû à la réhabilitation négative de l'expérience de l'être souffrant ou à l'action des mécanismes de pouvoir n'offre aucun salut, puisqu'il reste pris dans « le cercle magique de l'existence » et ne peut ainsi que reproduire « la déformation et la misère » qu'il était censé transcender. Pour Anastassiadis, il est vain de préserver un sens sans dieu, la présence du non-représentable ne peut donc pas être définie en termes d'objet. L'enjeu consiste ainsi à délivrer l'altérité des connotations du non-représentable, soumis à la primauté tyrannique de l'objet⁴⁸. Ainsi, la critique d'Anastassiadis s'arrête là où le discours philosophique prend fin et où commence la théologie.

La Dialectique de la raison et les antinomies de sa critique

Outre la réflexion métaphilosophique de Markis et la démarche critique de l'*Aufklärung* chez Anastassiadis, une autre approche de l'École de Francfort en Grèce est celle entreprise par Kosmas Psychopedis. Psychopedis s'attache aux présuppositions rationnelles de la théorie qu'il tient pour indispensables au programme d'émancipation. Son action dans l'institution universitaire – il fait partie des universitaires qui furent actifs dans le cadre de l'ouverture des universités au début des années 1980 – et sa réflexion philosophique s'inscrivent dans le cadre du marxisme. En même temps, il a

46. *Ibid.*, p. 229.

47. *Ibid.*, p. 238.

48. *Ibid.*, p. 238.

recours à l'argumentation de la tradition dialectique (Kant, Hegel) pour attaquer le formalisme, le positivisme et le relativisme. Aussi est-il ouvert à la version de la Théorie critique qui s'oppose au formalisme et s'oriente vers la légitimation des valeurs. Par ailleurs, il souligne chez elle l'absence des présuppositions universelles non-négociables nécessaires à la constitution des postulats rationnels de cette théorie elle-même.

Psychopedis présente cette optique dans la postface de *La Dialectique de la raison* (deuxième traduction grecque), œuvre considérée comme étant la plus typique de l'École de Francfort. En effet, *La Dialectique de la raison* ne représente pas seulement à ses yeux, une étape dans un chemin de pensée⁴⁹, elle est aussi un condensé de toute cette école de pensée. La lecture de cette œuvre nous permet ainsi de saisir les transformations du postulat initial de la critique dialectique de la raison instrumentale et de suivre, à la fois, le processus qui a conduit à la perte de confiance progressive envers l'outillage conceptuel de l'*Aufklärung*.

Il interroge ainsi les conséquences de la *Dialectique de la raison* sur la Théorie critique. C'est ici que l'argument critique s'intègre dans une dialectique négative. L'argument critique consistant désormais à passer en revue les manières de concevoir les postulats d'autres théories, il s'appuie sur les antinomies et les présuppositions internes de ces théories pour montrer quels concepts adoptés par elles annulent le programme d'émancipation inhérent à ces mêmes théories.

La raison instrumentale n'est plus rattachée à une classe sociale ou à une période historique donnée, puisque la critique porte sur la structure de la raison occidentale elle-même. Sa critique commence par refuser l'immédiateté en vue de déchiffrer la nature des fausses médiations qui constituent le réel comme positif/immédiat en se cachant derrière lui. Elle est ainsi définie comme une « négation déterminée » tant en ce qui concerne les concepts, qu'en ce qui touche aux formations figuratives (*Bilder*) du réel. Chaque formation figurative est déchiffrée comme une « écriture qui contient l'aveu de sa fausseté ».

L'optique méthodologique de la « négation déterminée » ne peut demeurer rationnelle que si elle se fonde sur des aspects donnés de l'histoire et de la société, mais comme Adorno et Horkheimer étendent leur objet au-delà de toute société historique donnée, Psychopedis remarque que cet aspect s'en retrouve amoindri. Si la raison occidentale n'est qu'une force destructive à travers diverses médiations historiques, le réseau de valeurs qu'elle implique risque d'être sous-estimé. En ce sens, la « valeur » même de la Théorie critique demeure indéterminée.

49. Cf. La postface de Psychopedis à *La Dialectique de la raison*, op.cit., p. 438-439.

Dans *La Dialectique de la raison*, selon Psychopedis :

Le processus de constitution du positif est reformulable, non seulement grâce à un recours aux mécanismes de pouvoir et de violence qui, dans l'histoire et dans la société, ont conduit aux formes barbares actuelles de la réalité positive, mais aussi grâce au recours à la « valeur de la théorie » dont il est question dans l'introduction de *La Dialectique de la raison*. Mais l'orientation méthodologique de cette « valeur de la théorie » n'est pas pour autant clarifiée.⁵⁰

Après avoir insisté sur l'importance cruciale du sens historique et anthropologique de la Théorie critique, Psychopedis pose trois questions dont il fait dépendre l'identité théorique de *La Dialectique de la raison* :

– En ce qui concerne le contenu anthropologique, dans quelle mesure y a-t-il ici un recours à un idéal de théorie qui se réfère à la « substance générique » selon le modèle du jeune Marx ?

– En ce qui concerne l'élément socio-historique, le sens du pouvoir (en tant qu'élément de socialisation) s'insère-t-il dans le programme de fondation de la science critique ?

– Quel est le rôle de la tradition de la critique de l'économie politique dans la constitution d'un horizon moderniste par lequel la critique serait en mesure de valoriser l'histoire et la société ? *La Dialectique de la raison* n'offre, à ses yeux, aucune réponse à ces questions. Son identité théorique demeure donc obscure.

C'est à partir de cette constatation que Psychopedis se propose de découvrir et de critiquer le mode de fondation théorique de la Théorie critique.

Il aborde, pour commencer, la question du lieu historiquement déterminé de ce que *La Dialectique de la raison* appelle histoire et réflexion contemporaines.

La dialectique de la conservation de soi, de la mimésis et du pouvoir qui sous-tendent l'évolution du genre humain vers des niveaux de connaissance « élevés » apparaît comme un processus global depuis l'humanisation et l'imitation magique de la nature jusqu'à la société industrialisée menacée par le fascisme. Psychopedis se demande si, à ce propos, *La Dialectique de la raison* procède à une réduction violente de l'histoire globale, si elle propose plutôt une philosophie de l'histoire éliminant la différence de façon elle-même historique, ou bien s'il s'agit d'une projection du lien social rationnel vers le passé (à la fois historique et pré-historique)⁵¹.

Psychopedis remarque que dans la mesure où la critique de l'industrie culturelle, du fascisme, de l'antisémitisme, etc. ne met pas en valeur la particularité de chacun de ces phénomènes mais insiste sur leurs traits com-

50. Cf. La postface de Psychopedis à *La Dialectique de la raison*, op.cit., p. 414-415.

51. Ibid., p. 416-417.

muns, sur la réflexion schématique, sur la massification indifférenciée, sur le recours irrationnel à la technique et sur la réduction à l'agir économique, un tel « manque de différenciation » pose de graves problèmes au niveau de la théorie pratique⁵². On retrouve ici une critique de Habermas qui souligne que ce « manque de différenciation » tend à ignorer, non seulement la complexité, mais aussi le contenu rationnel et normatif de la modernité⁵³.

Ce qui nous conduit à la seconde question posée par Psychopedis : celle de la rationalité et des valeurs. Si comme le veut l'argument majeur de *La Dialectique de la raison*, la raison présuppose et reproduit les rapports de pouvoir et leur instrumentalité ; on voit mal comment la réflexion critique pourrait être fondée. Si il faut alors rechercher la solution à un niveau extra-conceptuel, la théorie ne risque-t-elle pas d'être irrationaliste⁵⁴ ?

La Théorie critique répond à ce problème en recherchant, dans l'expérience, le cadre rationnel qui la fonde et qui puisse à la fois servir à critiquer son aspect instrumental. Tel est l'entendement se séparant de l'expérience pour la soumettre par la violence à ses principes⁵⁵. Ce cadre rationnel de l'expérience est validé négativement par référence à la douleur humaine, à la privation, à l'injustice, éléments historiquement constitutifs des structures rationnelles contemporaines de gestion et de soumission des sociétés et de la nature⁵⁶.

Or le malheur, l'injustice, la douleur impliquent, selon Psychopedis, la notion de « valeur ». La Théorie critique, qui revendique la réflexion rationnelle par opposition à l'instrumentalité rationnelle, doit se confronter à ces manques de bonheur afin de former son propre langage. Mais peut-on parler de manque et de négation pour toute une vie ? Quel est le lieu d'une telle réflexion rationnelle qui n'aurait recours ni au langage instrumental de la science, ni la compassion, cette dernière lui interdisant d'articuler de façon conceptuelle sa résistance à l'injustice⁵⁷ ?

En effet, le caractère rationnel de la théorie est assuré par le fait que l'examen critique de l'histoire, en tant qu'histoire étroitement liée à la douleur humaine, n'est pas fondé sur la douleur, mais sur le sens⁵⁸. La Théorie critique est obligée d'avoir recours à la pensée conceptuelle afin de réfléchir sur « la tendance économique des choses » dans laquelle la pensée (sous forme de science) est piégée. Par ailleurs, c'est la pensée qui déterminera l'injustice inhérente au rapport de pouvoir et à la pensée du pouvoir qui rend

ce rapport possible. Mais cette pensée aura nécessairement recours aux classifications identitaires, en tant que formes de la connaissance. Aussi est-ce une connaissance déterminée à partir de la « valeur » qui seule, selon Psychopedis, lui permet de dépasser la rigidité et la « logique » de la classification. Et en effet, selon Adorno et Horkheimer, « la dialectique se moque de la logique lorsque cette dernière s'oppose à l'humanité »⁵⁹.

Par conséquent, le recours à la pensée conceptuelle et à un contenu rationnel chargé de valeur est nécessaire à la transition « vers la différence du rapport de pouvoir ». Ici deux questions se posent : Comment se forme cette constitution conceptuelle ? Comment peut-on transcrire l'expérience localisée et datée de la douleur et de l'injustice produite par le rapport de pouvoir, en un dépassement de ce rapport ?

Ces questions renvoient à celle du rapport de la Théorie critique à ses conditions philosophiques. *La Dialectique de la raison* s'appuie sur la tradition de la philosophie dialectique tout en la contestant. Or, selon Psychopedis, cette tradition avait déjà élaboré des types d'argumentation contestant la validité des structures de sens et la cohérence des structures sociales qui présupposent des rapports de pouvoir. La mise en question de cette cohérence fonde le scepticisme de Montaigne et l'approche des rapports historiques et sociaux chez Kant, analysés dans l'antinomie de la raison pure⁶⁰. De même, on retrouve les postulats fondateurs de *La Dialectique de la raison* dans la dialectique hégélienne⁶¹.

Ainsi, les rapports de la Théorie critique à la tradition métaphysique apparaissent cruciaux. Selon Psychopedis, la dénonciation de l'instrumentalité repose le problème du rapport de *La Dialectique de la raison* et de l'assise métaphysique que le discours instrumental prétend éliminer. À ses yeux, les études consacrées à cet ouvrage n'ont pas suffisamment approfondi ce paradoxe selon lequel la critique de la raison de l'*Aufklärung* est constituée à partir des schémas métaphysiques⁶².

Il va même jusqu'à interpréter *La Dialectique de la raison* comme une reprise moderniste de la *République* de Platon. Ici aussi, le philosophe (la raison) lutte contre le sophiste en essayant de corriger sa propre logique instrumentale. Ici aussi, il retrouve chez le sophiste les conséquences d'une réflexion théorique outrepassant ses propres présupposés. Ici aussi, le sophiste se dédouble dans le monde réel sous la forme du tyran et de l'imitateur.

52. *Ibid.*, p. 446.

53. J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985, p. 130 et sq.

54. Voir la postface de Psychopedis à *La Dialectique de la raison*, *op.cit.*, p. 418.

55. Cf. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, *op.cit.*, p. 51.

56. Voir la postface de Psychopedis à *La Dialectique de la raison*, *op.cit.*, pp. 418-419.

57. *Ibid.*, p. 445.

58. T.W. Adorno et M. Horkheimer, *op.cit.*, p. 56.

59. *Ibid.*, p. 354.

60. *Ibid.*, p. 351.

61. Psychopedis, « Normativité, relativisme et modération à la philosophie politique de la modernité », *Deukalion*, 1993, p. 88, sq. (en grec).

62. Voir la postface de Psychopedis à *La Dialectique de la raison*, *op.cit.*, p. 417-418.

En effet, Adorno et Horkheimer illustrent précisément le thème platonicien de l'«abus» à travers la question de la «ressemblance». La société contemporaine de la différenciation et de la spécialisation ne conduit pas à un chaos culturel, mais à une indifférenciation culturelle. Elle constitue un système dont les parties «s'accordent» pour former une fausse identité du particulier et de l'universel qui est le produit de la machine technique et économique dans la société rationalisée. Sa rationalité devient celle du pouvoir et, en termes platoniciens, il élimine la justice et produit l'injustice⁶³.

En particulier, la *République* semble présente dans l'analyse de l'industrie culturelle. On y retrouve l'idée d'Adimante (487B), selon laquelle, dans la cité, la réflexion philosophique s'use et devient inutile, ainsi que celle de Socrate, selon laquelle les mécanismes d'exercice du pouvoir, les mécanismes de socialisation, et le discours produit dans les théâtres sont, entre autres, les causes de la déformation de l'Âme (492B). Dans cette culture agit l'imitateur qui détruit les âmes en imitant le phénomène, le poète qui ne fréquente pas son destinataire, la mimésis de la passion, de la violence et de l'excès. Et c'est cette mimésis qui contribue à la constitution d'une vie publique aliénée dans la cité (604A)⁶⁴.

Ainsi, selon Psychopedis, le recours à la raison traditionnelle et à la métaphysique est indispensable, non seulement à la constitution conceptuelle de la critique négative, mais aussi au passage, intérieur à la raison, entre l'élément du pouvoir et ce qui s'y oppose.

Pour Psychopedis, cette structure logique de la transition intérieure à la raison demeure dans le cadre de la philosophie de l'*Aufklärung*, qui en offre la version classique. Par exemple, la *Critique de la faculté de juger* kantienne opère le passage de la nécessité à la liberté grâce au progrès rationnel de la technique. La réalisation des fins de la technique pourrait faire que l'humanité elle-même devienne une fin⁶⁵.

De même, dans *La Dialectique de la raison*, la connaissance peut conduire à la destruction des rapports de pouvoir. Il y a pourtant une différence majeure : si, dans les textes kantien, le problème de l'indétermination était résolu «au profit de la Raison»⁶⁶, la Théorie critique met l'accent sur le potentiel irrationnel et destructeur de la civilisation contemporaine. Ici, l'agir technique n'est pas conciliable avec le postulat pratique. Dans les rapports sociaux, le crime et l'horreur peuvent servir de médiateurs à la technique.

63. *Ibid.*, p. 447-449.

64. *Ibid.*, p. 432.

65. Cf. E. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ed. Weischedel, Francfort, 1957, B309 t. 6 et *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, t. 11, p. 36.

66. Cf. E. Kant, *Der Geist der Fakultäten*, t. 6, p. 356 et sq.

Ainsi, ce que Psychopedis reproche à la Théorie critique, c'est que la transition de la nécessité à la liberté n'est pas inscrite dans un système de facultés transcendantes, que cette transition ne forme pas un rapport nécessaire entre deux puissances cognitives, comme dans le rapport de l'entendement et de la raison chez Kant. Même si la possibilité de transcender le rapport de pouvoir est présente dans la Théorie critique, la transition de la nécessité à la liberté demeure indéterminée. Cette question de l'indétermination quant à la forme de la médiation de l'élément rationnel et de l'élément intellectuel est, selon Psychopedis, cruciale. Il en conclut que la critique de l'irrationalisme, l'argument sur lequel elle s'appuie et son postulat rationnel n'assurent ni la réalisation du programme de la Théorie critique, ni sa description formelle⁶⁷.

Les trois versions de la réception de l'École de Francfort en Grèce que je viens de présenter sont représentatives de trois courants, ou plutôt de trois écoles de pensée, ayant peu de points communs entre elles. Markis et Psychopedis, en particulier, ont recours à une argumentation rationnelle, contraire à l'antirationalisme d'Anastassiadis.

Markis ne s'écarte pas sensiblement de la démarche propre à la Théorie critique : il s'efforce de redéfinir la Raison à partir de la raison traditionnelle et du marxisme. À cela s'ajoutent deux traits particuliers de son œuvre : la recherche métaphilosophique dans le cadre hétérogène des universitaires grecs et la participation à la réflexion sur l'identité grecque.

Tel n'est pas le cas de Psychopedis, qui construit une pensée systématique exempte de toute aspiration particulariste. Pour fonder son argument émancipateur, il part des conditions de la raison telles qu'on peut les puiser dans la tradition dialectique et dans le marxisme. Sa démarche normative ne constitue pas simplement une version du marxisme, elle prétend offrir un cadre de réflexion pour tous ceux qu'intéresse la réalisation du contenu normatif de l'*Aufklärung*.

Anastassiadis, quant à lui, s'appuie sur le lieu traditionnel et stable de la pensée orthodoxe grecque, tout en s'inscrivant dans la tendance récente à enrichir cette tradition d'une polémique contre divers courants occidentaux (parmi lesquels l'existentialisme, la phénoménologie et la Théorie critique) afin de démarquer le caractère propre de la grécité. Toutes ces lectures ont cependant quelques points communs : toutes reconnaissent le fondement rationnel de la Théorie critique, même si chacune le présente de façon différente. Toutes soulignent le rapport complexe de la Théorie critique avec la tradition philosophique qui la précède. Une grande partie de leur réflexion

67. Voir la postface de Psychopedis à *La Dialectique de la raison*, *op.cit.*, p. 447-449.

tourne autour de la façon dont la Théorie critique se développe comme une métacritique de la méthode transcendantale et de la raison pratique de Kant.

Markis et Psychopedis appuient leur interprétation sur la différence entre la Théorie critique et Kant et c'est à travers cette différence qu'ils voient la Théorie critique comme « une transition à l'intérieur de la Raison ». Anastassiadis, par contre, s'attache aux points communs entre la Théorie critique et la pensée moderne. Aussi, lui est-il possible de la réfuter en tant que faisant partie de la même tradition. Cet intellectuel est d'ailleurs le seul à se référer aux aspects eschatologiques propres au développement tardif de la Théorie critique.

Ajoutons enfin que la théorie esthétique d'Adorno ne figure pas parmi les préoccupations des intellectuels grecs.

Malgré la différence des ces approches, la critique de la raison instrumentale et celle de l'industrie culturelle attirent l'intérêt de toutes. Au total, il est ainsi fait appel à la Théorie critique contre le positivisme et le technocratie de la modernisation bourgeoise. Toutefois, l'utilisation de ce thème par chacun de ces intellectuels reflète sa propre orientation. Contre le positivisme et la technocratie, Markis met en avant l'éthique de l'individu socratique, Anastassiadis une théologie du salut, et Psychopedis – fidèle en cela à l'orientation première de l'École de Francfort – l'émancipation universelle s'appuyant sur l'action sociale dans les sociétés contemporaines, une action responsable des traits à la fois négatifs et positifs de cette dernière.

LA THÉORIE CRITIQUE AUX ÉTATS-UNIS (1938-1978)

Un exemple d'innovation intellectuelle
et sa réception*

H.T. WILSON

Dans ce bref article, je ne pourrai que présenter un résumé de quelques-uns des principaux axes de recherche et des préoccupations essentielles des membres de l'Institut de recherche sociale de Francfort qui arrivèrent aux États-Unis comme réfugiés politiques entre la fin des années 1930 et le début des années 1940. J'ai donc choisi deux questions centrales, la théorie de l'innovation et celle de la réception. Toutes deux en effet sont importantes pour comprendre la nature précise de la contribution à la pensée politique et sociale occidentale de ce que l'on a appelé la « Théorie critique » de cet Institut (devenu ensuite l'École de Francfort). Mais elles nous permettent aussi de mieux saisir pourquoi et comment ce sera, dans un second temps, l'innovation en matière conceptuelle, méthodologique et thématique de la Théorie critique qui, combinée à des « événements objectifs », constituera en fait l'obstacle à son absorption dans le *mainstream* de la théorie intellectuelle et politique américaine¹.

