

Theodor W. Adorno

**Société : Intégration,
Désintégration**

Écrits sociologiques

Préface d'Axel Honneth

Textes traduits de l'allemand et de l'anglais par
Pierre Arnoux, Julia Christ,
Georges Felten, Florian Nicodème

Payot

**Retrouvez l'ensemble des parutions
des Éditions Payot & Rivages sur
www.payot-rivages.fr**

**Critique de la politique
Collection dirigée par Miguel Abensour**

**© 2011, Éditions Payot & Rivages
106, boulevard Saint-Germain – 75006 Paris
ISBN : 978-2-228-90653-1**

Préface

Publier les écrits sociologiques d'Adorno quarante ans après sa mort, alors que notre quotidien a été profondément restructuré par des transformations de la société capitaliste qui ne débutèrent qu'au moment de la disparition de ce dernier : voilà un projet plutôt intempestif. N'est-ce pas nous replonger dans les conflits et les débats révolus des années 1950 et 1960, que de mettre à la disposition du public français, après tant d'années, des textes qui, à en croire l'auteur lui-même, n'acquièrent leur signification que du fait qu'ils sont en phase avec leur temps ? Ne transforme-t-on pas inéluctablement Adorno, ce grand critique de son époque, en document historique, en présentant au public ses études consacrées à la réalité concrète ? Ne risque-t-on pas enfin de faire apparaître la caducité de ses catégories, y compris philosophiques, si inextricablement liées à l'analyse qu'il fit de cette société qui fut la sienne ?

Qu'il me soit permis, au vu de ces questions, d'accompagner ce livre de quelques remarques préliminaires sur l'actualité dont dispose la sociologie d'Adorno aux yeux de quelqu'un qui a grandi dans un contexte intellectuel où elle a longtemps connu une éclipse. Ceci non pour vous convaincre de sa pertinence pour aujourd'hui mais pour la situer dans le contexte des problématiques actuelles, telles qu'elles m'apparaissent.

Juste après la disparition d'Adorno, son œuvre dut faire face à une évolution intellectuelle qui se produisit à l'échelle internationale et ne lui fut pas vraiment favorable. Sous la pression de plus en plus marquée de la philosophie anglo-saxonne, la réception de ses écrits a été confinée dans un isolement

grandissant ; et le fait que les théories critiques de la société se sont de plus en plus détachées de leur héritage marxiste amplifia certainement cette tendance. À l'exception de la *Théorie esthétique* qui – creuset de multiples débats sur la prétention de l'art moderne à l'actualité et sur sa teneur en actualité – continua à avoir des effets dans le paysage intellectuel, le reste de l'œuvre extrêmement riche et diversifiée d'Adorno se trouva, en grande partie, réduit au silence. À la fin des années 1980 déjà, c'est à peine si l'on trouvait encore des traces de sa pensée dans les courants principaux de la philosophie ; au sein des sciences sociales, on perdit même tout intérêt pour cette manière de faire de la théorie critique, au moment où l'on découvrit dans les théories de Foucault, de Bourdieu ou de Giddens des instruments nouveaux pour analyser le capitalisme contemporain. Les cercles où l'on continua, avec un courage intellectuel certain, à s'opposer à ces évolutions en s'appuyant sur la théorie d'Adorno se trouvèrent souvent de ce fait dans un isolement théorique qu'on les accusa d'avoir librement choisi.