* Traduit de l'américain par Jean Kempf.

1. Cf. M. Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston, Little Brown, 1973 (*L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977). D. Held, *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980. H.T. Wilson, *The American Ideology. Science, Technology and Organization as Modes of Rationality in Advanced Industrial Societies*, London, Routledge, 1977, en particulier p. 289-299.

En effet, c'est la manière dont le travail de l'Institut a été reçu vers la fin des années 1940 et plus tard l'abandon par Habermas de la Théorie critique à la fin des années 1960 en réaction aux mouvements de protestation étudiants en Europe qui expliquent l'effet combiné du post-structuralisme et du néo-conservatisme à la fin des années 1970. J'ai analysé ailleurs le lien paradoxal entre ces deux idéologies, l'une intellectuelle et culturelle, l'autre politique et sociale². Je me contenterai donc de rappeler que leur association a empêché l'acceptation durable de la Théorie critique et son intégration comme élément potentiel des théories et philosophies politiques et sociales américaines, même si des événements extérieurs y ont contribué. En posant ainsi le débat, il m'est possible de proposer une théorie quant à la «carrière», aux États-Unis, de cet ensemble particulier d'idées et de pratiques intellectuelles. Cette approche me permet de mesurer le rôle réel de ces «événements objectifs» ainsi que celui de la «réception» intellectuelle et politique et des déplacements «internes» qui s'en suivirent, tels ceux de Jürgen Habermas depuis la fin des années 1960 qui, lui-même, agissait en réponse à ces événements eux-mêmes³.

Homer G. Barnett définit l'innovation, par opposition à l'invention, comme «toute pensée, toute attitude, toute chose nouvelle en raison de sa différence qualitative avec des formes existantes». La référence à la différence qualitative souligne que l'innovation constitue une réorganisation, et donc une recombinaison et une reconfiguration, d'éléments pré-existants, que ceux-ci soient mentaux ou matériels, de sorte qu'il en résulte une structure nouvelle et différente⁴. Il apparaît à la réflexion que c'est précisément la combinaison fortuite d'Emmanuel Kant, de Georges Hegel, de Karl Marx et de Max Weber opérée par la Théorie critique associée au déplacement qu'elle effectue du capitalisme vers la science, la technologie et la culture, qui a constitué la base de son innovation. C'est en ce sens qu'elle fut, et demeure encore, une reconfiguration unique d'éléments pré-existants qui généra vraiment une structure d'analyse nouvelle des «sociétés industrielles avancées». Ces sociétés sont bien plus complexes que ne le montre, à elle seule, une étiquette telle que «capitaliste», même si le capitalisme, dans une forme bien plus évoluée qu'à l'époque de Marx, reste central dans l'analyse de l'Institut.

La Théorie critique de la société possède en commun avec toutes les autres innovations de prendre d'abord forme comme «idée ou constellation

d'idées». Mais elle s'en distingue en ce qu'elle est limitée à une «configuration mentale» à laquelle on ne peut donner «d'expression tangible et matérielle»⁵. Alors que Bartlett y voit une limite, il s'agit pour les théoriciens critiques de la marque de cet «anti-intellectualisme» qui empêche totalement les Américains de comprendre le rôle réel de la théorie dans la recherche⁶. En réalité, ils y virent même une atout pour la Théorie critique dans son opposition à des formes plus «traditionnelles» de théorisations sociale, politique et philosophique⁷. Bien que cette position s'explique aisément de la part d'intellectuels européens fraîchement débarqués en Amérique du Nord, elle ne permit jamais de surmonter pleinement le soupçon des Américains qui, au-delà de sa réception initiale, ne l'ont jamais vraiment acceptée.

Ainsi, c'est son originalité et sa nature innovante même, en particulier sa définition hégélienne et marxiste de la théorie comme activité holistique concrète, qui ont conduit la Théorie critique à refuser la conception américaine d'une théorie devant idéalement conduire à des améliorations pratiques. Ainsi les impératifs de l'intervention et du contrôle sur la réalité pratique ont en réalité rendu la Théorie critique «traditionnelle», déterminée qu'elle était à résister à des élites désireuses de l'«utiliser» à des fins politiques, économiques ou sociales. Pour cette raison au moins, et en particulier grâce à un regain d'intérêt qu'elle avait réussi à susciter, on peut sans se tromper affirmer que sa nature innovante a en réalité menacé plus que simplement gêné sa réception en Amérique. Il n'en reste pas moins vrai que le fait que Karl Popper et Friedrich Hayek aient pu affirmer, à tort, qu'elle était un retour à des formes pré-modernes de pensée et non pas une adaptation postmoderne de Kant, Hegel, Marx et Weber entre autres, est un signe de l'importance et de la précocité de son impact⁸.

Au-delà des différences inhérentes déjà évoquées entre Théorie critique et traditionnelle, entre héritage intellectuel hégélo-marxiste et cartésien, des problèmes spécifiques ont surgi de l'obligation qu'ont eu les théoriciens critiques, en raison des emplois qu'ils avaient acceptés, de conduire une «recherche empirique». Car le statut de réfugié politique, aujourd'hui

5. *Ibid.*, p. 7. Voir aussi H.T. Wilson, *Tradition and Innovation, The Idea of Civilisation as Culture and its Significance*, London, Routledge, 1984.

6. Sur ce point voir R. Hofstadter, *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, Random House, 1962.

7. M. Horkheimer, «Traditional and Critical Theory» et «Postscript», dans M. Horkheimer, *Critical Theory, Selected Essays*, New York, Seabury/Continuum, 1972, p. 188-243 (*La Théorie critique*, Paris, Payot, 1978), H. Marcuse, «Philosophy and Critical Theory», dans *Negations. Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968, p. 134-158.

8. K. Popper, *The Poverty of Historicism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957 (*Misère de l'historicisme*, Plon, 1956), F. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, London, Collier Macmillan, 1955.

2. H.T. Wilson, *Capitalism After Postmodernism, Neo-conservatism, Legitimacy and the Theory of Public Capital*, Leiden, Brill, 2002.

3. M. Jay, *op. cit.*, en particulier le chapitre 7, p. 219-252.

4. H.G. Barnett, *Innovation, the Basis of Cultural Change*, New York, McGraw Hill, 1953, p. 7-10.

accepté par tous les signataires des accords internationaux, n'existait pas alors. Ces intellectuels, presque tous juifs, et leurs familles fuyaient l'Allemagne ou d'autres pays occupés par le 3^e Reich ou en passe de l'être. Il leur fallait donc trouver non seulement des promesses de soutien financier, mais surtout un emploi qu'aucun Américain ne pourrait remplir mais dont ils leur serait possible de convaincre les autorités de l'utilité. La mise en place des détails pratiques de leur immigration, aux États-Unis où ils étaient aidés par les immigrants européens arrivés avant eux, ne fut pas chose facile, malgré l'influence des organisations de réfugiés juives et autres⁹.

Confrontés à ces exigences et ces attentes, certains réagirent mieux que d'autres. Max Horkheimer, Friedrich Pollock (toujours homme d'État) et Herbert Marcuse (animé par une haine farouche du nazisme), eurent des attitudes différentes mais toujours constructives. Il en fut de même des autres théoriciens critiques à la seule exception notable de Theodor Adorno à qui Paul Lazarsfeld en particulier reprochait de manquer de reconnaissance pour sa libération et de ne pas s'adapter à ce que permettaient et exigeaient de lui les circonstances¹⁰. Horkheimer avait persuadé Lazarsfeld, qui avait quitté l'Autriche un peu plus tôt et n'était pas, lui, un théoricien critique, d'aider l'Institut et en particulier de trouver du travail à Adorno. Le refus d'Adorno de s'adapter aux usages et à la culture américaines se manifestait entre autres par le fait qu'il continuait à parler et écrire en allemand selon l'idée, intellectuellement juste mais fort mal acceptée, qu'on ne pouvait laisser Adolf Hitler s'approprier une culture et une langue toutes entières¹¹.

Cependant, mis à part ce cas extrême, la plupart sinon la totalité des théoriciens critiques utilisèrent des processus de «subversion» bien plus subtils dans les recherches empiriques qu'ils durent conduire à leur arrivée aux États-Unis. Avant de regarder plus en détail certains de ces travaux, il faut remarquer le «déplacement» qu'ils leurs imposèrent. Dans ces études en effet, la Théorie critique et ses différences fondamentales avec les formes traditionnelles de théorisation n'est jamais très loin, et tout se passait comme si ces chercheurs étaient déterminés, en particulier devant le rôle central que les Américains donnaient déjà à la recherche empirique en sciences sociales, à y répondre en profitant de l'occasion pour démontrer la supériorité de la Théorie critique¹². Adorno entre autres était particulièrement attaché à l'idée

que le type de micro-recherche qui était alors si appréciée aux États-Unis servait en réalité les classes dominantes et les élites en écartant une analyse de la totalité concrète au profit du «réformisme»¹³.

Les théoriciens critiques n'étaient pas seuls dans leur méfiance, voire leur hostilité, vis-à-vis du «monopole» des études empiriques aux États-Unis, comme le montre dans ce contexte l'exemple de Charles W. Mills. Dans son célèbre ouvrage, *L'Imagination sociologique*, Mills parodie presque le lien entre ce qu'il appelle l'«empirisme abstrait» et la «grande théorie», expressions presque synonymes de recherche empirique et de théorie traditionnelle respectivement dans le vocabulaire de la Théorie critique¹⁴. Les deux chapitres traitant spécifiquement de ces développements dans la sociologie américaine répondaient aux «théories du *middle range*» de Robert Merton, mais plus particulièrement à la «théorie des systèmes sociaux» de Talcott Parsons. La critique de Mills à l'encontre de ce dernier se portait sur ses obscurités grammaticales et syntaxiques¹⁵. Loren Baritz fit presque de même dans son livre, *The Servants of Power*, une critique de l'école des relations humaines dans la sociologie industrielle et la théorie de l'organisation. Il y démontrait, entre autres, comment des techniques empiriques de recherche sociale étaient utilisées pour réduire les problèmes structurels inhérents au système tout entier à de simples «revendications irrationnelles» individuelles des travailleurs dues à des (soi-disant) difficultés personnelles et familiales¹⁶.

Herbert Marcuse avait bien lu ces deux auteurs et il développa très largement les critiques d'Adorno en particulier dans *L'Homme unidimensionnel*, mais aussi dans son essai sur Karl Popper publié dans *Studies in Critical Philosophy*¹⁷. Mais ces publications ne furent qu'un prélude à l'événement critique le plus important de tous qui se déroula au congrès annuel de l'Association allemande de sociologie en 1961. Celui-ci prit la forme d'un affrontement entre Karl Popper et deux de ses plus célèbres supporters en Allemagne, et Theodor Adorno et un Jürgen Habermas ancienne manière. Les textes en furent publiés, avec cependant de substantiels ajouts de la part d'Adorno, dans

9. P. Lazarsfeld, «An Episode in the History of Social Research, A Memoir», dans D. Fleming et B. Bailyn (dir.), *The Intellectual Migration, Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass, Belknap Press, 1968.

10. M. Jay, *op. cit.*, p. 222-224.

11. T.W. Adorno, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», dans D. Fleming et B. Bailyn (dir.), *op. cit.*, p. 338-370.

12. M. Jay, *op. cit.*, p. 240.

13. *Ibid.*, voir aussi T.W. Adorno, «Society», dans R. Boyers, *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, New York, Schocken Books, 1969, p. 144-153; Frankfurt Institute, *Aspects of Sociology*, Boston, Beacon Press, 1972; T.W. Adorno, «Sociology and Empirical Research», dans G. Adey et D. Frisby, *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, Heinemann, 1976, p. 68-86 (*De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979).

14. New York, Grove Press, 1959.

15. *Ibid.*, chapitre «Grande théorie».

16. L. Baritz, *The Servants of Power*, New York, John Wiley, 1960.

17. H. Marcuse, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964 (*L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968); «Karl Popper and the Problem of Historical Law's», dans *Studies in Critical Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1973, p. 191-209.

*The Positivist Dispute in German Sociology*¹⁸. Adorno et Horkheimer étaient rentrés depuis longtemps en Allemagne fédérale, tandis que Marcuse avait choisi de rester aux États-Unis où il continuait d'exercer une influence considérable sur les étudiants ce qui aurait été presque impossible dans le système universitaire allemand (alors) plus élitiste. C'est en raison de son absence au congrès de 1961 que son essai sur Popper fut publié séparément¹⁹.

Le fait que Marcuse n'ait pas tout de suite été vu aux États-Unis comme un théoricien critique en raison de son activité pendant la guerre dans l'OSS, l'ancêtre de la CIA, loin de le desservir, lui fut en réalité très utile. Il n'avait pas participé aux travaux de recherche qui avaient, de fait mais de manière non préméditée, testé les capacités d'absorption et d'intégration de la culture universitaire américaine. Il est clair qu'il s'était bien mieux adapté aux «conditions américaines» que Horkheimer, Pollock et surtout Adorno, comme l'indique sa volonté de trouver dès que possible après la guerre un poste à l'université²⁰. Adorno et Horkheimer comptaient probablement depuis le début revenir en Allemagne et ne souhaitaient pas faire carrière dans le système américain, ce qui les priva d'une sorte de sécurité que les intellectuels émigrés ont presque partout comparés aux autres (?). L'ironie de la situation est que Marcuse devint finalement l'un des maîtres à penser du mouvement étudiant américain tandis qu'Adorno en particulier fut considéré comme un traître par le mouvement étudiant allemand et finit par succomber aux tensions et aux pressions qu'il dût subir à Francfort²¹. On notera enfin que c'est précisément cela qui conduisit Habermas à s'éloigner de la Théorie critique pour le «radicalisme réformiste» et la «science sociale critique»: la boucle était alors bouclée²².

18. Voir l'introduction de David Frisby mais surtout la longue «Introduction» ajoutée par Adorno à la suite du congrès pour la première édition allemande.

19. Cependant Marcuse se rendit en Allemagne trois ans plus tard à l'occasion du centenaire de la naissance de Max Weber pour y présenter une communication sur «Industrialisation et capitalisme dans l'œuvre de Max Weber» reproduite dans O. Stammer, *Max Weber and Sociology Today*, New York, Harper and Row, 1972, et dans une forme légèrement révisée dans H. Marcuse, *Negations*, p. 201-26.

20. M. Jay, *op. cit.*, p. 284.

21. Pour Marcuse, cette réputation se fondait presque exclusivement sur *L'Homme unidimensionnel* (*op. cit.*) étude très accessible si l'on considère son substrat philosophique complexe. Sans cet ouvrage, son influence se serait limitée à ses collègues et étudiants de l'université Brandeis, de l'université de Californie à La Jolla (à savoir les deux établissements principaux où il enseigna), ainsi qu'à ceux qui l'avaient entendu à l'occasion d'un de ses cycles de conférences. Dans le cas d'Adorno, il considérait l'engagement des étudiants protestataires ouest-allemands dans la praxis révolutionnaire comme non seulement inappropriée mais en plus comme une sorte de fausse conscience. Cf. note 60.

22. J. Habermas, «The Movement in Germany, A critical Analysis», dans *Toward a Rational Society*, Londres, Heinemann, 1971, p. 31-49.

Je voudrais maintenant m'intéresser brièvement à quelques questions qu'a permis de poser, je l'espère, la présentation des différences entre théories traditionnelle et critique quant au problème du statut de la recherche empirique. Adorno et Horkheimer durent mener des recherches empiriques qu'ils n'avaient pas choisies, ou au moins à participer à certains travaux empiriques. La conséquence fut non seulement de pousser Adorno en particulier à y imprimer sa marque mais aussi probablement à gêner l'acceptation de ces chercheurs dans la vie universitaire américaine, difficulté que ne connut pas Marcuse. Ce dernier était arrivé des années après la fin de la guerre, avec un passé exemplaire de service dans l'OSS, alors que le climat dans les universités américaines et dans la société en général était fort différent. Marcuse obtint très rapidement toutes les prérogatives d'un professeur d'une grande université américaine à cette époque et put mener des recherches importantes sur l'Union soviétique, Freud et la culture et la société américaine avec une relative liberté jusqu'au milieu des années 1960²³.

Très différents furent les parcours d'Adorno, Pollock et Horkheimer que le choix au départ de ne travailler que de manière temporaire avec les universités et les organismes de financement de la recherche rendit beaucoup plus vulnérable aux priorités liées à la guerre en raison de leur statut plus précaire d'intellectuels réfugiés. Comme je l'ai déjà dit, on s'attendait à ce qu'ils marquent de la reconnaissance pour leur libération en travaillant à tout ce qui pourrait lutter contre le fascisme et le nazisme, situation très inconfortable²⁴. J'ai déjà dit qu'ils n'avaient eu le choix ni des méthodes ni des sujets de recherche, et ils furent donc obligés de les subvertir pour pouvoir traiter leurs propres problématiques chaque fois que l'occasion s'en présentait. Mais surtout les États-Unis avaient connu, dans les années 1930, le développement d'un mouvement nazi puissant, jouissant en raison de son antisémitisme d'un soutien marqué dans le Sud entre autres. On ne s'étonnera donc pas de ce que les organisations juives, en particulier celles responsables de l'arrivée des intellectuels juifs, aient souhaité financer des recherches sur les causes de l'antisémitisme et ses rapports au racisme, à l'autoritarisme et au totalitarisme.

23. H. Marcuse, *Soviet Marxism, a Critical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1958 (*Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963); H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press, 1955 (*Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963); *L'Homme unidimensionnel*, *op. cit.*

24. H. Pachter «On Being an Exile», dans R. Boyers, *op. cit.*, p. 12-41, replace le cas de Horkheimer, Adorno et Marcuse dans une perspective plus large. On remarquera cependant que Horkheimer, Pollock et Adorno, n'étaient pas stricto sensu des exilés puisqu'ils avaient l'intention de revenir en Allemagne dès que possible après la fin de la guerre.

En même temps, ces travaux étaient en grande partie parasités par les recherches sur les médias de masse et la radio qui occupèrent l'essentiel des efforts d'Adorno entre son arrivée en 1938 et son départ pour Los Angeles avec Horkheimer en 1941²⁵. Bien qu'il y ait eu là aussi des raisons de critiquer les problèmes de la recherche empirique comme le montrent bien les mémoires d'Adorno (« Les expériences scientifiques d'un chercheur européen en Amérique ») que Lazarsfeld critiqua pour son ingratitude, au moins ces travaux offraient-ils la possibilité de proposer des conclusions qui n'étaient pas incompatibles avec la Théorie critique²⁶. Mais les membres de l'Institut de Francfort étaient surtout très mal à l'aise à l'idée de participer à des recherches directement axées sur l'antisémitisme. Ceci peut paraître étrange sinon incroyable mais Adorno, Horkheimer, Pollock, Franz Neumann et Kirchheimer entre autres, bien que nés de parents juifs se considéraient comme totalement athées et pleinement intégrés dans la culture européenne. Ils ne souhaitaient pas être associés aux juifs pratiquants et autres réfugiés, et s'opposèrent à la conduite de travaux étroitement ciblés sur cette question d'actualité au profit de thématiques plus larges, même si la recherche empirique en restait la base²⁷.

L'autre problème était que ces recherches, bien qu'inspirées essentiellement par la politique du 3^e Reich, devaient être conduites aux États-Unis. Si cette question est si importante dans la réception, l'acceptation puis l'intégration de la Théorie critique dans la société américaine c'est précisément parce qu'ils ne purent faire autrement que de « découvrir » l'antisémitisme partout où ils regardait pour la simple raison qu'il s'y trouvait bien. Dans ces études étaient dénoncés jusqu'aux syndicats et syndicalistes, produisant ainsi une image involontairement distordue²⁸. De même, devant ces résultats, les responsables politiques qui avaient contribué autant sinon plus à l'immigration de ces chercheurs que les mouvements juifs et les organisations de réfugiés, et qui, de toute façon, étaient ceux qui avaient pris les décisions cruciales pour permettre cette immigration, ne furent pas heureux

des résultats. Sans nécessairement nier la validité des études, ils considéraient que les résultats constituaient une vérité bien moins dérangeante par rapport à leur propre société que par rapport à la société qui les avaient inspirés, et contre laquelle ils étaient engagés dans une lutte à mort.

En traitant ces questions d'une manière plus globale, il leur était possible non seulement de déplacer l'attention de travaux nécessairement critiquables (même si leur but n'était que de montrer que de telles choses pouvaient, selon Lewis, arriver aussi aux États-Unis) mais surtout de correspondre un peu mieux aux problématiques personnelles des membres de l'Institut²⁹. Les études plus générales sur la question du racisme dans la société américaine, bien que moins centrées sur l'antisémitisme et répondant à certains des critères intellectuels et personnels des chercheurs, donnèrent aussi lieu à des accusations d'ingratitude de la part des élites et des responsables politiques. Il n'est pas étonnant que la décision de passer de ces questions à des problèmes qui allaient plus tard être conceptualisés en termes de « personnalité autoritaire » intéressa vivement Adorno. La tendance empirique était encore en plein essor comme en témoigne non seulement le programme de recherche mais aussi la composition du groupe, en particulier trois des quatre auteurs/responsables de la publication³⁰. Les problèmes de cette approche par rapport à la question de la réception, bien que moins nombreux et moins profonds, n'en étaient pas moins présents, et le début de la guerre froide n'améliora pas les choses alors que les données de recherche étaient en train d'être compilées et codées.

On pourrait dire, avec une certaine ironie, que l'intérêt majeur de *La Personnalité autoritaire* en tant qu'œuvre se situe dans son inventaire, sophistiqué pour l'époque, de procédures et de méthodologies empiriques, à commencer par les techniques de mesure utilisées pour isoler et définir l'autoritarisme avec la théorie bien connue de l'« échelle F »³¹. Le problème vient du fait que l'autoritarisme n'est pas seulement compatible avec la démocratie représentative et l'État de droit, mais peut être parfois indispensable dans certains cas précis³².

25. M. Jay, *op. cit.*, chapitres 6 et 7.

26. T.W. Adorno, dans D. Fleming et B. Bailyn, *op. cit.* Voir aussi M. Jay, *op. cit.*, p. 240.

27. Voir sur ce point M. Jay, *op. cit.*, p. 31-37. De la première génération, seuls Paul Masling et August Wittfogel, qui furent des membres actifs durant une brève période, n'étaient pas juifs, tandis que le père d'Adorno était juif mais non sa mère. Jürgen Habermas, fondateur et leader de la seconde génération, vient d'une famille protestante piétiste. On remarquera cependant ce qu'écrivit Jay à la page 34 sur le fait qu'Habermas affirme « qu'il existe des ressemblances frappantes entre certaines tensions dans la tradition culturelle juive et dans celle de l'Idéalisme allemand qui trouvent leurs origines dans le piétisme protestant ».

28. Les études empiriques portant sur le microcosme étaient plus simples à réaliser (aux nuances près déjà évoquées et dont les théoriciens critiques étaient parfaitement conscients) mais constituaient un problème permanent lorsqu'elles portaient sur ces sujets ou des sujets connexes.

29. S. Lewis, *It Can't Happen Here*, New York, P. F. Collier, 1935.

30. Quelle que fût l'adaptabilité d'Adorno sur les questions de théorie sociale et de recherche en sciences sociales, il faut remarquer que sa réputation selon M. Jay (*op. cit.*, p. 224) de « classique des sciences sociales » est directement liée au fait que les deux autres auteurs/responsables de publication ne faisaient pas partie de l'Institut ni n'en partageaient la ligne intellectuelle.

31. M. Jay, *op. cit.*, p. 234-251. Il est sûr que l'instrument de recherche s'améliora constamment pendant la période de collecte des données. Il bénéficia aussi grandement de travaux empiriques précédents menés par Adorno en particulier, soit seul soit avec d'autres empiristes et des spécialistes de la théorie traditionnelle, sur l'antisémitisme, le racisme, les habitudes d'écoute de la radio, la musique populaire et la télévision. Pour une liste complète voir la bibliographie des écrits d'Adorno dans M. Jay, *ibid.*, p. 356-357.

32. E. Shils, « Authoritarianism, Right and Left », dans R. Christie et M. Jahoda (dir.), *Studies*

Si le problème des études sur le racisme était qu'elles concluaient un peu facilement que sa présence impliquait automatiquement la présence corollaire de discrimination chaque fois que l'occasion s'en présentait, la grande difficulté en posant la problématique de l'autoritarisme était l'impossibilité de trouver des critères analytiques³³. Sur la base de quelles valeurs un homme ou une femme donnés obtiennent-ils un résultat élevé sur l'échelle F? Il y a bien sûr une énorme différence entre un niveau élevé d'autoritarisme lié à des valeurs familiales ou religieuses traditionnelles et celui lié à la croyance en un «*Herrenvolk*» et un «*Untermenschen*».

Comme on l'a dit, les théoriciens critiques, et plus particulièrement Adorno, en refusant de mettre en avant ces critères analytiques en partie pour les raisons évoquées, ont affaibli l'impact de leurs théories principales et une fois de plus confondu le pays qui avait inspiré ces études avec celui où elles avaient été conduites. Sauf que cette fois, le contexte de la réception était la guerre froide et l'Union soviétique et non la seconde guerre mondiale et le 3^e Reich. À peu près à la même époque, les États-Unis connaissaient une vague d'hystérie anticommuniste dont les acteurs les plus marquants furent le sénateur Joseph McCarthy et la commission parlementaire sur les activités anti-américaines. Le climat intellectuel et universitaire était alors encore plus hostile aux contestataires que pendant la guerre, et conduisit à la dénonciation de certaines personnes par leurs collègues. À cette époque, un des membres de l'Institut, certes marginal, Karl August Wittfogel, dénonça certains de ses collègues à l'Université de Chicago et témoigna contre eux devant une commission parlementaire³⁴. Pendant ce temps, Herbert Marcuse, toujours dans le *mainstream* politique, travaillait à ce qui allait devenir son analyse capitale de l'Union soviétique où il allait pleinement anticiper les conséquences de la tendance américaine à associer affinités intellectuelles et culturelles avec le marxisme ou la pensée de Marx et un soutien à l'Union soviétique et au «communisme»³⁵.

in the Scope and Method of «*The Authoritarianism Personality*», Glencoe, Free Press, 1954; L. Bramson, *The Political Context of Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1961, p. 122.

33. Voir en particulier A. Leighton, *The Governing of Men*, Princeton, Princeton University Press, 1945, et les études menées par la suite sur les personnes interviewées pour l'étude d'origine. Pour une perspective théorique plus générale sur les difficultés inhérentes dans l'idée que des actes racistes découlent nécessairement de déclarations racistes des répondants.

34. M. Jay, *op. cit.*, p. 284-5.

35. H. Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, *op. cit.* Dans un précédent ouvrage théorique qui constitue toujours une étude novatrice (H. Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford, 1941 [*Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968]), Marcuse avait déjà démontré qu'il est faux d'associer la théorie sociale et politique de Hegel avec le nazisme comme le fera Popper quatre ans plus tard avec *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945, (*La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979). Marcuse y fait déjà remarquer, bien avant cette affirmation ridicule de Popper (qui lui vaudra pourtant

Je dois maintenant dire un mot de l'affirmation sans réel fondement de l'existence d'un lien nécessaire entre autoritarisme et totalitarisme. Cette affirmation était pour l'essentiel fondée sur les analyses de chercheurs britanniques datant de la guerre ou de l'immédiate après-guerre et doit être classée avec le livre, au ton presque hystérique, de Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*³⁶. L'ironie allait encore plus loin avec *The Authoritarian Personality* qui joue de la confusion entre des termes et des concepts tels qu'antisémitisme, racisme, autorité, autoritarisme et autorité alors même que ceux-ci étaient explicitement réfutés par l'un des auteurs. Je pense ici à l'analyse brillante, et presque unique en son genre, du totalitarisme nazi que fait Neumann dans *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*. L'auteur y démontre, entre autres, l'immense différence entre le totalitarisme et les dictatures «traditionnelles», tout en minimisant de manière convaincante la nécessité de critères analytiques pour la distinction du «bon» et du «mauvais» autoritarisme³⁷.

Neumann y démontre aussi comment l'État à parti unique élève le Parti au-dessus de l'État tout en contribuant à l'effondrement de toutes les formes d'autorité intermédiaires et traditionnelles, ce qui se trouva être aussi vrai de la Russie stalinienne que du 3^e Reich. Un des thèmes récurrents dans *Behemoth*, que Neumann oppose délibérément au *Léviathan* de Thomas Hobbes, est ce qu'il appelle l'absence de forme, l'amorphisme, ainsi que la tendance à s'appuyer sur une mise en œuvre de l'idéologie dominante, quelle qu'elle soit, par le Parti et la société plutôt que par l'État. À plus d'un titre, l'État y est supplanté par un contrôle par les mass médias associé à la terreur produite chez chacun par l'imprévisibilité du régime. Neumann démontre que l'essence du totalitarisme est une sorte de contrôle total qui n'a presque aucun rapport avec l'usage systématique des instruments de l'État. Celui-ci s'appuie en revanche sur l'absence de prévisibilité, sur un terrorisme domestique et professionnel d'individus «normaux» et sur une lutte pour le contrôle du pouvoir, des ressources et du statut social entre des groupes para-policiers, militaires et d'extermination³⁸.

d'être nommé à la London School of Economics) que les ouvrages de Hegel furent presque les premiers à être brûlés publiquement après l'accession d'Hitler au pouvoir en 1933. De ce point de vue, les nazis comprenaient bien mieux Hegel que Popper.

36. Je fais ici référence aux travaux de Alan Bullock et de Hugh Trevor-Roper en particulier.

37. New York, Oxford University Press, 1944.

38. Ceci permet de mieux comprendre l'affirmation de Adorno dans «*Society*», qui écrit que les sociétés industrielles avancées elles-mêmes sont «totalitaires» à bien des égards même si elles ne sont pas des dictatures dans le sens traditionnel du mot. Adorno cite en particulier le rôle de la socialisation et de la place très importante des mass médias dans ces sociétés. Marcuse avait dit la même chose plus tôt encore par rapport à l'affirmation selon laquelle le fascisme constituait le stade ultime du capitalisme. Cf. Notes 43 et 69.

En réalité, le totalitarisme nazi, tout comme le totalitarisme stalinien, formait à bien des égards une société imprévisible, rarement contrôlée, presque anarchique dans laquelle les peurs les plus profondes de tous étaient mobilisées pour les terroriser et les pousser dans des directions irrationnelles. Il n'y eut guère que dans les décisions autonomes de l'armée et, après la conférence de Wannsee lorsque les responsables du régime comprirent que la guerre était perdue, dans la terrifiante efficacité de la «solution finale» que la raison instrumentale s'appliqua, et même là ce fut en réalité à cause d'autres considérations³⁹. Même les grands capitalistes allemands qui avaient cru un temps pouvoir «utiliser» Hitler à leurs propres fins se retrouvèrent à court de ressources et devoir agir sous le manteau, mais durent accepter petit à petit une main-d'œuvre de prisonniers des camps de concentration alors même que la main-d'œuvre allemande ne manquait pas⁴⁰. La définition par Peter Cohen, dans le film du même nom, de toute cette période comme celle d'«une architecture de la catastrophe» est parfaitement compatible avec l'analyse de Neumann dans *Behemoth*. Elle souligne bien le fait que le nazisme a mis les technologies militaire, industrielle et de communication les plus modernes du monde au service de valeurs et de pratiques de guerre archaïques, incluant des rituels barbares d'immolation et d'annihilation tant sur le champ de bataille que dans les camps de concentration⁴¹.

Mais cela ne doit en aucun cas minimiser la responsabilité que porte le capitalisme allemand (entre autres) dans l'avènement d'Hitler et du 3^e Reich. La question ici est celle du choix par l'Institut, comme point central de sa théorie, de la «rationalité instrumentale», de la technologie et de la science dans son analyse et sa critique de toutes les «sociétés industrielles avancées»⁴². Bien que je ne crois pas du tout que ce point de vue ait été improductif ou sans valeur, il me paraît qu'il s'est agit d'une erreur non seulement pour l'acceptation mais aussi pour l'analyse. Il y a en effet une différence

39. Voir en particulier «The Wannsee Conference», film allemand réalisé en 1985 par Keinz Schirk, sorti aux États-Unis en 1987.

40. A. Speer, *Inside the Third Reich*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1970, ainsi que le correctif apporté par G. Sereny et A. Speer, *His Battle with Truth*, New York, Alfred Knopf, 1995.

41. «The Architectue of Doom», film produit en Suède par POJ Filmproduktion AB Filminstitutet, Sandrew Film and Theater AB et la première chaîne de télévision suédoise en 1991, réalisé par Peter Cohen.

42. M. Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Seabury Press, 1974 (*Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974); *The Critique of Instrumental Reason*, New York, Seabury Press, 1967; T.W. Adorno et M. Horkheimer, *The Dialectic of Enlightenment*, New York, Heder and Heder, 1972 (*La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1989); H. Marcuse, «Some Social Implications of Modern Technology», dans *Studies in Philosophy and Social Sciences*, Vol. IX, n° 3; H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, op. cit.; H. Marcuse, «Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber», op. cit.

substantielle entre l'usage d'une rationalité instrumentale dans la gestion d'un camp de concentration et comme base de l'organisation de l'effort de guerre dans une démocratie, d'ailleurs précipitée dans une guerre totale pour avoir trop longtemps attendu⁴³. Il en est de même avec le rôle trop déterminant donné à la technologie et à la science par rapport au mode de production capitaliste qui, chez tous les belligérants, se retrouva être le vrai vainqueur du plus grand conflit de l'histoire de l'humanité⁴⁴.

Le déplacement d'une analyse marxiste fondée sur le capitalisme vers une analyse fondée sur la rationalité instrumentale, la science et la technologie sembla constituer une base plus favorable pour l'acceptation des idées de l'Institut alors que celui-ci se trouvait aux États-Unis. Ceci ne devint pleinement clair qu'après la fin de la guerre lorsque le rôle croissant du «complexe militaro-industriel» commença à être perçu comme la clef de la victoire contre l'Union soviétique, idée qui, pour beaucoup d'Américains, a prouvé sa validité avec les événements de 1990-1991⁴⁵. Il faut une fois encore nous tourner vers Marcuse car il n'y a que chez lui que l'on trouve une préoccupation permanente pour cette question du déplacement du capitalisme vers la rationalité instrumentale et la science et la technologie⁴⁶. À la réflexion, je pense que sa critique du capitalisme était fondée sur le fait que celui-ci se trouvait de plus en plus sous le contrôle de la rationalité ins-

43. Selon Adorno et Marcuse, fascisme et nazisme ont préparé le terrain pour l'avènement du capital en ce sens que, dans toutes les sociétés industrielles avancées, démocratiques ou non, ils ont préparé les différents publics et la société toute entière au totalitarisme. Ceci s'est fait soit directement par la propagande soit indirectement par une réaction induite par les médias et les techniques réactives de mobilisation. Marcuse dans *L'Homme unidimensionnel* et dans *Le Marxisme soviétique*, fera remarquer combien il était important que l'Union soviétique offre aux États-Unis une raison pour continuer ces pratiques sous la forme de la «Guerre froide» après 1945. On comprend mieux au travers de ces observations l'attaque en apparence exagérée d'Adorno contre la «société» dans l'essai du même nom.

44. Les échanges continuèrent entre les différents protagonistes, soit directement soit ensuite par l'intermédiaire des pays neutres non seulement avant le déclenchement des hostilités (1933-1939) mais pendant la guerre elle-même (1939-1945). La Suisse et la Suède sont les deux exemples les plus évidents de pays neutres qui permirent ces transactions mais le Portugal et la Turquie (Istanbul) furent aussi importants. Pour la Suède, l'héroïsme discret de Eric Erickson, négociant et expert en produits pétroliers d'origine américaine, est à noter. Voir en particulier le film américain «The Counterfeit Traitor» réalisé par George Seaton en 1962 avec William Holden dans le rôle d'Erickson et Lilli Palmer dans celui de son contact allemand. Ce film est considéré comme un portrait très exact des événements et des personnages principaux.

45. Ce «complexe» avait été remarqué par le président Eisenhower dans son discours d'adieu en janvier 1961. Pour une formulation théorique plus ancienne voir C. W. Mills, *The Power elite*, New York, Oxford University Press, 1956 (*L'Élite du pouvoir*, Paris, Maspéro, 1969).

46. Sur ce point on comparera H. Marcuse, «The Social Implications of Modern Technology» et «Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber» à *L'Homme unidimensionnel*, op. cit. Ces deux dernières études furent publiées en 1964 ce qui montre que cette question préoccupait beaucoup Marcuse à l'époque.

trumentale plutôt que sur l'existence d'une nature oppressive consubstantielle à la rationalité instrumentale, à la science et à la technologie au-delà de cette subordination⁴⁷. D'ailleurs, Marcuse fondait ses espoirs en une vraie libération dans notre capacité à émanciper ces activités et ces institutions du carcan monopolistique et hégémonique du capital, précisément pour les mettre au service des vrais besoins de l'humanité⁴⁸.

J'ai indiqué que le passage d'Habermas de la Théorie critique de première génération à un «réformisme radical» et une «science sociale critique» avait offert un modèle pour la transformation de ce qui survivait des bases analytiques de l'Institut en post-modernisme/post-structuralisme et néo-conservatisme. Cette affirmation demande à être développée plus amplement. Tout d'abord les conditions qui conduisirent Habermas à se séparer des principes analytiques de la première génération avaient moins à voir avec les États-Unis qu'avec l'Europe et l'Allemagne. Car, comme on l'a dit, la décision d'Habermas de rompre avec Adorno, Horkheimer et Marcuse fut le résultat de son expérience directe des conséquences du mouvement de protestation étudiante en Allemagne et plus largement en Europe⁴⁹. Il pensait qu'il fallait trouver un nouveau compromis entre les soi-disant motivations révolutionnaires des étudiants allemands et le conservatisme des gouvernements finançant l'Université. Il appela ce compromis «radicalisme réformiste» et son bras universitaire la «science sociale critique» afin de séparer clairement sa proposition à la fois du radicalisme *stricto sensu* et de la Théorie critique de la première génération⁵⁰.

Bien qu'il ait plus tard insisté sur la notion de «compétence communicative» et essayé de développer les théories chomskiennes pour offrir les conditions d'un débat et d'un discours rationnels⁵¹, c'est ce changement théorique qui provoqua leur émergence. D'une position presque identique à celle d'Adorno en 1961⁵², il se trouvait maintenant, en réaction à cet évé-

nement particulier de l'histoire de l'université allemande de l'après-guerre, affirmer que celui-ci exigeait non seulement un changement de stratégie politique mais aussi de pratique universitaire. L'idée que l'une implique l'autre, bien qu'indiquant en apparence l'importance accrue de Popper et de Weber, montrait néanmoins combien il restait lié à la notion marxiste de lien nécessaire entre théorie et pratique⁵³. Car on pourrait aisément affirmer que ce parallèle n'était, dans ce cas précis, ni nécessaire ni heureux. Ainsi il devenait possible de défendre un réformisme radical en politique et de rester fidèle à une méthode analytique dans l'étude et la critique des sociétés industrielles avancées. C'est en effet précisément ce qu'Horkheimer, Adorno et d'autres théoriciens critiques avaient essayé de faire aux États-Unis, avec des résultats mitigés du point de vue de la réception mais surtout de l'acceptation et de l'intégration dans le *mainstream* intellectuel.