Ce n'est que récemment que l'on a pu de nouveau discerner quelques indices qui témoignent d'un regain d'intérêt pour l'œuvre d'Adorno ; comme si la césure de son centième anniversaire – en 2003 – avait constitué un défi que les philosophes et sociologues de notre temps ne pouvaient refuser de relever ; comme si même les théories dominantes en philosophie et en sciences sociales ne pouvaient plus passer sous silence l'œuvre de celui qui fut pendant des décennies l'un des penseurs les plus inventifs dans ces deux disciplines. Pour celui qui, du fait de son appartenance à ce qu'on se plaît à appeler une même « tradition de pensée », a accompagné la traversée du désert de cet auteur, il est d'autant plus étonnant de constater aujourd'hui l'existence de mouvances au sein des sciences sociales qui sont de nouveau prêtes à se confronter aux écrits d'Adorno. La question de savoir si cette nouvelle configuration est liée aux transformations socioculturelles actuelles et répond ainsi à une nouvelle conscience des effets destructeurs d'un capitalisme mondialisé, ou si elle naît uniquement des développements internes à la théorie, doit toutefois rester pour l'instant en suspens : sans distance historique suffisante, il me semble difficile d'apercevoir avec netteté les raisons de ce retour à Adorno. Quoi qu'il en soit, force est de constater qu'on peut observer

aujourd'hui des signaux surprenants mais distincts d'une renaissance de la réception d'Adorno. Cinq moments de sa théorie me semblent particulièrement pertinents pour appréhender des problématiques actuelles et ce n'est probablement pas un hasard s'ils attirent aujourd'hui l'attention des chercheurs, notamment de ceux qui se trouvent aux confins de la philosophie et de la sociologie. Ce sont curieusement des moments qui se situent plutôt à la périphérie de la théorie adornienne qu'en son centre – mais peut-être est-ce aussi dû à une configuration intellectuelle de notre époque, peu encline à ressortir les grandes théories englobantes des oubliettes dans lesquelles elles sont tombées.

*Une microsociologie du social :
les sujets de la recherche sociologique d'Adorno*

Quand la théorie sociale d'Adorno tente de déterminer des tendances générales de l'évolution sociale, elle ne semble pas entièrement exempte d'un certain penchant au dogmatisme ; c'est là que l'on trouve fréquemment des concepts totalisants d'obéissance marxiste. Ces derniers apparaissent notamment lorsqu'il s'agit de trouver une expression adéquate pour désigner la tendance croissante qu'ont nos sociétés occidentales à subsumer des relations humaines, ressortissant au monde vécu, sous les impératifs de profit du capital. Or, si on la regarde de près, il s'avère que cette sympathie pour une analyse déductive des rapports sociaux est immédiatement désavouée par Adorno lui-même lorsqu'il passe à des analyses microscopiques des pratiques sociales concrètes : des fissures dans le complexe d'aveuglement total deviennent alors visibles, des interruptions de l'éternelle répétition du même se font jour. Elles se manifestent sous forme de gestes, de maniements d'objets et de réactions morales ; en elles sont décelables des traces d'une résistance sous-jacente contre l'existant : ce qui a pu paraître inéluçable se heurte à l'opposant que les tendances prétendent universelles de la société moderne créent elles-mêmes, à savoir l'individualité moderne affranchie.

Considérés sous cet angle, celui de la conflictualité qui, sans trêve, travaille les descriptions détaillées qu'Adorno délivre du social, ses écrits sociologiques peuvent être compris comme la

mise en œuvre d'une microsociologie qui échappe à l'emploi dogmatique d'étiquettes comme celle de « dialectique ». Si le moteur des descriptions d'Adorno est bien la contradiction, aucune résolution des conflits n'est pour autant proposée. Adorno se contente presque de mettre en lumière, sans les relier, d'une part les processus qui occasionnent une perte croissante d'interaction et, d'autre part, des tendances qui s'y opposent et qu'il découvre notamment dans ce qui peut à première vue apparaître comme des idiosyncrasies. Dans des analyses qui rappellent parfois, par leur exactitude phénoménologique, celles de Simmel ou de Kracauer, Adorno prend pour objets de recherche des détails minimes de la vie sociale dans lesquels il perçoit l'image microscopique de ce que les sciences sociales voudraient bien saisir et ne peuvent néanmoins pas embrasser d'un seul regard : *la société*. Par cette concentration sur le « rebut du monde phénoménal », Adorno parvient à dégager des tendances générales de la vie sociale de son temps qui, à y regarder de près, ne sont pas déduites d'une théorie sociale abstraite, pas plus qu'elles ne sont nécessairement concordantes avec les analyses de la théorie marxiste. Que cette méthode inductive ne soit pas simplement le mirage d'un respect pour le « particulier », c'est ce qui se manifeste précisément dans les moments où l'analyse des « microlites » se voit contrainte de faire droit aux « confrontations réelles entre le particulier et l'universel ». C'est dans l'étude de ces fractures sociales qu'Adorno donne une image concrète de la société et il semble que ce soit précisément cette perspective sur les conflits toujours à l'œuvre dans le social qui peut motiver la réinsertion de la sociologie d'Adorno dans les débats actuels. Avant tout parce que la perspective adornienne, tout en étant extrêmement attentive aux transformations culturelles des pratiques sociales, ne nie jamais leur dépendance structurelle vis-à-vis des conditions socio-économiques.