Le plus important est la manière dont ce changement dans la pensée d'Habermas, quelles qu'en fussent les raisons, eut un effet sur les théoriciens sociaux américains. Il ressuscita ce qui fut alors pris pour de la Théorie critique, malgré les différences avec la «dialectique négative» d'Adorno, en ce sens qu'il semblait maintenant que le réformisme radical, mais surtout la science sociale critique, démontrait que la première génération s'était trompée⁵⁴. En effet, ces derniers développements pouvaient passer pour une amélioration (progressive) à la fois du marxisme et de la dialectique négative pour ne prendre que les théories les plus discutées de la première génération⁵⁵. Mais ce point de vue ne prenait pas en compte les difficultés qu'avait dénoncées la première génération dans les États-Unis des années 1940, c'est-à-dire non seulement l'anti-intellectualisme en tant que tel⁵⁶, mais aussi l'hostilité à la réflexion théorique quand il s'agissait de société, de politique ou d'économie plutôt que de «nature»⁵⁷. La Théorie critique, paradoxalement sous les traits d'une science sociale habermassienne inspirée à la fois par Popper, Weber et les conditions historiques en Allemagne et en Europe, devint acceptable aux États-Unis – mais à quel prix ! – à partir du début

47. Cf. H. Marcuse, «The Obsolescence of Marxism», dans N. Lobkowicz (dir.), *Marx and the Western World*, Notre Dame, University Press, 1967; H. Marcuse, «The Responsibility of Science», dans L. Krieger et F. Stern (dir.), *The Responsibility of Power*, Garden City, New York, Doubleday, 1967.

48. H. Marcuse, *An Essay in Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969 (*Vers la libération*, Paris, Minuit, 1969); H. Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972 (*Contre révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973).

49. J. Habermas, «The Movement in Germany, A Critical Analysis», dans Habermas, *op. cit.*, p. 31-49.

50. *Ibid.*, p. 49.

51. Held, *op. cit.*, p. 247-407, offre une excellente analyse de ces développements jusqu'en 1980.

52. Cf. J. Habermas, «Analytical Theory of Science and Dialectics» et «A Positivistically Bisected Rationalism», tous deux dans T.W. Adorno, *The Positivist Dispute in German Sociology*, *op. cit.*, p. 131-162 et 198-225 respectivement. Pour un commentaire H.T. Wilson, «Critical Theory's Critique of Social Science, Episodes in a Changing problematic from Adorno to Habermas, I and II», dans *History of European Ideas*, Volume 7, n° 2, p. 127-147 et n° 3 p. 287-302.

53. Cf. H.T. Wilson, «Science, Critique and Criticism, the "Open Society" Revisited», dans J. O'Neill (dir.), *On Critical Theory*, New York, Seabury Press, 1976, p. 205-230.

54. Par exemple, J. Forester, «Critical Theory and Organizational Analysis», dans G. Morgan (dir.), *Beyond Method*, Beverly Hills, Sage Publications, 1983, p. 234-246; J. Forester, *Critical Theory, Public Policy and Planning Practice, Toward a Critical Pragmatism*, Albany, Suny Press, 1993.

55. L'idée que l'analyse des problèmes structurels dans toutes les sociétés industrielles avancées exigent à la fois la Théorie critique et une science sociale critique est étudiée dans H.T. Wilson, «Critical Theory's Critique of Social Science, I et II», *op. cit.*

56. R. Hofstadter, *op. cit.*

57. T.W. Adorno, «Scientific Experiences of a European Scholar in America», dans D. Fleming et B. Bailyn (dir.), *op. cit.*; Frankfurt Institute, *op. cit.*, chapitre 8; T.W. Adorno, «Sociology and Empirical Research», *op. cit.*, p. 68-86.

des années 1970 avant d'être éclipsée par le post-modernisme et le néo-conservatisme dix à quinze ans plus tard⁵⁸.

Rétrospectivement, il est possible de définir les contours de l'héritage de la Théorie critique en lui reconnaissant le mérite d'avoir essayé d'instiller dans la pensée politique et sociale américaine l'héritage intellectuel européen, en particulier allemand, à une époque où ces efforts étaient bien peu reconnus. Même ceux qui étaient conscients de la valeur et de la nécessité de cette contribution à la pensée en général, et américaine en particulier, n'avaient eu le pouvoir de contrôler ni l'attitude des responsables, qui tenaient largement entre leurs mains le sort des réfugiés durant la seconde guerre mondiale, ni le cours de l'histoire elle-même⁵⁹. Mais, fait peut-être plus important du point de vue des travaux empiriques de l'Institut dans les années 1940, ils n'avaient pas non plus pu contrôler les goûts et les opinions intellectuelles et culturelles; ils souffrirent donc d'un accueil mitigé et eurent peu d'impact à long terme au-delà des années 1960, et encore seulement grâce à Marcuse⁶⁰. Il y a une différence substantielle entre la réception initiale d'idées ou de mouvements dans la culture intellectuelle majoritaire d'un pays et son impact à long terme par intégration⁶¹. Après tout, Weber avait bien déclaré qu'il fallait s'attendre à ce que les théories sociales n'aient plus, au bout d'un certain temps, qu'un intérêt historique dans des sociétés vouées au «progrès» car c'était là le destin de la théorie dans les sciences naturelles elles-mêmes⁶².

Il est évident que dans le cas des États-Unis, les théoriciens critiques mirent à rude épreuve les capacités d'absorption des intellectuels même les plus européens ou européenocentristes. Si dans le cas de Marcuse il est possible de dire que sa disparition en 1979 marqua la fin du radicalisme étudiant, dont il était devenu le penseur officieux après la publication de *L'Homme unidimensionnel*, Adorno et Horkheimer connurent eux un sort bien différent pour les raisons évoquées plus haut. L'époque leur avait été beaucoup moins favorable qu'à Marcuse. Mais il faut remarquer à nouveau que les circonstances avaient été dès le départ beaucoup plus favorables à Marcuse lorsqu'il avait cherché un poste d'enseignant au début des années

1950 après son activité au sein de l'OSS pendant la guerre. Seul des trois, Marcuse souhaitait rester aux États-Unis plutôt que de rentrer en Allemagne ou en Europe, ce qui lui permit d'avoir une «vie intellectuelle» plus longue en tant que professeur puis que penseur officieux de la révolte étudiante⁶³. Quant à Horkheimer et Adorno, ils relancèrent l'Institut de Francfort à leur retour en Allemagne dans les années 1950. Peut-être peut-on même dire qu'ils préparèrent le terrain pour les révoltes étudiantes qui allaient simultanément attaquer certains des aspects les plus importants de leurs position théorique et conduisit Habermas à s'éloigner de la Théorie critique⁶⁴.

Pour conclure, je voudrais revenir brièvement à la brillante analyse de Neumann sur le totalitarisme, ainsi qu'à la théorie de Marcuse, encore moins bien comprise, que le fascisme constitue la forme la plus achevée du capitalisme⁶⁵. Cette théorie fut corroborée à l'époque (fin des années 1930) par quelqu'un aussi différent de Marcuse que James Burnham dans *The Managerial Revolution*, publié juste avant la conversion de son auteur du trotskisme au conservatisme américain⁶⁶. Il faut ici remarquer que Marcuse ne concevait pas de limiter sa théorie à la période où elle avait été conçue. D'ailleurs lorsqu'on la rapproche des observations de Neumann sur le totalitarisme nazi, elle nous offre un regard intéressant sur le processus actuel de mondialisation capitaliste. Neumann pensait que le totalitarisme, contrairement aux dictatures traditionnelles, était informe et amorphe et utilisait aussi peu que possible les instruments institutionnels de l'appareil d'État au profit d'un terrorisme social exercé par chaque individu et les mass médias comme outils de contrôle⁶⁷. En réalité, les seuls instruments d'État traditionnels qui survécurent et même se développèrent avant et pendant la guerre, ont été ceux au service du capital et de ses intérêts⁶⁸.

63. Voir en particulier, K.D. Goodwin, «Whose Side is He On?», *Atlantic Monthly*, July-August, 1971.

64. «Aspects of Sociology» est un texte issu d'une série d'émissions radiophoniques en français diffusées sur la radio de Hesse en 1953-1954 dans le cadre de l'Université radiophonique internationale de la Radiodiffusion française. Le 13 juillet 1949, Horkheimer avait déjà été encouragé à revenir en Allemagne et à l'université de Francfort en particulier, et avec lui Adorno et l'Institut avec ses fonds et sa bibliothèque. Il s'agit là du résultat d'une politique clairement affirmée par la ville de Francfort et les responsables de l'université qui souhaitaient «redonner à la ville une partie de son importance intellectuelle d'avant la période nazie.» Voir M. Jay, *op. cit.*, p. 281-299.

65. F. Neumann, *op. cit.*; H. Marcuse, «Social Implications of Modern Technology», *op. cit.*; H. Marcuse, «The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State», dans *Negations*, *op. cit.*, p. 3-42; H. Marcuse, *Technology, War and Fascism*, Collected Papers of Herbert Marcuse, London, Routledge, Volume I, 1998.

66. J. Burnham, *The Managerial Revolution*, Bloomington, Indiana University Press, 1960 (*L'Ère des organisateurs*, Paris, Calmann Lévy, 1947), publié pour la première fois en 1940.

67. F. Neumann, *op. cit.*

68. A. Speer, *op. cit.*; Frederick Pollock, le penseur de l'École de Frankfurt le moins reconnu à sa juste valeur, a publié au moins quatre études intéressantes sur cette question.

58. Cf. J. Habermas, *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians Debate*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1989.

59. Held, *op. cit.*, p. 398-400.

60. Ceci fut inauguré par *L'Homme unidimensionnel* (*op. cit.*) puis par *Vers la libération* (*op. cit.*) et *Contre révolution et révolte* (*op. cit.*), ainsi que par une renaissance de l'intérêt pour ses premières œuvres, en particulier ses articles dans *Studies in Philosophy and Social Science* (*op. cit.*) et le livre *Raison et révolution* (*op. cit.*).

61. H.G. Barnett, *op. cit.*; Mills, *op. cit.*; C. Kadushin, *The American Intellectual Elite*, New York, Random House, 1973.

62. M. Weber, *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribners and Sons, 1952 (*L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964).

Ceci ressemble beaucoup aux processus de réduction d'effectifs, de privatisation et de sous-traitance des services publics et sociaux que les néo-conservateurs contemporains encouragent aujourd'hui en agissant sur les gouvernements démocratiques afin de contrôler le processus de mondialisation⁶⁹. Les gouvernements nationaux sont en effet en train de devenir des structures de moins en moins soudées sous les effets de l'incessante adoption de valeurs sociales et publiques dont le capital prétend avoir besoin pour effectuer une transition vers un niveau d'intégration en principe plus élevé. En tant que notion «générique» donc, le fascisme ainsi compris pourrait bien être le stade ultime du capitalisme, au-delà des différentes formes d'impérialisme. Il se pourrait que nous soyons sur le point de connaître un fascisme mondial produit par le capitalisme, forme dans laquelle les fonctions représentatives des institutions non élues, tels que les services publics et sociaux en particulier, soient en train de disparaître et cela ni par hasard ni par inadvertance⁷⁰.

NEW YORK-LOS ANGELES: LES THÉORICIENS CRITIQUES AUX ÉTATS-UNIS

Sonia DAYAN-HERZBRUN

Le chercheur à qui vient la curiosité de consulter les fichiers de la bibliothèque de l'université de Columbia, à New York a la surprise d'y constater l'absence de toute trace des travaux conduits, dans cette institution, par Max Horkheimer en collaboration avec Theodor Adorno qui avait, quant à lui, choisi de s'établir à Los Angeles. On peut penser que, choisissant de réinstaller leur groupe à Francfort, Horkheimer et Adorno avaient décidé de mettre fin à leur exil et de ramener en Allemagne leurs textes et leurs archives. Et c'est bien dans la bibliothèque de l'université de Francfort que celles-ci se trouvent. Cependant un examen attentif des dates incite à davantage de prudence interprétative.

En 1950, l'année même où l'Institut pour la recherche sociale, que les étudiants surnommeront le «Café Max», se réinstalle à Francfort sur le Main, après une séance solennelle de réouverture, est publiée aux États-Unis la plus célèbre des «*Studies in Prejudice*» – l'étude sur la personnalité autoritaire –, *The Authoritarian Personality*, qui, jusqu'à aujourd'hui, n'a encore jamais été traduite en français. Les cinq volumes que constitue cette série destinée à éclairer les diverses facettes de ce phénomène appelé «préjugé» devaient être suivis d'autres travaux. On sait qu'ils ont été rédigés par une pléiade d'auteurs, sous la direction de Max Horkheimer dans une collaboration constante avec Adorno qui a, quant à lui, dirigé personnellement la somme de près de mille pages sur la personnalité autoritaire. La publication de la série sera arrêtée, mais les liens intellectuels avec les États-Unis où ont choisi de demeurer

69. Cf. G. Teeple, *Globalization and the Decline of Social Reform*, Toronto, Garamond Press, 1995; B. Deacon, *Global Social Policy, International Organizations and the Future of Welfare*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1998; J. Midgley, *Social Welfare in Global Context*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1997; «Welfare States in Transition. National Adaptations» dans G. Esping-Andersen (dir.), *Global Economics*, Thousand Oaks California, Sage Publications, 1996; J. Shields et B.M. Evans, *Shrinking the State. Globalization and Public Administration «Reform»*, Halifax, Fernwood Publishing Co., 1998.

70. H.T. Wilson, *Capitalism After Postmodernism, Neo-Conservatism, Legitimacy and the Theory of Public Capital et Bureaucratic Representation, Civil Servants and the Future of Capitalist Democracies*, Leiden, Brill, 2001.

un certain nombre de membres de l'École, aux rangs desquels Herbert Marcuse et Leo Löwenthal, ne seront pas entièrement rompus. Horkheimer continuera à participer à un certain nombre de publications collectives dans lesquelles il reprendra la thématique de l'autoritarisme et de la famille, qui, développée dès les années 1930¹, est une des lignes de force de *La Personnalité autoritaire*. Mais c'est, comme Adorno, avec la conviction de ne pas être entendu, et surtout, de ne pas être en mesure de communiquer leur pensée dans sa richesse et sa complexité. Dans une lettre que Horkheimer adresse à Adorno en avril 1948, depuis le paquebot *Queen Mary* qui l'emmène en Europe, il lui exprime sa crainte de voir l'American Jewish Committee saborder leurs projets. C'est cet organisme qui, jusqu'alors a financé leurs recherches sur l'antisémitisme et les préjugés. Mais celles-ci, dans leurs hypothèses et leurs résultats, ont largement débordé les limites qui leur étaient imposées. Elles ont mis l'accent sur le danger fasciste qui menace les États-Unis.

Or ce danger se concrétise. Le maccarthysme va bientôt faire ses premières victimes. On dénonce l'infiltration des communistes dans les institutions universitaires. Horkheimer et Adorno ont refusé de prêter allégeance devant la commission MacCarthy. Karl Wittfogel, l'auteur du *Despotisme Oriental*, qui s'était éloigné de l'École depuis 1947, n'hésita pas, quant à lui, à témoigner devant une commission judiciaire du Sénat, ni même à mettre en cause l'Institut pour la recherche sociale. Trente ans après on écrivait encore sur la naïveté des libéraux de Columbia qui avaient accueilli dans leur sein ces serpents venimeux qu'étaient les « marxistes de Francfort »². On commence ainsi à comprendre que les États-Unis n'ont été qu'un refuge bien inconfortable, et le retour en Allemagne une étape de plus dans ce que Martin Jay nomme un « exil permanent »³ pour Horkheimer, Adorno, et d'autres qui ont partagé le même destin.

L'exil et l'arrivée aux États-Unis

C'est à l'automne 1930 que Max Horkheimer avait pris la direction de l'Institut de Francfort ouvert en 1924. Mais, à peine Hitler était-il venu au pouvoir que la police y opérait une perquisition, puis le fermait, en mars 1933. Une lettre de la Gestapo berlinoise du 14 juillet de la même année mettait fin à ses activités. Les termes en étaient les suivants :

Sur la base des paragraphes 1 et 3 de la loi du 26 mai 1933 concernant la confiscation des biens communistes, l'Institut pour la Recherche Sociale de

Francfort sur le Main est mis sous séquestre, et confisqué au bénéfice de l'État de Prusse, car le susnommé Institut a encouragé des entreprises hostiles à l'État⁴.

Horkheimer avait été révoqué de l'université dès avril 1933, et il avait déjà pris la route de l'exil, comme la plupart des membres de l'Institut. Celui-ci eut d'abord pour centre administratif Genève, alors que ses membres se dispersaient à travers l'Europe, en particulier à Londres et à Paris, où la Librairie Félix Alcan reprit dès 1933 la publication de la *Zeitschrift* (les cahiers) de l'Institut. Les mécènes du groupe avaient eu la prudence de transférer dès 1931 les fonds de l'Institut aux Pays-Bas. L'activité pouvait donc se poursuivre. Elle ne le pouvait cependant pas en Europe où le milieu universitaire était majoritairement hostile et la situation politique menaçante. Un premier contact avec les États-Unis fut pris par Julian Gomperz qui y était né, et qui partit tâter le terrain dès 1933. Ce même Julian Gomperz autour duquel se focalisèrent les accusations d'infiltration communiste par la commission MacCarthy, parce qu'il avait fait, dans sa jeunesse, un court passage par le parti communiste avant de devenir agent de change et très ouvertement anticommuniste dans les années quarante. L'Institut était en rapport avec un certain nombre d'universitaires américains travaillant tous à l'université de Columbia⁵. À la suite du premier voyage que Max Horkheimer effectua aux États-Unis en mai 1934, l'un de ces universitaires, Robert M. MacIver, directeur du département de sociologie, écrit au président de l'université Nicholas Murray Butler pour lui demander d'accueillir l'Institut à Columbia.

Monsieur le Président,

Je viens d'apprendre qu'un groupe d'universitaires, précédemment établis à Francfort sur le Main, ont l'intention de s'établir dans notre pays. Leur revue *Zeitschrift für Sozialforschung* est reconnue et estimée dans le domaine des sciences sociales. Ils ont la chance de disposer de fonds à l'extérieur de l'Allemagne, la chance, compte tenu du fait qu'ils ne peuvent plus continuer leurs travaux à Francfort. Ils sont désireux de recevoir la reconnaissance d'une université américaine. Je crois savoir qu'ils ont reçu des propositions de l'Université de Chicago et de celle de Princeton, mais ils seraient beaucoup plus favorables à l'établissement de liens avec Columbia.

Il n'est certainement pas possible à cette époque de l'année de mettre au point un contrat d'association, car bien des points doivent encore être examinés avant de franchir l'étape définitive. Mais je suggère que dès à présent, et avant d'établir des relations plus étroites, nous propositions à ce groupe d'universitaires de les héberger à Columbia⁶.

1. Le texte collectif *Des Studien über Autorität und Familie* qui comprend une importante introduction ainsi qu'un long texte de Horkheimer paraît en 1936.

2. Cf. L.S. Feuer, « The Frankfurt Marxists and the Columbia Liberals », dans *Survey*, été 1980, vol. 25, n° 3.

3. M. Jay, « The Permanent Exile of Theodor Adorno », *Midstream* XV, décembre 1969.

4. Cité par R. Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule*, Hanser Verlag, Munich, 1986, p. 148.

5. M. Jay, *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977, p. 56 et suiv.

6. L.S. Feuer, *op. cit.*, p. 157.

Nicholas M. Butler accepte de céder des locaux, à condition que l'aménagement, les frais d'entretien, le chauffage, etc. soient à la charge de l'Institut. Outre MacIver, l'intervention de Robert Lynd, auteur des fameuses monographies sur *The Middletown* (1929) et *The Middletown in transition* (1936) avait pesé dans la décision de Nicholas M. Butler. C'est Lynd qui avait, en réalité, établi les contacts entre le cercle de Francfort et Columbia. En 1949 il sera au nombre de ceux qui signeront une pétition pour demander la réouverture de l'Institut à Francfort. Les affinités intellectuelles entre Lynd et les membres de l'Institut étaient évidentes. On a pu souligner son influence sur les *Studien über Autorität und Familie*⁷. Il vaudrait mieux, d'ailleurs, parler de convergence plutôt que d'influence. Lynd faisait, en effet, partie des sociologues qui, aux États-Unis, étaient soucieux de lier la recherche empirique avec la théorie et avec une approche politique critique. La deuxième enquête qu'il effectue en 1935, avec son équipe, à Muncie, cette ville de l'Indiana qu'il nomme «*Middletown*», la ville moyenne, lui fait craindre l'explosion aux États-Unis de ce qu'il désigne comme un mode de contrôle coercitif et qui, en Europe, prend, écrit-il, le nom de fascisme. On reconnaît ici la problématique de l'autoritarisme présente dès les premiers travaux de l'École de Francfort, en particulier dans les recherches empiriques menées par Erich Fromm et Hilde Weiss en 1929 sur la classe ouvrière allemande⁸. L'étude de la genèse, des formes, des manifestations de l'autoritarisme, et des interconnexions entre les différentes sphères de la réalité sociale et les différents niveaux de la psyché, aura été l'un des thèmes fédérateurs des recherches de l'Institut. Telle est aussi la préoccupation de Robert Lynd. Cela implique pour lui de se définir comme intellectuel et comme praticien des sciences sociales. Dans un article de 1938 et intitulé «*Nous les intellectuels*»⁹, il distingue les ambitieux qui s'accommode du système, et s'offrent le luxe d'être libéraux (au sens américain, hérité de Thomas Paine, bien sûr) aussi longtemps que c'est sans risque, et cette espèce bizarre d'individus qui ne recherchent ni argent ni pouvoir, mais ont une conception des changements sociaux et œuvrent dans cette direction. Du point de vue épistémologique, la position exprimée par Lynd, telle qu'il l'exprime dans *Knowledge for what* (1943), est celle d'un refus du positivisme inconscient de ses implications inconscientes. Horkheimer se référera explicitement à la réflexion épistémologique de Lynd concernant le danger de recuei

de données hors d'une visée de la totalité. Robert Lynd souligne aussi que l'un des problèmes centraux que la théorie sociologique doit résoudre est celui de la conciliation entre Marx et Freud, indûment opposés dans une approche superficielle. On est très près ici des thèses que reprendra Adorno à l'occasion de la célèbre discussion publique de 1961 avec Karl Popper et où il reprend l'exposé des bases théoriques de ses recherches menées aux États-Unis¹⁰.

Les contacts avec les sciences humaines américaines ne se limitent pas à Lynd. Parmi les noms de ceux qui collaborent à la *Zeitschrift* des années 1930, on peut relever ceux des anthropologues culturalistes Ruth Benedict et Margaret Mead, du politologue Lasswell, ou celui du célèbre psychologue Gordon Allport. Là encore, les échanges seront fructueux. La Théorie critique pose «*l'examen de la société comme totalité*», ce qui implique une démarche non seulement interdisciplinaire, mais même supradisciplinaire. Le séjour américain durant lequel Horkheimer et Adorno vont devenir familiers de l'évolution la plus récente des sciences humaines américaines, rend possible la collaboration et la mise en réseau des différentes approches américaines. Inversement, exilés allemands et chercheurs originaires des États-Unis vont partager la même approche critique qui articule théorie, travail scientifique, et politique. On en trouve un exemple dans l'introduction rédigée par Ernst Simmel, qui fut président de la société allemande de psychanalyse avant de remplir les mêmes fonctions en Californie, pour un ouvrage collectif intitulé *Antisemitism: a social disease*, dans lequel figure une étude de Horkheimer sur «*Sociology and Empirical Social Research*», ainsi qu'un article d'Adorno sur la propagande antisémite. Ernst Simmel rappelle que Roosevelt qui venait alors de mourir, et avait eu tellement de difficultés à obtenir l'entrée en guerre des États-Unis où le fort courant non-interventionniste était sous-tendue de sympathies pro-nazies

était conscient du besoin impérieux d'une compréhension scientifique des motivations et des objectifs des conduites humaines. Il reconnaissait qu'une victoire militaire sur les forces fascistes n'éradiquait pas l'idéologie fasciste. Les scientifiques avaient pour tâche de transformer la victoire partielle en victoire totale. Dans un message qui ne fut rendu public qu'après son décès, Roosevelt en appelait à la «*science des relations humaines*» pour donner aux gens «*la possibilité de vivre ensemble et de travailler ensemble en paix*».¹¹

Un commanditaire: l'American Jewish Committee

Une fois l'accord avec Columbia passé, l'Institut ne tarda pas à s'y reconstituer. Fromm enseignait depuis 1932 à l'Institut de psychanalyse de Chi-

10. T.W. Adorno et K. Popper, *De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1979.

11. G. Simmel, *Antisemitism. A Social Disease*, New York, 1946, page XXIII.

7. M. Jay, *L'Imagination dialectique*, op. cit. p. 151

8. S. Dayan-Herzbrun, «*L'École de Francfort, la question des femmes et le nazisme*», dans L. Kandel (dir.), *Féminismes et Nazisme*, Paris, 1997.

9. «*We intellectuals*» a été publié dans *Science and Society: a Marxian Quarterly*, ce qui valu à Lynd l'accusation d'être un compagnon de route des communistes, alors même qu'il écrivait ailleurs que l'on ne pouvait, en tant que scientifique, travailler à l'intérieur d'un parti politique, quelque soit ce parti.

cago. Marcuse arriva en juillet 1934, suivi de Lowenthal, de Pollock et de Wittfogel. Lazarsfeld avait trouvé du travail dans une université américaine grâce à Robert Lynd. Adorno, après une première visite en 1937, attendit l'année suivante pour une installation plus durable. D'autres ne vinrent jamais, et, comme Walter Benjamin, moururent en Europe. Le groupe n'a cessé dès lors de se décomposer et de se recomposer autour de ses deux représentants. La domiciliation à Columbia donnait une assise institutionnelle à l'École. Mais ses membres se dispersèrent à travers les États-Unis. Un certain nombre d'entre eux, dont Franz Neumann, partirent pour Washington. Adorno choisit, en 1941, d'aller habiter près de Los Angeles, avec pour voisins les célèbres « Allemands de Californie » : Thomas Mann, Schönberg, Bertold Brecht, etc. Horkheimer alla l'y rejoindre, persuadé que la douceur du climat l'aiderait à surmonter les troubles cardiaques dont il souffrait. La revue continua pendant un certain temps encore à être publiée à Paris. L'université de Columbia fut très peu investie en tant que telle. Dans le rapport sur les quinze années d'activité aux États-Unis de l'Institut que Max Horkheimer rédige à l'intention du président Butler, en 1945, il l'admet implicitement. Il écrit en effet :

Quand, universitaires en exil, nous vîmes dans ce pays aux heures les plus noires de notre existence, vous nous avez offert, à mes collègues et à moi-même, l'hospitalité de l'Université de Columbia. Les conditions auxquelles nous pûmes jouir de cette hospitalité étaient généreuses, et elles le sont demeurées. D'un côté, nous pouvions disposer des ressources abondantes de l'Université pour notre travail, et de l'autre, l'indépendance de notre groupe académique demeurait intacte, de sorte que notre travail pouvait se développer librement dans une nouvelle atmosphère intellectuelle¹².

Seuls Franz Neumann y enseigna, ainsi que Paul Lazarsfeld, mais on sait que ce dernier prit très vite des distances avec l'Institut. On signale aussi, parmi les initiatives de l'Institut au sein de l'université de Columbia, des séries de conférences ainsi qu'un séminaire sur l'autoritarisme. Ce dernier point est important, et indique bien que c'est la question de l'autoritarisme qui fédéra les recherches collectives menées par les exilés de l'École de Francfort durant leur séjour aux États-Unis. On a souvent, en France, attribué aux nécessités alimentaires la part prise par Horkheimer et surtout Adorno aux recherches empiriques menées aux États-Unis. Cela tient à une connaissance parcellaire des thèses et des travaux des théoriciens critiques. La théorie est critique aussi en ce qu'elle récuse la scission entre l'empirique et le théorique, ce qui apparaît dans les recherches menées dès la fin des années 1920. Les fonds légués par la famille Herman Weil permettaient à l'Institut

de conduire des travaux essentiellement théoriques, mais qui ne demandent qu'un faible investissement financier. Horkheimer et Adorno vont trouver aux États-Unis de quoi confronter théorie et recherches empiriques menées sur une vaste échelle. Ce qui décide Adorno à rejoindre ses collègues et amis aux États-Unis, est la proposition que lui fait Paul Lazarsfeld de travailler à la direction du département musical du Bureau de recherche radiophonique de Princeton. Adorno avait déjà écrit sur le jazz, et avait entrepris une série d'essais sur la musique. Le contrat de Princeton lui donnera l'occasion de rédiger un certain nombre de textes critiques sur la musique populaire diffusée par les radios américaines ; il s'achèvera en 1941 dans une semi-brouille avec Lazarsfeld. En Californie, Adorno partagera son temps entre l'élaboration de textes théoriques multiples, et la supervision des recherches de terrain, auxquelles, d'ailleurs, il ne dédaigne pas de participer, et qui aboutiront à *La Personnalité autoritaire*. Cette œuvre est l'aboutissement d'un projet porté par l'Institut depuis les années de fondation.

La question de l'autoritarisme traverse, en effet, toute l'histoire de l'École de Francfort. Mais elle a été modulée de diverses manières. Ce n'est qu'à la fin des années 1930 qu'elle prend la forme d'une interrogation sur l'antisémitisme. Le séjour aux États-Unis renforce cette interrogation, quand les exilés y découvrent la prégnance de ce « préjugé » et des stéréotypes qui l'accompagnent. Ce qui les intéresse pourtant, c'est ce qu'ils appellent antisémitisme politique, ou totalitaire, c'est-à-dire l'antisémitisme comme expression et symptôme de la potentialité fasciste, comme élément d'un « ticket » d'ensemble. C'est la raison pour laquelle, partie de l'autoritarisme, leur démarche rencontre la question de l'antisémitisme, pour aboutir à celle des potentialités fascistes et antidémocratiques. Son objet n'est pas de réfléchir *a posteriori* sur les causes et les manifestations de l'antisémitisme européen, mais de déceler ce qui, dans toute société, y compris la société américaine, peut conduire au fascisme et au totalitarisme. Ce regard critique porté, d'une manière qui est loin cependant d'être exclusive, sur les États-Unis, a provoqué de plus en plus d'irritation, au fur et à mesure que l'on se dirigeait vers ce qui allait devenir la situation de la guerre froide.

Un premier projet de recherche sur l'antisémitisme est élaboré entre 1939 et 1941. Exposé dans le neuvième volume des *Studies in Philosophy and Social Science*, puisque tel est le nom que l'Institut donne à sa publication collective lorsqu'elle paraît enfin aux États-Unis, il est précédé de préalables épistémologiques qui l'incluent directement dans la théorie critique. Il s'agit de combattre l'antisémitisme, phénomène moderne, non par la propagande mais par « une démonstration de type scientifique » qui doit mettre à jour l'antisémitisme, non dans ses expressions les plus manifestes, mais comme courant sous-jacent à la vie sociale. Le projet est très vaste. Il part de l'exa-

12. Cité par Lewis S. Feuer, *op. cit.* p. 175.

men des théories récentes sur l'antisémitisme (section I), pour passer par l'étude de l'antisémitisme dans les mouvements de masse, en commençant par la première croisade et la croisade contre les Albigeois (section II); il aborde ensuite les rapports entre l'antisémitisme et l'humanisme moderne (section III), puis propose une typologie des antisémites contemporains (section IV), suivie par l'étude de la situation sociale des Juifs (section V), puis par celle de l'antisémitisme nazi (section VI), et s'achève sur une proposition d'expérimentation (section VII) fondée sur des tests projectifs, et qui doit permettre de mettre à l'épreuve la typologie de la section IV. Ce projet sera pourtant réalisé partiellement, à travers des travaux multiples : dans *La Dialectique des Lumières* que Theodor Adorno et Max Horkheimer écrivent ensemble durant les années 1940 (section III), dans les textes de Franz Neumann (section VI), dans divers articles et contributions à des ouvrages collectifs, dans l'enquête non publiée sur l'antisémitisme dans la classe ouvrière américaine¹³, et surtout dans les *Studies in Prejudice*.

Ces deux derniers groupes de travaux ont pu être menés grâce au soutien financier de l'American Jewish Committee. Un premier memorandum est soumis à cette institution quelques jours après l'entrée en guerre des États-Unis. Une lettre de Franz Neumann à Horkheimer de décembre 1941 nous apprend qu'il a beaucoup travaillé tant à l'élaborer qu'à chercher des bailleurs de fond pour le mener à bien. Il s'est d'abord tourné vers la Fondation Carnegie, mais celle-ci se consacre désormais aux efforts de guerre, et, comme d'autres, a fait passer au second plan la question de l'antisémitisme. Or, écrit encore Neumann :

Il n'y a pas de doute qu'après la guerre l'antisémitisme deviendra plus puissant encore qu'avant, car il se fondera dans un mouvement clairement fasciste [...]. L'antisémitisme grandira, et les Juifs se réveilleront et constateront que les déclarations patriotiques les plus passionnées n'auront aucun effet. Par conséquent, nous devons utiliser le peu d'argent que nous pouvons obtenir pour faire avancer notre projet sur l'antisémitisme, et pour travailler dessus aussi vite que possible, de façon à démontrer en quelques mois, notre aptitude à prendre l'ensemble de ce problème à bras le corps¹⁴.

Il faut donc s'adresser à une organisation juive, la seule capable de comprendre l'urgence et l'importance du problème, puisque « l'on ne peut attendre du monde non-juif qu'il prête à cette question l'attention nécessaire » (Préface du premier memorandum). Il existe une section de la recherche à l'American Jewish Committee. Sa direction vient d'être renouvelée. À contrecœur,

13. Il s'agit d'*Antisemitism Among American Labor. Report on a Research Project conducted by the Institute of Social Research* (Columbia University, 1944-1945), dont les quatre volumes dactylographiés sont déposés aux archives Horkheimer de l'université de Francfort.

14. Dans R. Wiggershaus, *op. cit.*, p. 393-394.

Max Horkheimer quitte son refuge californien et les travaux théoriques auxquels il s'y livre avec Adorno, pour venir, durant l'été 1942, entamer les négociations avec David Rosenblum qui appartient, comme Lynd, comme auparavant Veblen, et comme plus tard Riesman ou Charles W. Mills, au courant critique de la sociologie américaine, et qui n'a donc guère d'enthousiasme pour l'expérimentation psychosociologique, ni même pour une technologie lourde de recueil de données. Des versions successives du projet, des notes méthodologiques permettant de l'affiner, sans mettre en danger l'expression du point de vue théorique des auteurs, permettent à l'Institut d'emporter finalement le morceau. En mars 1943, Pollock adresse à Horkheimer le télégramme suivant :

Obtenu accord complet sur le projet. Rosenblum semble enthousiaste. Croit que le projet donnera lieu à une coopération importante, et à un financement bien supérieur.

Ainsi lancé, le projet sera pris en charge par plusieurs grandes équipes réparties sur la côte Est et sur la côte Ouest des États-Unis. L'université de Berkeley avait accueilli des psychologues et des psychanalystes proches de l'Institut, et qui avaient fui l'Autriche, l'Allemagne, comme Marie Jahoda, l'ex-épouse de Paul Lazarsfeld. Son département de psychologie à orientation très psychanalytique, va être largement associé aux recherches, dans la personne de Nevitt Sanford, qui, entre temps, quitte Berkeley pour Stanford, une autre université californienne. Cette orientation vers une psychosociologie d'inspiration psychanalytique établit des ponts d'un point à l'autre du continent, puisque Daniel Levinson, un autre des coauteurs de *La Personnalité autoritaire*, enseigne à Yale. Les échanges d'idées et de méthodes entre les intellectuels des pays germanophones exilés aux États-Unis et les universitaires américains permettent de comprendre la place croissante que va prendre l'approche psychanalytique dans les travaux de l'Institut, et l'utilisation de concepts et de techniques élaborés par les sciences humaines américaines : tests projectifs, échelles d'attitude, types de personnalité.

En mai 1944, une conférence organisée par l'AJC, à partir de la problématique de la recherche sur l'antisémitisme, se tient à New York. Son objectif est de mettre en relation les résultats obtenus par l'Institut, avec

le savoir et l'expérience des chercheurs américains en sciences sociales qui font autorité dans le domaine des problèmes des groupes minoritaires, ou de la situation des Juifs, ou d'autres domaines voisins.¹⁵

La moitié des vingt-cinq participants, au nombre desquels Gordon W. Allport, directeur du département de psychologie à l'université de Harvard et

15. Rapport de John Slawson, vice-président de l'AJC, du 11 septembre 1944.

Mark A. May, directeur de l'Institut des Relations Humaines à l'université de Yale, ne sont pas juifs. La synthèse des débats et les recommandations faites pour la suite des recherches, montrent bien que les théories et les hypothèses de l'Institut ne sont pas prises en compte. Ce qui prédomine, c'est une conception assez fonctionnaliste de l'antisémitisme, qui proviendrait « d'une frustration profondément ancrée, et du besoin d'agression, et se manifesterait par des tendances agressives contre le Juif bouc émissaire »¹⁶. Les recommandations des scientifiques portent sur la nécessité de prendre en compte « l'intégration des Juifs dans la structure sociale de la communauté ». La seule remarque allant dans le sens de l'Institut est celle qui suggère d'établir un lien entre l'antisémitisme et d'autres comportements et préjugés.

On pressent dès lors que les relations entre l'Institut et l'AJC ne vont pas s'améliorer. La recherche sur les ouvriers, à laquelle participent des syndicalistes, peut être considérée comme une pré-enquête. Elle se déroule entre juin et novembre 1944 dans différents centres industriels de la côte Est et de la côte Ouest, et met en évidence l'existence et la nature des préjugés chez les ouvriers américains, qui vont être d'autant plus sensibles à la propagande fascisante qui n'a cessé de se développer. Elle ne sera jamais publiée, pour des raisons qui n'ont pas entièrement été élucidées, et qui tiennent autant au caractère politiquement scandaleux – incorrect dirait-on aujourd'hui – des résultats obtenus, qu'à la lourdeur de l'exposition ; mais aucun rapport de recherche ne brille par la concision ni par l'élégance du style. Les éléments relevés lors de cette recherche seront seulement résumés par Pollock, dans une conférence de 1945 sur *Prejudice and the Social Classes*. Ce qui trouve pointé ici, c'est l'antisémitisme dit « de gauche » qui développe des stéréotypes très particuliers autour du rapport des Juifs à l'argent, mais, à la différence de l'antisémitisme de droite qui s'affirmera au moment du maccarthysme, ne fait jamais reproche aux Juifs d'être des radicaux et des communistes.

Dès l'achèvement de la recherche sur les ouvriers, l'Institut propose, au début de l'année 1945, de poursuivre son programme de recherche, sous l'égide d'un comité scientifique qui comprend, outre les principaux membres de l'Institut des personnalités scientifiques aussi diverses que Margaret Mead, Paul Lazarsfeld, Robert Merton et Rudolph Loewenstein. La victoire alliée donne l'occasion à l'Institut d'organiser un cycle de conférences à Columbia consacrées aux *Séquelles du national-socialisme, Sur les aspects culturels de l'effondrement du national-socialisme*, mais ne fait pas obstacle à l'achèvement des *Studies*, supervisé, depuis 1946, par Samuel Flowerman, un psychologue qui avait collaboré avec Marie Jahoda, puis était devenu après Roseblum, directeur du département de la recherche scientifique de l'AJC.

16. *Ibid.*

Horkheimer qui prépare son retour en Europe demande à Adorno de veiller à l'achèvement de leur projet, et effectivement les cinq volumes paraîtront. Mais quel sera leur destin ?

La postérité américaine des *Studies in Prejudice*

Adorno n'a fait que des concessions mineures à la pression politique anti-marxiste qui allait atteindre son apogée peu après la publication de *La Personnalité autoritaire*. On peut s'amuser à noter qu'il ne cite jamais Marx, et qu'il attribue tranquillement à Durkheim la conception marxienne de l'idéologie. Certains ont cru voir dans la substitution de la notion de démocratie à celle de révolution qui apparaît dans les *Studies*, soit une évolution politique vers des positions beaucoup moins radicales que celles des années 1930, soit une tentative pour dissimuler des convictions marxistes toujours actives. Les deux interprétations sont fausses. La lecture critique de Marx que les théoriciens de Francfort avaient partagé avec l'ultra-gauche allemande, et en particulier avec Karl Korsch, leur connaissance des textes de Marx, leur hostilité croissante vis-à-vis de la Russie soviétique, leur permettaient de ne pas opposer démocratie et révolution¹⁷. Cependant, c'est une interprétation à contresens qui allait être faite de cette œuvre, en particulier aux États-Unis, où paradoxalement, en même temps qu'elle devenait un classique de la psychologie sociale, elle perdait l'essentiel de sa force critique. Adorno le rappelle en 1962, quand il écrit : « Il est certain qu'il ne faut pas expliquer le fascisme par la psychologie sociale, ainsi qu'on l'a fait quand on a mécompris l'étude sur l'*Authoritarian Personality*. »¹⁸

Si un certain nombre d'articles de psychosociologues américains portent, avant 1945, sur l'évaluation des attitudes fascistes, après cette date ils s'intéressent aux rapports entre l'autoritarisme et le comportement politique souvent réduit aux attitudes électorales. Harold Lasswell met en relation des types d'hommes politiques avec des traits de personnalité ou de caractère envisagés sous un aspect psychopathologique¹⁹. Morris Janowitz, qui a pourtant collaboré à *La Personnalité autoritaire*, écrit en 1953 que « la recherche sur les comportements politiques n'a pas besoin des neuf dimensions introduites par le groupe de Berkeley (*sic*) dans le concept d'autoritarisme ». Les deux dimensions de la « soumission autoritaire » et du « pouvoir et de la rigidité » suffisent, selon lui, à la recherche²⁰. Quant à Seymour Lipset, il reprend le concept d'au-

17. C'est une lecture analogue de la notion de démocratie que l'on trouve dans le livre de M. Abensour, *La Démocratie contre l'État*, Paris, PUF, 1977.

18. Dans T.W. Adorno et K. Popper, *op. cit.*, p. 103.

19. H.D. Lasswell, *Psychopathology and Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1930.

20. M. Janowitz et D. Marvick, « Authoritarianism and Political Behavior », dans *Public Opinion Quarterly*, été 1953.

toritarisme, mais c'est pour montrer que le succès du parti communiste parmi les gens à bas statut dans les pays les plus pauvres, doit être relié au caractère autoritaire²¹. Dans les pays économiquement développés où les groupes à bas statut sont « intégrés », la démocratie n'est pas en péril.

On pourrait citer bien d'autres travaux encore. Outre le fait qu'ils ont abandonné la question des potentialités fascistes, et qu'ils prennent comme adversaires les « extrémistes », ils réduisent le contenu de l'ouvrage à son titre, et écartent l'idée essentielle qu'y développait Adorno, et qui est que la liberté est d'abord menacée par l'incapacité à se défendre, l'indifférence, le laisser faire²². Les héritiers américains des Allemands de Columbia et de Los Angeles n'ont pas été ces psychosociologues réductionnistes, ni même tous ceux qui ont lu, dans la mise en rapport par Horkheimer de l'autorité et de la famille un appel à un renforcement de cette dernière, alors qu'il s'agissait, pour Horkheimer, adepte comme d'autres, et il faut bien le dire, à tort, de la thèse du matriarcat primitif, de réhabiliter un lien familial centré sur l'affectivité et la tendresse. Si l'on exclut les membres de l'École de Francfort qui, comme Marcuse ou Lowenthal ont choisi de demeurer aux États-Unis, parmi les Américains, seuls quelques sociologues marginaux et critiques, mis à l'écart par la « suprême théorie » de Parsons, tels Riesman, Charles W. Mills, ou Kornhauser, ont continué dans la direction tracée par l'Institut, en développant, à leur manière, la thématique de la société de masse, de cette foule dans laquelle on se trouve si solitaire. On pourrait croire qu'entre les exilés de Francfort et les universitaires américains ne s'était produite qu'une brève, mais cependant intense, rencontre. Le temps a permis de rétablir les ponts. C'est bien plus tard, en effet, avec le mouvement contre la guerre du Vietnam, l'apparition d'un courant d'intellectuels critiques, dont le représentant le plus important aujourd'hui est l'américano-palestinien Edward Saïd, professeur à Columbia – témoin d'un autre exil politique –, que le lien avec le courant de Francfort a été rétabli. N'est-ce pas le moment de reprendre la lecture de cette œuvre, comme un ensemble cohérent, où tous les niveaux s'articulent, le politique, la musique, la littérature et la philosophie se répondent, et où l'empirique n'exclut pas la théorie, l'un et l'autre s'enrichissant mutuellement ?

21. S.M. Lipset, « Democracy and Working Class Authoritarianism », dans *American Sociological Review*, août 1957.

22. Cf. S. Dayan-Herzbrun, « Figures de la soumission », dans E. Enriquez, *Le Goût de l'altérité*, Paris, Desclées de Brouwer, 1999.

CONCLUSION

Alain BLANC et Jean-Marie VINCENT

Dans l'un de ses premiers textes, *Crépuscules (Dämmerung)*, écrit sous forme de fragments constituant un ensemble cohérent, Horkheimer évoque une soirée entre amis passée dans un bon restaurant : malencontreusement, la serveuse renverse sur son tablier blanc une partie de l'excellent vin rouge accompagnant le repas. Avec des gestes précis et vifs, elle essaiera, mais en vain, d'effacer l'indélébile trace de sa faute. Malgré son évidente bonne volonté, elle est en exil, isolée d'un monde organisé dans la séparation.

Si dans leurs vies ballottées par l'histoire, les membres de l'École de Francfort ont eux aussi connu l'exil, jusqu'à en mourir comme Walter Benjamin, on peut se demander si le contenu de leurs travaux n'a pas eu le même destin, une sorte d'occultation comme en témoignent les positions de relative extériorité vis-à-vis des académies (les universités américaines par exemple) et des savoirs dominants (concernant par exemple, d'une part l'antisémitisme et l'impossible conciliation des points de vue avec les fondations juives américaines et d'autre part la conception de l'utilité des matériaux empiriques dans l'élaboration de savoirs scientifiques). En conséquence, de deux choses l'une : ou bien, l'École de Francfort s'est trompée sur l'essentiel et il était normal qu'elle en subisse les conséquences ; ou bien, elle approchait de trop près un contenu propre à toute vie sociale que cette dernière pour son propre équilibre et perpétuation ne pouvait accepter. Dans les deux cas, elle ne pouvait pas être entendue ou alors très partiellement prenant alors le risque d'une dénaturaison de son propre contenu.

S'il n'est pas conforme à l'esprit de l'École de Francfort d'hypostasier un quelconque savoir vrai et définitif qu'elle seule saurait produire, une sorte

d'authenticité indiscutable, il semble que l'accueil qui lui a été fait dans différents pays et par différents auteurs la situe dans une position de gardien d'un temple qu'il ne faut pas fréquenter. À se demander et pour le dire d'un mot, si la culture affirmative ne s'est pas substituée à sa volonté préservatrice et à sa recherche du négatif déterminé. Jürgen Habermas a succédé à Theodor Adorno, puisqu'il faut bien vivre dans nos sociétés mondialisées et prétendument démocratiques.

Si, bien entendu, nos auteurs ont été lus, compris, commentés et critiqués, il semble que le contenu même de leurs travaux les éloigne des croyances et des situations contemporaines.

Trois exemples. Quand deux pays européens, l'Espagne franquiste et la Pologne communiste, sortent, respectivement, d'un conservatisme autoritaire et d'une langue de bois, ses intellectuels, à l'heure de l'ouverture et de la reconstruction mondialisées, certes reconnaissent Francfort, mais surtout dans la version Habermas. Quand par ailleurs, les mouvements sociaux novateurs des décennies 1960 et 1970 choisissent leur maître à penser, c'est vers le Marcuse à la double pensée critique et affirmative (l'éloge des droits civiques) qu'ils se tournent et non vers Adorno. Quand enfin, Michel Foucault, le pourfendeur des dispositifs répressifs, se saisit des thèmes de Francfort, c'est plus pour faire l'éloge de possibles arrangements à produire ici et maintenant que pour se situer sur le registre de la critique.

Il faut s'y faire et cela a un coût : Francfort nous place et nous laisse sur le bord du chemin, peut être plus libres mais en exil, en déshérence vis-à-vis de nos semblables et de nos pairs. Parce qu'insatisfaisant, le monde est à reconstruire. Qui en veut et qui le peut et pour quelles bonnes raisons, non instrumentales bien sûr ?

BIBLIOGRAPHIE

Sociologie d'Adorno

Jean-Marie Vincent

- ADORNO T.W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/Main, 1984.
 BACKHAUS H.-G., *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen ökonomiekritik*, Freiburg, 1997.
 CHRISTIE R. et JAHODA M. (dir.), *Studies in the scope and method of The authoritarian personality*, Glencoe, Free Press, 1954.
 HABER S., *Habermas et la sociologie*, Paris, PUF, 1998.
 HALBWACHS M., *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel, 1994.
 LAHIRE B., *L'Homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.
 SIMMEL G.L., *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1907.
 TARDE G., *Les Lois sociales. Esquisse d'une sociologie*, Paris, Institut Synthélabo, 1999.
 VANDENBERGHE F., *Une Histoire critique de la sociologie allemande*, Paris, La Découverte, 1997.

Subjectivité et négativité : Adorno et Lyotard

Pierre V. Zima

- ADORNO T.W., *Noten zur Literatur I*, Francfort, Suhrkamp, 1958.
 — *Negative Dialektik*, Francfort, Suhrkamp, 1966.
 — *Philosophische Frühschriften*, Francfort, Suhrkamp, 1973.
 — *Théorie esthétique*, Paris, Klincksieck, 1989.
 BAUDRILLARD J., *L'Échange symbolique et la mort*, Paris, Gallimard, 1976.
 BEST S. et KELLNER D., *Postmodern Theory. Critical Interrogations*, « Adorno's Proto-Postmodern Theory », Londres, Macmillan, 1991.
 BÖHME G., « Lyotards Lektüre des Erhabenen », *Kant-Studien* n° 2, 1998.
 BÜRGER C. et BÜRGER P. (dir.), *Postmoderne: Alltag, Allegorie und Avantgarde*, Francfort, Suhrkamp, 1987.
 BÜRGER, P., « Eine Ästhetik des Erhabenen », dans C. Bürger, « Moderne als Postmoderne. Jean-François Lyotard », dans C. Bürger et P. Bürger (dir.), *op. cit.*
 FOUCAULT M., « La torture c'est la raison », *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
 — « Structuralisme et poststructuralisme », *Dits et écrits*, *op. cit.*
 GOLDMANN L., « La mort d'Adorno », *La Quinzaine littéraire*, 1^{er}-15 septembre 1969.
 — *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.

- LASH S., *Sociology of Postmodernism*, Londres-New York, Routledge, 1990.
 LYOTARD J.-F., *L'Inhumain, Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988.
 — *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.
 — *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée, 1993.
 MALLARMÉ S., «Crise de vers», *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1945.
 ROSENKRANZ K., *Asthetik des Haflichen*, Leipzig, Reclam, 1990.
 VALÉRY P., «Le Beau est négatif», *Œuvres I*, Paris, Gallimard, 1957.
 WELLERME A., «Adorno, die Moderne und das Erhabene», dans W. Welsch, C. Pries (dir.), *Asthetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-Francois Lyotard*, Weinheim, VCH, 1991.
 ZIMA P.V., *Moderne/Postmoderne*, Tübingen, Francke, 1997.

Foucault et l'École de Francfort

Henri Leroux

- FOUCAULT M., *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, 1994.
 HABERMAS J., *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard, 1981-1987.
 HORKHEIMER M., *Verwaltete Welt? Ein Gespräch*, Zürich, Die Arche, 1970.

À l'ombre de Prométhée

L'homme moderne mis en perspective
 par Max Horkheimer et Jürgen Habermas
 Ewa Bogalska Martin

- ADORNO T.W. et HORKHEIMER M., *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
 ARENDT H., *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
 — *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1983.
 CANETTI É., *Masse et puissance*, Paris, Gallimard, 1966.
 CASSIRE E., *Le Mythe de l'État*, Paris, Gallimard, 1993.
 HABERMAS J., *Métacritique de Hegel par Marx*, 1960.
 — *Morale et Communication, Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Flammarion, 1986.
 — *Trois perspectives : les hégéliens de gauche, les hégéliens de droite et Nietzsche*, 1976.
 — *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1976.
 — «L'idée d'une théorie de la connaissance comme théorie de la société», dans *Connaissance et intérêt*, op. cit.
 — *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
 — «La raison communicationnelle : une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet», dans *Le Discours philosophique de la modernité*, op. cit.
 — «La complicité entre mythe et lumières : Horkheimer et Adorno», *ibid.*
 — «Le contenu normatif de la modernité», *ibid.*
 — *Après Marx*, Paris, Hachette, 1997.
 — *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998.
 HORKHEIMER M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1974.

- *Spoleczna funkcja filozofii* (Fonction sociale de la philosophie), Warszawa, éd. PIW, 1987.
 — «Le concept d'*Aufklärung*», dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, op. cit.
 — «Juliette, ou raison et morale», dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *La Dialectique de la raison*, *ibid.*
 NIETZSCHE F., *Ecce homo*, Paris, 10/18, 1997.

La psychanalyse saisie par l'École de Francfort

Généalogie d'une réception

Paul-Laurent Assoun

- ADORNO T.W., *Dialectique négative : Les vacances de la dialectique*, Paris, Payot, 1992.
 ASSOUN P.-L., *Introduction à l'épistémologie freudienne*, Paris, Payot, 1981.
 — *L'Entendement freudien, Logos et Anankè*, Paris, Gallimard, 1984.
 — *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987.
 — «Freud et la Hollande», postface à H. Stroecken, *En analyse avec Freud*, Paris, Payot, 1987.
 — *Le Freudisme*, Paris, PUF, 1990.
 — «Métopsychologie et théorie de la communication. Freud versus Habermas», dans *Communication & cognition*, vol. 25, n° 1, 1992.
 — *Freud et les sciences sociale, Psychanalyse et théorie de la culture*, Paris, Armand Colin, 1993.
 — *Introduction à la métapsychologie freudienne*, Paris, PUF, 1993.
 — *Freud et Wittgenstein*, Paris, PUF, 1995.
 — *Psychanalyse*, Paris, PUF, 1997.
 — *Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1999.
 FREUD S., *Psychanalyse et Théorie de la libido*, 1923.
 HABERMAS J., *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1979.
 — *Logique des sciences sociales*, Paris, PUF, 1987.
 — *Le Discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988.
 HORKHEIMER M., *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, Gallimard, 1978.
 MARCUSE H., *Éros et civilisation*, Paris, éditions de Minuit, 1991.
 MITSCHERLICH A., *Vers la société sans pères*, Paris, Gallimard, 1979.
 STROEKEN H., *En analyse avec Freud*, Paris, Payot, 1987.

Subjectivité et intersubjectivité

De la dimension esthétique à une sociologie des œuvres

Florent Gaudez

- ADORNO T.W., «Thesen zur Kunstsoziologie», *Ohne Leitbild, Parva Aesthetica*, Suhrkamp, 1967.
 — *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, 1984.
 ALTHUSSER L., «Soutenance d'Amiens», dans *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976.
 ASSOUN P.-L., *L'École de Francfort*, Paris, PUF, 1987.
 BASTIDE R., *Art et société*, Paris, Payot, 1977.

- BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C. et PASSERON J.-C., *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton/Bordas, 1968.
- BOURDIEU P., *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980.
- «Da capo. L'illusion et l'illusio», dans *Les Règles de l'art, Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.
- «L'objectivation du sujet objectivant», *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.
- CORTÁZAR J., «L'entrée en religion de Théodor W. Adorno», dans *Le Tour du jour en quatre-vingts mondes*, Paris, Gallimard, 1980.
- COURTÈS J. et GREIMAS A.J., *Sémiotique*, Paris, Hachette, 1979, tome 1.
- DE COSTER M., *Sociologie de la liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1996.
- ECO U., *L'Œuvre ouverte*, Paris, Seuil, 1965.
- *Lector in fabula*, Paris, Grasset, 1985.
- DURKHEIM É., *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1981.
- DUVIGNAUD J., *Sociologie de l'art*, Paris, PUF, 1967.
- FRANCASTEL P., *Études de sociologie de l'art*, Paris, Denoël, 1970.
- GAUDEZ F., *Pour une socio-anthropologie du Texte littéraire*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- GOLDMANN L., *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, 1964.
- HEGEL G., «Vorlesungen über die Aesthetik», dans *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Fromman, 1927.
- JIMENEZ M., *Qu'est-ce que l'esthétique ?*, Paris, Gallimard, 1997.
- KANT E., *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1986.
- LATOUR B., «Les trois petits dinosaures», *Alliages* n° 7-8, printemps-été 1991.
- LEENHARDT J., «Une sociologie des œuvres d'art est-elle nécessaire et possible?», dans R. Moulin (dir.), *Sociologie de l'art*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- MARCUSE H., *L'Homme unidimensionnel, Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, Minuit, 1968.
- *Vers la libération, Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Denoël-Gonthier, 1970.
- *La Dimension esthétique, Pour une critique de l'esthétique marxiste*, Paris, Seuil, 1979.
- MARX K., *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales, 1957.
- RICŒUR P., «Monde du texte et monde du lecteur», dans *Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, *Temps et récit*, tome 3.
- SANDER H.D., *Marxistische Ideologie und allgemeine Kunsttheorie*, Tübingen, Mohr, 1970.
- SIMMEL G., *La Tragédie de la culture*, «Pont et porte», Paris, Rivages, 1988.
- THOMAS L.V., *Civilisation et divagations*, Paris, Payot, 1979.
- VANDENBERGHE F., *Une Histoire critique de la sociologie allemande, Aliénation et réification* Paris, La Découverte/MAUSS, 1998, tome 2.
- VINCENT J.-M., *La Théorie critique de l'École de Francfort*, Paris, Galilée, 1976.
- WALZER M., *La Critique sociale au 20^e siècle, Solitude et solidarité*, Paris, Métailié, 1995.

- WIGGERSHAUS R., *L'École de Francfort, Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993.
- WIND E., *Art et anarchie*, Paris, Gallimard, 1988.
- WITTFOGEL K.A., *Die Linkskurve*, Berlin, 1970.
- ZIMA P.V., *L'École de Francfort, Dialectique de la particularité*, Paris, Éditions Universitaires, 1974.

Grande société et Grand refus:

Herbert Marcuse et les décennies 1960 et 1970*

Alain Blanc

- AMBACHER M., *Marcuse et la civilisation américaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- CHIRPAZ F., «Aliénation et utopie», *Esprit*, janvier 1969, p. 74-88.
- CLAIR A., «Une philosophie de la nature», *Esprit*, janvier 1969, p. 51-73.
- COHEN J.-A., *Marcuse*, Éditions universitaires, 1974.
- COLLETTI L., *De Rousseau à Lénine*, Gordon et Breach, 1972.
- *Le Déclin du marxisme*, Paris, PUF, 1984.
- GOLDMANN L., *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.
- HABERMAS J., *Profils philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.
- MACINTYRE A., *Marcuse*, Paris, Seghers, 1970.
- MARCUSE H., «De l'ontologie à la technologie: les tendances de la société industrielle», *Arguments*, n° 18, 1960, p. 54-59.
- *Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963.
- «Sommes-nous déjà des hommes?», *Partisans*, n° 28, 1966, p. 21-29.
- *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale, Le sens commun*, Paris, Minuit, 1968.
- *Éros et civilisation, Contribution à Freud*, Paris, Minuit, 1963.
- *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.
- «Réexamen du concept de révolution», *Diogène*, n° 64, Paris, Gallimard, 1968, p. 21-32.
- *La Fin de l'utopie, Delachaux/Niestlé*, Paris, Seuil, 1968.
- *Vers la libération, Au-delà de l'homme unidimensionnel*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969.
- *Philosophies et révolution: trois études*, Paris, Denoël-Gonthier, 1969.
- , MOORE BARRINGTON JR et WOLF ROBERT PAUL, *Critique de la tolérance pure*, John Didier, 1969.
- *Culture et société*, Paris, Minuit, 1970.

* Certains des derniers ouvrages de l'auteur rassemblent des contributions parues tout au long de sa vie. Tous les textes de l'auteur n'ont pas été traduits en français.

Pour une bibliographie complète portant sur Marcuse, nous renvoyons à celle proposée par Gérard Raulet à la fin de son ouvrage intitulé «Herbert Marcuse, Philosophie de l'émancipation» cité en référence ci-dessus. Elle comprend d'une part l'ensemble des textes (livres, contributions à des ouvrages collectifs, articles et conférences) de l'auteur, écrits en allemand, anglais et français et d'autre part un grand nombre d'analyses parues dans chacune de ses trois langues. (DdA.)

- *Pour une théorie critique de la société, Contre la force répressive*, Paris, Gonthier-Denoël, 1971.
- «La lutte pour une extension du monde de la beauté, de la non-violence, du calme est une lutte politique», *Le Nouvel Observateur*, n° 397, 19-25 juin 1972.
- *L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Minuit, 1972.
- *Contre révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973.
- *Actuels*, Paris, Galilée, 1976.
- «Protosocialisme et capitalisme avancé», *Les Temps modernes*, mai 1979, p. 1705-1730.
- *La Dimension esthétique, Pour une critique de l'esthétique marxiste*, Paris, Seuil, 1979.
- «Un nouvel ordre», *Le Monde*, juillet 1976, repris dans *Manière de voir*, n° 56, Mars-avril, 2001.
- «État et individu sous le national-socialisme», *Le Monde diplomatique*, octobre 2000.
- MASSET P., *La Pensée de Herbert Marcuse*, Privat, 1969.
- NICOLAS A., *Marcuse, Philosophes de tous les temps*, Paris, Seghers, 1970.
- PALMIER J.-M., *Sur Marcuse*, Paris, 10-18, UGE, 1968.
- RAULET G., *Herbert Marcuse, Philosophie de l'émancipation*, Paris, PUF, 1992.
- WIGGERSHAUSS R., *L'École de Francfort, Histoire, développement, signification*, Paris, PUF, 1993.

L'École de Francfort en Italie (1954-1999)

Giovanni Battista Clemente

- ADORNO T.W. et HORKHEIMER M., *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947.
- *Dialettica dell'illuminismo*, Turin, Einaudi, 1966, introduction et traduction italiennes de R. Solmi.
- ADORNO T.W., *Minima Moralia, Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt, Suhrkamp, 1951.
- *Minima Moralia, Meditazioni della vita offesa*, Torino, Einaudi, 1954, introduction et traduction italiennes de R. Solmi.
- *Minima Moralia*, Turin, Einaudi, 1979, introduction de L. Ceppa.
- *Dialettica negativa*, Turin, Einaudi, 1970, traduction italienne de C.A. Donolo.
- AGAZZI E., «Linee fondamentali della teoria critica in Italia», dans M. Calloni e A. Ferraro (ed.), *L'Impegno della ragione. Per Emilio Agazzi*, Milan, Unicopli, 1994.
- AMODIO L., «Recensione ai Minima Moralia», dans *Ragionamenti*, 1, 1955.
- APEL K.O., «Das Problem des offen strategischen Sprachgebrauchs in transzendentalpragmatischer Sicht. Ein Zweiter Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken», dans H. Burckhart (dir.), *Diskurs über Sprache*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Milan, Guerrini e Associati, 1997, introduction de V. Marzocchi.
- «Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung, in Habermas Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter

- Versuch mit Habermas gegen Habermas zu denken», dans K.O. Apel, *Auseinandersetzung. In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998.
- BENJAMIN W., *Angelus Novus*, Turin, Einaudi, 1962, introduction et traduction italiennes de R. Solmi.
- *L'Opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Turin, Einaudi, 1966, traduction italienne de E. Filipini.
- CAIANO C., «La terza fase della Scuola di Francoforte», dans *Rivista di filosofia*, 3, 1997.
- CASES C., «Il "caso Adorno"», dans *Notiziario Einaudi*, 12, 1954.
- *Il testimone secondario. Saggi e interventi sulla cultura del Novecento*, Turin, Einaudi, 1985.
- COLLETTI L., «Recensione a Dialettica dell'illuminismo», dans *Problemi del socialismo*, 15, 1967.
- *Il marxismo e Hegel*, Bari, Laterza, 1969.
- DE FEO N., «Ragione e rivoluzione nel pensiero dialettico», dans *aut aut*, 99, 1967.
- DELLA VOLPE G., «Critica di un paradosso tardo-romantico», dans *Critica dell'ideologia contemporanea*, Rome, Editori Riuniti, 1967.
- DONOLO C.A., «L'istituto per la ricerca sociale di Francoforte sul Meno», dans *Quaderni di Sociologia*, 2, 1964.
- DRUDI D., «Appunti su Th. Adorno e la critica italiana», dans *Il Verri*, 4, 1976.
- FERRAROTTI F., «La sociologia di Horkheimer e Adorno», dans *De Homine*, 19-20, 1966.
- FERRARA A., «A critique of Habermas's Consensus Theory of Truth», dans *Philosophy and Social Criticism*, 1, 1987.
- *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Rome, Armando, 1989.
- «Universalism: Procedural, Contextualist and Prudential», dans D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism, Contemporary Debates in Ethics*, Boston, MIT press, 1990.
- «A Critique of Habermas's Diskursethik», dans T. Maranhao (ed.), *The interpretation of Dialogue*, Chicago, University of Chicago Press, 1990.
- *Intendersi a Babele. Autenticità, Phronesis e progetto della modernità*, Messine, Rubbetino, 1994.
- «Che cosa significa "non avere altra legge se non la propria regola individuale"», dans *Fenomenologia e società*, 1, 1995.
- «Left Rawlsianism and Social Philosophy: A Response to "Philosophy in Germany"», dans *Radical Philosophy*, 91, 1998.
- *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, Londres/N-Y, Routledge, 1998.
- *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Milan, Feltrinelli, 1999.
- *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy*, Londres, Sage, 1999.
- FRASCONI L., «Il marxismo della teoria critica», dans *Utopia*, 10, 1972.
- GALEAZZI G., *La Scuola di Francoforte*, Rome, Città nuova, 1975.

- GALLI C., «Alcune interpretazioni italiane della scuola di Francoforte», dans *Il Mulino*, 1973.
- GARGANI A.G. (ed.), *Crisi della ragione. Nuovi modelli nel rapporto tra sapere e attività humane*, Einaudi, 1979.
- Introduction à T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialettica dell'illuminismo*, Turin, Einaudi, 1997.
- GENINAZZI L., *Horkheimer & C. Gli intellettuali disorganici: le origini della Scuola di Francoforte*, Milan, Jaca Book, 1977.
- GENOVESE R., *Dell'ideologia inconsapevole. Studio attra-verso Schopenhauer, Nietzsche, Adorno*, Naples, Liguori, 1979.
- *Modi di attribuzione*, Naples, Liguori, 1989.
- «Soggetto e mito. Per una rilettura della Dialettica dell'Illuminismo», *aut-aut*, 243-244, 1991.
- *Figure del paradosso*, Naples, Liguori, 1992.
- *La tribù occidentale. Per una nuova teoria critica*, Turin, Boringhieri, 1995.
- HABERMAS J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt, 1981.
- «Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung», dans K. H. Bohrer (dir.), *Mythos und Moderne*, Suhrkamp, 1983.
- *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologne, Il mulino, 1986, vol. I, traduction italienne de P. Rinaudo et introduction de G.E. Rusconi.
- HONNETH A., MCCARTHY T., OFFE C., WELLMER A. (dir.), *Zwischenbetrachtungen Im prozeß der Aufklärung. J. Habermas zum 60. Geburtstag*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- HONNETH A., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992.
- *Desintegration, Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994.
- «Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie», dans A. Honneth, (ed.), *Pathologien des Sozialen, Die Aufgabe der Sozialphilosophie*, Frankfurt a. M., Fischer, 1994.
- «Patologie del sociale. Tradizione e attualità della filosofia sociale», dans *Iride*, 18, 1996, traduction italienne A. Borsari.
- «La dialettica dell'illuminismo nell'ottica dei dibattiti attuali sulla critica sociale», dans *Paradigmi*, 48, 1998.
- HORKHEIMER M., «Traditionelle und kritische Theorie», dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1937.
- *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Frankfurt, Fischer, 1968.
- «Teoria tradizionale e teoria critica», dans *Teoria critica*, Turin, Einaudi, 1974, traduction et introduction de G. Backhaus.
- MARRAMAO G., *Introduzione alla raccolta di scritti di F. Pollock, Teoria e prassi dell'economia di piano*, Bari, De Donato, 1973.
- MARCUSE H., *Eros e civiltà*, Turin, Einaudi, 1964, traduction italienne de L. Bassi et introduction de G.Jervis.
- *Ragione e rivoluzione*, Bologne, Il Mulino, 1966, traduction italienne de A. Izzo, introduction de A. Santucci.
- *L'uomo a una dimensione*, Turin, Einaudi, 1967, traduction italienne de L. Gallino et T. Giani Gallino.

- MARZOCCHI V., «Razionalità comunicativa e dialettica della razionalizzazione: a proposito dell'ultima opera di J. Habermas», dans *Fenomenologia e società*, 21, 1983.
- «Etica dell'autenticità o autentica complessità del discorso pratico?», *Fenomenologia e società*, 1, 1995.
- «Habermas: tradimento o trasformazione della Teoria critica?», dans *Almanacchi nuovi*, 1, 1996.
- «La ragion pratica comunicativa di J. Habermas: morale, eticità, diritto e democrazia», dans *La Cultura*, 2, 1996.
- *La democrazia discorsiva di J. Habermas. Studi su Fatti e norme*, Rome, Carocci, 1999.
- MORAVIA S., *Adorno e la teoria critica della società*, Florence, Sansoni, 1974.
- NEBULONI R., «Dialettica e storia» dans *T.W. Adorno*, Milan, Vita e pensiero, 1978.
- PANZIERI R., «Relazione sul neocapitalismo» (1961), dans *La ripresa del marxismo-leninismo in Italia*, ed. D. Lanzardo, Milan, Sapere Edizioni, 1972.
- PASQUALOTTO G., *Teoria come utopia. Studi sulla Scuola di Francoforte*, Verone, Bertani, 1974.
- PERLINI T., «Il critico dell'immediatezza», dans *Umana*, 5-6, 1955.
- *Che cosa ha veramente detto Marcuse*, Rome, Ubaldini, 1968.
- «Autocritica della ragione illuministica, Aspetti e momenti del pensiero negativo», dans *Ideologie*, 9-10, 1969.
- PETRUCCIANI S., *Ragione e dominio, L'autocritica della razionalità occidentale in Adorno e Horkheimer*, Roma, Salerno ed., 1984.
- *Etica dell'argomentazione, Ragione, scienza e prassi nel pensiero di K.O. Apel*, Gênes, Marietti, 1988.
- «L'argomentazione confutativa in prospettiva trascendentalpragmatica», *La Cultura*, 3, 1994.
- «Discorso morale, autenticità, universalismo», *Fenomenologia e società*, 1, 1995.
- *Introduzione a Habermas*, Rome-Bari, Laterza, 2000.
- «L'autocritica della modernità nel pensiero di Adorno e Horkheimer», dans *Marx al tramonto del secolo, Teoria critica tra passato e futuro*, Rome, Manifestolibri, 1995.
- PETTAZZI, *T.W. Adorno, Linee di origini e di sviluppo del pensiero (1903-1949)*, Florence, La nuova Italia, 1979.
- PIANCIOLA C., «Dialettica dell'illuminismo di Horkheimer e Adorno», dans *Quaderni piacentini*, 29, 1967.
- PROTTI R., *Homo Theoreticus, saggio su Adorno*, Milan, Angeli, 1978.
- ROSSI P., «Recensione ai Minima Moralia», dans *Rivista di filosofia*, 1, 1955.
- «Nuove analisi per il nostro tempo», dans *Rinascita*, 21, 1968.
- *Storia e filosofia, Saggi sulla storiografia filosofica*, Turin, Einaudi, 1969.
- *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Rome, Ubaldini, 1971.
- RUSCONI G.E., *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1968.
- «Precisioni sulle ambivalenze della Scuola di Francoforte», dans *Il marxismo italiano degli anni Sessanta*, Rome, Editori Riuniti, 1971.
- Sandrelli C., «A. Honneth: critica del potere e lotta per il riconoscimento», dans *Cenobio*, 2, 1994.
- SANTUCCI A., «Recensione ai Minima Moralia», dans *Convivium*, 6, 1995.

- DEL AGUILA R. et VALLESPÍN F., *La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas*, Revista Zona Abierta, 31, 1984.
- DÍAZ E., *De la maldad estatal y la soberanía popular*, Madrid, Debate, 1984.
- *Socialismo democrático: instit. políticas y movimientos sociales*, en F Ebert, 1988.
- DOMÉNECH A., *Prólogo a Habermas: Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gili, 1981.
- EBERT F., *Fundación, Sociedad civil y estado*, Madrid, 1988.
- ESCOHOTADO A., *Marcuse: Utopía y razón*, Madrid, Alianza, 1969.
- ESTRADA L.A., *El Dios de un ateo, la trascendencia en M. Horkheimer*, en Revista de EE Ecles., 231, 1984.
- FERRATER MORA J., *Diccionario de Filosofía* (1965), Madrid, Alianza, 1979.
- GABÁS R., J. *Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, Barcelona, Ariel, 1980.
- GARCÍA AMADO J.A., *La Filosofía del Derecho de Habermas y Luhmann*, Bogota, Univ. Exter. de Colombia, 1997.
- GIMBERNAT J.A. et al., *Actas del Congreso del Escorial sobre J Habermas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997.
- et al., *Actas del II Encuentro Hispanoam. de Filosofía moral*, Madrid, Inst. de Filos., CSIC, 1988.
- GONZALEZ J.M., QUESADA F., *Teoría de la democracia*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- HABERMAS J., *Teoría y Praxis*, Madrid, Taurus, 1966.
- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Taurus, 1975.
- *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
- *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- HERNANDEZ PACHECO J., *Corrientes de la filosofía: La escuela de Frankfurt, la hermenéutica*, Madrid, Tecnos, 1996.
- HORKHEIMER M., *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.
- INNERARITY D., *Praxis e intersubjetividad*, Pamplona, Eunsu, 1985.
- JAY M., *La imaginación dialéctica*, Madrid, Taurus, 1974.
- LAMO DE ESPINOSA E., *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza, 1981.
- LIZCANO E., *Imaginario colectivo y creación matemática*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- LOPEZ DE LA VIEJA M.T., *Ética. Procedimientos razonables*, Mos (Pontevedra), Novo Século, 1992.
- LUCAS A., *Prólogo a: «Metafísica de la juventud» de W Benjamin*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LUCAS A., *El trasfondo barroco de lo moderno: en torno a W Benjamin*, Madrid, UNED, 1992.
- *Tiempo y memoria: la filosofía de la historia de W Benjamin*, Madrid, F. Invest. Marx, 1995.
- MAESTRE A., *Racionalidad y antropología negativa*, Madrid, Aporia, 1981.
- MANSILLA, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad*, Barcelona, Seix Barral, 1970.
- MARDONES J.M., *Teología e ideología*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1979.

- TOGLIATTI P., Introduction à K. Marx, *Il Manifesto del Partito Comunista*, Roma, Editori Riuniti, 1962.
- VACATELLO M., *T.W. Adorno, Il rinvio della prassi*, Florence, La Nuova Italia, 1972.
- VIANO C.A., «Marcuse o i rimorsi dell'hegelismo perduto», dans *Rivista di filosofia*, 2, 1968.
- *Va' pensiero, Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Turin, Einaudi, 1985.

L'accueil de l'école de Francfort en Espagne*

Luis Castro Nogueira

- ADORNO T.W. et HORKHEIMER M., *Dialectica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1971.
- et POPPER K., *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1972.
- BELTRÁN M., *Ciencia y sociología*, Madrid, 1979.
- BENGIOA RUIZ DE AZÚA K., *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1992.
- BLANCO J. et MOYA C. (comp.), *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, Tecnos, 1974 (1978).
- et MARCUSE, H., Vizcaya, Algorta, 1971.
- BOLADERAS CUCURELLA M., *Comunicación, ética y política: Habermas y sus críticos*, Madrid, Tecnos, 1996.
- BUCK-MORSS S., *Dialéctica de la mirada*, Madrid, Visor, 1995.
- CARABAÑA J., *Entradas sobre la Escuela de Francfort y sus miembros en Quintanilla, Diccionario*.
- CASTELLET J.M., *Lectura de Marcuse*, Barcelona, Seix Barral, 1971.
- CASTILLA DEL PINO C., *Psicoanálisis y marxismo*, Madrid, Alianza, 1969.
- CASTRO NOGUEIRA L., «Lo Completamente Otro», Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1981.
- et DE OSSORNO H., *Ensayo General para un ballet anarquista*, Madrid, Libertarias, 1986.
- *Tiempos Modernos*, Granada, La General, 1991.
- *La Risa del espacio*, Madrid, Tecnos, 1997.
- COLOMER J., *La transición a la democracia: el modelo español*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- CORTINA A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985.
- *Crítica y Utopía: La Escuela de Francfort*, Madrid, Cincel, 1985.
- *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986.

* — Nous avons recueilli, presque exclusivement, les apports des auteurs espagnols sur les multiples niveaux discursifs qu'a suscité l'accueil de la Théorie critique dans notre pays.

— Les maigres références aux éditions en langue espagnole de textes des trois générations de l'École prétendent situer, de façon impressionniste, le rythme des traductions.

— En plus des répertoires critico-bibliographiques de Mardones et de Gimbernat qui ont constitué la base de notre travail, il existe un autre essai bibliographique auquel, malheureusement, nous n'avons pu accéder, dédié à Habermas et réalisé par M.T. Lopez de la Vieja (1992). (NdA.)

- Dialéctica y sociedad irracional. La teoría crítica de M. Horkheimer, Bilbao, Deusto, 1979.
- *Razón comunicativa y Teoría Crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1985.
- Postmodernidad y cristianismo, Santander, Sal Terrae, 1988.
- *La recepción de la Teoría Crítica en España*, Revista Isegoría, Madrid, 1990.
- *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*, Barcelona, Anthropos, 1998.
- MARTINEZ DE BEDOYA J., *Marcuse y el socialismo*, Madrid, Paraninfo, 1970.
- MATE R., *Por una ética compasiva, recogido en la revista Razón y fe*, sept-oct 1988.
- MENENDEZ UREÑA E., *La Teoría Crítica de la sociedad de J. Habermas*, Madrid, Tecnos, 1978.
- *Ética y modernidad*, Salamanca, Univ. Pontificia, 1984.
- MOYA C., *Sociólogos y sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1970.
- *El grupo de Frankfurt y la Sociología Crítica*, Madrid, Cuadernos hispanoamericanos, 1972.
- MUGUERZA J., *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E., 1990.
- MUÑOZ J., *Lecturas de Filosofía contemporánea*, Barcelona, Materiales, 1978.
- NIN J. M., *Marcuse : en torno a su pensamiento social y político*, Reus, 1972.
- ORIOI A., *Para entender a Marcuse*, Méjico, 1970.
- PALACIOS X. et JARAUTA F. (eds), *Razón ética y política : el conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- PANEA MARQUEZ J.M., *Querer la utopía : razón y autoconservación en la Esc. de Frankfurt*, Sevilla, Universidad, 1996.
- PERLINI, *La Escuela de Frankfurt*, Caracas, Monteavila, 1976.
- QUINTANILLA M. A., *Diccionario de Filosofía contemporánea*, Salamanca, Sígueme, 1976.
- REDONDO M. J., «Filosofía y ciencia reconstructiva», dans J.A Gimbernat et J.M. Gonzalez.
- *Metafísica y política en la obra de J Habermas*, Madrid, Fundación de Invest. Marx., 1996.
- REYES R., *Terminología científico-social*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- RIBAS P., *La introducción del marxismo en España (1869-1939)*, Madrid, Ediciones de la Torre, 1981.
- RIPALDA J.M., *De Angelis. Filosofía, mercado y posmodernidad*, Madrid, Trotta, 1997.
- RODRIGUEZ IBAÑEZ J.E., *Teoría Crítica y sociología*, Madrid, Siglo XXI, 1978.
- *El sueño de la razón*, Madrid, Taurus, 1982.
- *La perspectiva sociológica : historia, teoría y método*, Madrid, Taurus, 1989.
- RUBERT DE VENTÓS X., *Moral y nueva cultura*, Madrid, Alianza, 1971.
- *Utopías de la sensualidad y métodos del sentido*, Barcelona, cuadernos Anagrama, 1973.
- RUBIO CARRACEDO J., «Posición original y acción comunicativa», dans J.A. Gimbernat et J.M. Gonzalez (eds).
- RUBIO CARRACEDO J., *El hombre y la ética*, Barcelona, Anthropos, 1987.
- RUSCONI G. E., *Teoría Crítica de la sociedad*, Barcelona, Martinez Roca, 1969.

- SAN ROMAN M. R. (edt), *La transición a la democracia en España*, Madrid, Marcial Pons, 1994.
- SERRANO GOMEZ E., *Legitimación y racionalización : Weber y Habermas*, Barcelona, Anthropos, 1994.
- SOTELO I., «El pensamiento político de J Habermas», dans J.A. Gimbernat et al.
- SUBIRATS E., *Utopía y subversión*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- *La ilustración insuficiente*, Madrid, Taurus, 1978.
- TEZANOS J.F., COTARELO et al., *La transición democrática española*, Madrid, Sistema, 1989.
- THIEBAUT C., *De la ética y el presente*, revista La balsa de la medusa, 2, 1987.
- TUÑÓN DE LARA M., *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1973.
- VALLESPIN F., *¿Reconciliación a través del derecho? Apostillas a Facticidad y Validez de J Habermas*, dans J.A. Gimbernat et al, op. cit.
- VIVAS E., *Contra Marcuse*, Madrid, 1973.
- WELLMER A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, Ariel, 1979.
- WELLMER A., *Finales de partida : la modernidad irreconocible*, Madrid, Cátedra, 1996.

De la modernité à la postmodernité

Commentaires polonais sur l'École de Francfort

Waldemar Czajkowski

- BAUMAN Z., *Nowoczesnosc i zaglada* (Modernité et catastrophe), Varsovie, Ed. Kwartalnik Masada, 1992.
- *Wieloznaczynosc nowoczesna. Nowoczesnosc wieloznaczna* (Relativité moderne, Modernité relative), Varsovie, Ed. PWN, 1995.
- *Etyka ponowoczesna* (Éthique postmoderne), Varsovie, Ed. PWN, 1996.
- *Smierc i niesmiertelnosc. O wielosci strategii zycia* (La mort et l'immortalité. Sur la multitude de stratégies de la vie), Varsovie, Ed. PWN, 1998.
- HABERMAS J., *Teoria i praktyka*, Varsovie, Ed. PIW, 1983.
- KOLAKOWSKI L. et ROTY, *Stan filozofii wspolczesnej* (État de la philosophie contemporaine), Varsovie, Ed. IFiS PAN, 1996.
- KANIEWSKI A., *Filozofia spoleczna Jürgena Habermasa*, Varsovie, Ed. Kolegium Otryckie, 1990.
- KMITA J., *Szkice z teorii poznania naukowego* (Essais sur la théorie du savoir scientifique), Varsovie, Ed. PWN, 1976.
- *Z problemow epistemologii historycznej* (Sur le problème d'épistémologie historique), Varsovie, 1980.
- KOLAKOWSKI L., *Glowne nurty marksizmu. Powstanie – rozwoj – rozklad*, Paris, Ed. Instytut Literacki, 3 vol., 1976.
- KRASNODEBSKI Z., *Upadek idei postepu* (Déclin d'une idée du progrès), Varsovie, Ed. PIW, 1991.
- RYSZKA E. et RYSZKA F., *Miedzy utopia i zwatpieniem* (Entre utopie et doute), Varsovie, Ed. PIW, 1970.

- SCHAFF A., *Marksizm a jednostka ludzka. Przyczynek do marksistowskiej teorii człowieka* (Le marxisme et l'individu, L'introduction à une conception marxiste de l'homme), Varsovie, Ed. PWN, 1965.
- SIEMEK M.J., *Filozofia, dialektyka, rzeczywistosc* (Philosophie, dialectique, réalité), Varsovie, Ed. PIW, 1982.
- *W kregu filozofow* (Dans le cercle de philosophes), Varsovie, Ed. Czytelnik, 1984.
- Poslowie, «Miedzy oswieceniem i cieniem» (Postface, «Entre la lumière et l'ombre») dans T.W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektyka oswiecenia* (La Dialectique de la raison), Varsovie, Ed. IFiS, PAN, 1994.
- SZAHAJ A., *Historia mysli socjologicznej*, Varsovie, Ed. PWN, 1981.
- *Krytyka. Emancypacja. Dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradagmatu teorii krytycznej*, Varsovie, Ed. Kolegium Otryckie, 1990.

Identité, altérité, émancipation:

La réception de l'École de Francfort en Grèce

Stélíos Alexandropoulos

- ADORNO T.W., *Gesammelte Schriften*, Berlin, 1957, t. 5.
- *Negative Dialektik*, Ffm, 1973.
- et HORKHEIMER M., *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.
- ANASTASSIADIS P., *Le Sujet et l'altérité, Une approche métacritique de la Théorie critique*, Athènes, 1995.
- ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, J. Vrin, 1940.
- HABERMAS J., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort, 1985.
- HOMÈRE, *Odyssée*, Paris, Gallimard, 1955.
- HEGEL G., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Francfort, 1969, t. 12.
- HORKHEIMER M., *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947.
- KANT E., *Kritik der Urteilskraft*, ed. Weischedel, Francfort, 1957.
- LESKY A., *Histoire de la littérature grecque*, Athènes, Kyriakidis (s.d.)
- MARKIS D., *Réprobation rationnelle, À propos de la Théorie critique*, Athènes, éd. Smili, 1990.
- *Sous l'ombre de Platon*, Athènes, éd. Stahi, 1996.
- PAPAGEORGIS K., *La Lutte homérique*, Athènes, 1993.
- PSYCHOPEDIS, «Normativité, relativisme et modération à la philosophie politique de la modernité», *Deukalion*, 1993.
- VERNANT J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1981.

La Théorie critique aux États-Unis (1938-1978)

Une exemple d'innovation intellectuelle et sa réception

H.T. Wilson

- ADEY G. et FRISBY D., *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, Heinemann, 1976.
- *De Vienne à Francfort, la querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1979.

- ADORNO T.W., «Scientific Experiences of a European Scholar in America», dans D. Fleming and B. Bailyn (dir.), *The Intellectual Migration, Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass, Belknap Press, 1968.
- «Society», dans R. Boyers, *The Legacy of the German Refugee Intellectuals*, New York, Schocken Books, 1969.
- «Sociology and Empirical Research», dans G. Adey et D. Frisby, *The Positivist Dispute in German Sociology*, London, Heinemann, 1976.
- et HORKHEIMER M., *The Dialectic of Enlightenment*, New York, Heder and Herder, 1972.
- *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1989.
- BARITZ L., *The Servants of Power*, New York, John Wiley, 1960.
- BARNETT H.G., *Innovation, the Basis of Cultural Change*, New York, McGraw Hill, 1953.
- BRAMSON L., *The Political Context of Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- DEACON B., *Global Social Policy, International Organizations and the Future of Welfare*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1998.
- ESPING-ANDERSEN G. (dir.), *Global Economics*, Thousand Oaks California, Sage Publications, 1996.
- EVANS B.M. et SHIELDS J., *Shrinking the State. Globalization and Public Administration «Reform»*, Halifax, Fernwood Publishing Co., 1998.
- FORESTER J., «Critical Theory and Organizational Analysis», dans G. Morgan (dir.), *Beyond Method*, Beverly Hills, Sage Publications, 1983.
- *Critical Theory, Public Policy and Planning Practice. Toward a Critical Pragmatism*, Albany, Suny Press, 1993.
- FRANKFURT INSTITUTE, *Aspects of Sociology*, Boston, Beacon Press, 1972.
- GOODWIN K.D., «Whose Side is He On?», *Atlantic Monthly*, July-August, 1971.
- HABERMAS J., «The Movement in Germany, A critical Analysis», dans *Toward a Rational Society*, Londres, Heinemann, 1971.
- *The New Conservatism. Cultural Criticism and the Historians Debate*, Cambridge, Mass, MIT Press, 1989.
- HAYEK F., *The Counter-Revolution of Science*, London, Collier Macmillan, 1955.
- HELD D., *Introduction to Critical Theory. Horkheimer to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- HOFSTADER R., *Anti-Intellectualism in American Life*, New York, Random House, 1962.
- HORKHEIMER M., *The Critique of Instrumental Reason*, New York, Seabury Press, 1967.
- «Traditional and Critical Theory» and «Postscript», dans *Critical Theory, Selected Essays*, New York, Seabury/Continuum, 1972.
- *Eclipse of Reason*, New York, Seabury Press, 1974.
- *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.
- *La Théorie critique*, Paris, Payot, 1978.
- JAY M., *The Dialectical Imagination*, Boston, Little Brown, 1973.
- *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977.
- KADUSHIN C., *The American Intellectual Elite*, New York, Randon House, 1973.
- KRIEGER L. et STERN F. (dir.), *The Responsibility of Power*, Garden City, New York, Doubleday, 1967.

- LAZARSFELD P., «An Episode in the History of Social Research, A Memoir», dans D. Fleming et B. Bailyn (dir.), *The Intellectual Migration, Europe and America, 1930-1960*, Cambridge, Mass, Belknap Press, 1968.
- LEWIS S., *It Can't Happen Here*, New York, P. F. Collier, 1935.
- LOBKOWICZ N. (dir.), *Marx and the Western World*, Notre Dame, University Press, 1967.
- MARCUSE H., *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Oxford, 1941.
- *Eros and Civilization*, Boston, Beacon Press, 1955.
- *Soviet Marxism, a Critical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1958.
- *Le Marxisme soviétique*, Paris, Gallimard, 1963.
- *Éros et civilisation*, Paris, Minuit, 1963.
- *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, 1964.
- «The Obsolescence of Marxism», dans N. Lobkowitz (dir.), *Marx and the Western World*, Notre Dame, University Press, 1967.
- «The Responsibility of Science», dans L. Krieger et F. Stern (dir.), *The Responsibility of Power*, Garden City, New York, Doubleday, 1967.
- *L'Homme unidimensionnel*, Paris, Minuit, 1968.
- «Philosophy and Critical Theory», dans *Negations, Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.
- *Raison et Révolution*, Paris, Minuit, 1968.
- *An Essay in Liberation*, Boston, Beacon Press, 1969.
- *Vers la libération*, Paris, Minuit, 1969.
- *Counter-Revolution and Revolt*, Boston, Beacon Press, 1972.
- *Contre révolution et révolte*, Paris, Seuil, 1973.
- «Karl Popper and the Problem of Historical Law's», dans *Studies in Critical Philosophy*, Boston, Beacon Press, 1973.
- MIDGLEY J., *Social Welfare in Global Context*, Thousand Oaks, California, Sage Publications, 1997.
- «Welfare States in Transition. National Adaptations» dans G. Esping-Andersen (dir.), *Global Economics*, Thousand Oaks California, Sage Publications, 1996.
- MILLS C.W., *The Power elite*, New York, Oxford University Press, 1956.
- *L'Élite du pouvoir*, Paris, Maspéro, 1969.
- MORGAN G. (dir.), *Beyond Method*, Beverly Hills, Sage Publications, 1983.
- NEUMANN F., *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, New York, Oxford University Press, 1944.
- POPPER K., *The Open Society and Its Enemies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1945.
- *The Poverty of Historicism*, London, Routledge and Kegan Paul, 1957.
- *Misère de l'historicisme*, Plon, 1956.
- *La Société ouverte et ses ennemis*, Paris, Seuil, 1979.
- SHILS E., «Authoritarianism, Right and Left», dans R. Christie et M. Jahoda (dir.), *Studies in the Scope and Method of «The Authoritarian Personality»*, Glencoe, Free Press, 1954.
- SPEER A., *Inside the Third Reich*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1970.
- et G. Sereny, *His Battle with Truth*, New York, Alfred Knopf, 1995.

- STAMMER O., *Max Weber and Sociology Today*, New York, Harper and Row, 1972.
- TEEPLE G., *Globalization and the Decline of Social Reform*, Toronto, Garamond Press, 1995.
- WEBER M., *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Charles Scribners and Sons, 1952.
- *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.
- WILSON H.T., «Science, Critique and Criticism, the "Open Society" Revisited», dans J. O'Neill (dir.), *On Critical Theory*, New York, Seabury Press, 1976.
- *The American Ideology, Science, Technology and Organization as Modes of Rationality in Advanced Industrial Societies*, London, Routledge, 1977.
- *Tradition and Innovation, The Idea of Civilisation as Culture and its Significance*, London, Routledge, 1984.
- *Capitalism After Postmodernism, Neo-Conservatism, Legitimacy and the Theory of Public Capital et Bureaucratic Representation, Civil Servants and the Future of Capitalist Democracies*, Leiden, Brill, 2001.
- *Capitalism After Postmodernism, Neo-conservatism, Legitimacy and the Theory of Public Capital*, Leiden, Brill, 2002.
- «Critical Theory's Critique of Social Science, Episodes in a Changing problematic from Adorno to Habermas, I and II», dans *History of European Ideas*, Volume 7, n° 2, p. 127-147 et n° 3 p. 287-302.

New York-Los Angeles:
Les théoriciens critiques aux États-Unis
 Sonia Dayan-Herzbrun

- ABENSOUR M., *La Démocratie contre l'État*, Paris, PUF, 1977.
- ADORNO T.W. et POPPER K., *De Vienne à Francfort, La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, Complexe, 1979.
- DAYAN-HERZBRUN S., «L'École de Francfort, la question des femmes et le nazisme», dans L. Kandel (dir.), *Féminismes et Nazisme*, Paris, 1997.
- «Figures de la soumission», dans E. Enriquez, *Le Goût de l'altérité*, Paris, Desclées de Brouwer, 1999.
- FEUER L.S., «The Frankfurt Marxists and the Columbia Liberals», dans *Survey*, été 1980, vol. 25, n° 3.
- JANOWITZ M. et MARVICK D., «Authoritarianism and Political Behavior», dans *Public Opinion Quarterly*, été 1953.
- JAY M., «The Permanent Exile of Theodor Adorno», *Midstream* XV, décembre 1969.
- *L'Imagination dialectique*, Paris, Payot, 1977.
- KANDEL L. (dir.), *Féminismes et Nazisme*, Paris, 1997.
- LASSWELL H.D., *Psychopathology and Politics*, Chicago, Chicago University Press, 1930.
- LIPSET S.M., «Democracy and Working Class Authoritarianism», dans *American Sociological Review*, août 1957.
- SIMMEL G., *Antisemitism. A Social Disease*, New York, 1946.
- WIGGERSHAUS R., *Die Frankfurter Schule*, Hanser Verlag, Munich, 1998.



LES AUTEURS

STÉLIOS ALEXANDROPOULOS est Associate Professor au Department of Politics of the University of Crete à Rethymon (Crète). Il a écrit un ouvrage intitulé *La Théorie de l'action collective* (Athènes, Kritiki, 2001) et des articles portant, notamment, sur la sociologie de Robert Park.

PAUL-LAURENT ASSOUN est professeur de philosophie à Paris 7 et psychanalyste. Directeur de la collection «Philosophies d'aujourd'hui» aux PUF, il a publié de très nombreux ouvrages sur la psychanalyse, le marxisme et la philosophie. Il est en outre l'auteur de *L'École de Francfort* (Paris, PUF, Que-sais-je?, 1987).

ALAIN BLANC est professeur de sociologie à l'université Pierre Mendès-France de Grenoble. Auteur de *Les Handicapés au travail* (Paris, Dunod, 1999), il est le codirecteur de trois ouvrages collectifs : avec Henri-Jacques Stiker, *L'Insertion professionnelle des personnes handicapées en France* (Paris, Desclée de Brouwer, 1998); *Le Handicap en images* (Ramonville, Érès, 2003); avec Charles Amourous, *Erving Goffman et les institutions totales* (Paris, L'Harmattan, 2001).

GIOVANNI BATTISTA CLEMENTE (1954-1999) était doctorant boursier à l'université de Rome 3. Ses publications portaient principalement sur Karl-Otto Apel.

EWA BOGALSKA MARTIN est maître de conférences de sociologie à l'Institut universitaire de technologie 2 de l'université Pierre Mendès-France de Grenoble. Elle a publié des articles en polonais et en français portant sur les victimes et les processus de victimisation, dont : «De la disqualification sociale au handicap qualifié. Handicap et processus handicapant dans les représentations des Assistants de Service Social», dans *La Compréhension sociale du handicap (Cahier de recherche CREDOC, n° 1, 2003)*; «Sur l'expression graphique en milieu urbain», dans *Communication et Langage* (Paris, Armand Colin, n° 131, 2002).

LUIS CASTRO NOGUEIRA est professeur de sociologie à la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología à Madrid. Il a notamment publié trois ouvrages : *Ensayo general para un ballet anarquista* (Madrid, Ediciones libertarias, 1986); *Tiempos modernos* (Granada, La General, 1991); *La risa del espacio: el imaginario espaciotemporal en la cultura contemporánea*, (Madrid, Editorial Tecnos, 1997).

WALDEMAR CZAJKOWSKI est professeur de philosophie à l'École Polytechnique de Gliwice, Pologne. Il est l'auteur de *Philosophies of Man*, Gliwice Ed. Politechnika Slaska, 2002; «Marx's Paradigm – A paradigm to be (Re)Discopvered? Or, How Marx Could Help Us to Construct Unitarian Theories of History», *Reviev*, vol. XXI, N°4, 1998.

SONIA DAYAN-HERZBRUN est professeur de sociologie à Paris 7. Elle dirige la revue *Tumultes* (Paris, Kimé) et a publié de nombreuses contributions portant sur l'École de Francfort.

FLORENT GAUDEZ est maître de conférences en sociologie à l'université de Toulouse 2 Le Mirrail, Centre universitaire de formation et de recherche Jean-François Champollion (Albi). Ses travaux portent sur la sociologie du texte et de la littérature. Il a notamment publié *Pour une socio-anthropologie du texte, Approche sociologique du Texte-acteur chez Julio Cortázar* (Paris, L'Harmattan, 1997).

HENRI LEROUX (1928-2001), a été maître de conférences en sociologie à l'université Pierre Mendès-France de Grenoble. Spécialiste de la sociologie allemande et de Max Scheler, un recueil de ses principales contributions va être publié prochainement (L'Harmattan, 2004).

JEAN-MARIE VINCENT (1934-2004) a été professeur de sociologie à Paris 8. Il a écrit plusieurs ouvrages: *Fétichisme et société* (Paris, Anthropos, 1973), *La Théorie critique de l'École de Francfort* (Paris, Galilée, 1976), *Max Weber ou la démocratie inachevée* (Paris, Éditions du Félin, 1998).

H.T. WILSON est professor of Law, Public Policy and Social and Political Thought à l'université de York, Toronto, Ontario, Canada. Il a publié de nombreux ouvrages dont: *No ivory tower: the university under siege* (Ottawa, Voyageur Publishing, 1999); *Bureaucratic representation: civil servants and the future of capitalist democracies* (Leiden, Brill Academic, 2001) et *The vocation of reason: critical theory and social science in the age of Max Weber* (Leiden, Brill Academic, 2004).

PIERRE V. ZIMA est professeur de littérature comparée à l'Institut für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, Fakultät für Kulturwissenschaften, Klagenfurt, Autriche. Il a publié plusieurs ouvrages dont *L'École de Francfort: dialectique de la particularité*, (Paris, Éditions universitaires, 1974), *Manuel de socio-critique* (Paris, L'Harmattan, 2000), *La Négation esthétique* (Paris, L'Harmattan, 2002).