*L'industrie culturelle et les nouveaux médias :
l'actualité de la sociologie de la culture d'Adorno*

Dans la *Dialectique de l'Aufklärung*, Adorno et Horkheimer ont développé l'idée selon laquelle les nouvelles techniques de reproduction de l'œuvre d'art que sont le cinéma, la radio et la

télévision, combinées à la massification de l'industrie du divertissement, forment un complexe dangereux pour l'*Aufklärung* elle-même, qu'ils désignent par le concept, désormais célèbre, d'« industrie culturelle ». Cette dernière produirait des œuvres culturelles qui, utilisées de manière manipulatrice, seraient capables de contrôler la conscience individuelle jusque dans ses mouvements les plus intimes. Plus tard, Adorno a transposé sans la moindre hésitation cette thèse de l'« industrie culturelle » au scénario culturel d'après guerre, tout en accordant, dans certaines de ses études, une place plus grande à ce qu'on pourrait appeler l'indifférence rétive du public. Mais l'idée que les messages diffusés par les médias peuvent manipuler les individus – affectés qu'ils sont d'une faiblesse de leur moi – et ce, jusque dans leurs mouvements intimes, leurs intentions et leurs projets prétendument rationnels, reste globalement dominante. Il va sans dire que ce motif de la pensée adornienne est l'un de ceux qui ont été le plus fortement critiqués.

Au vu de la révolution numérique qu'ont connue les techniques d'information et de communication, telle qu'elle s'exprime dans le développement de l'Internet, des téléphones portables et des techniques de vidéosurveillance, la question de savoir comment il convient aujourd'hui de prendre position par rapport à cette thèse de la manipulation qui se trouve au centre de la théorie de l'« industrie culturelle » se pose avec une nouvelle acuité : on peut certes, d'un côté, avancer l'hypothèse que ces développements accroissent les chances d'en venir un jour à un libre usage communicatif des médias techniques ; mais de l'autre côté on ne peut guère s'aveugler sur le fait que la capacité formatrice des médias de communication pousse aujourd'hui ses prolongements jusqu'au sein du monde affectif et émotionnel des individus – lesquels, au bout du compte, ne peuvent souvent plus distinguer entre fiction et réalité, entre le domaine d'un agir « ludique » où règne le principe du « comme si » et celui des interactions réelles qui, quant à elles, incluent des obligations envers autrui.

Alors que la première position, « optimiste », peut faire appel à la théorie spéculative des médias de masse formulée par Walter Benjamin, qui avait discerné dans le nouveau médium qu'était le cinéma un potentiel de démocratisation des masses, la seconde position, beaucoup plus « pessimiste », s'appuie encore

aujourd'hui sur les sombres descriptions d'Adorno. Dans les débats récents sur la signification culturelle des nouveaux médias, on trouve de multiples références aux études adorniennes sur le sujet : c'est grâce à elles qu'il est possible d'aiguiser le regard que l'on porte sur des pathologies sociales que les nouveaux médias de communication peuvent provoquer en contraignant le public, grâce à la forme de communication qui leur est propre, à adopter des postures de passivité dans la réception ; postures auxquelles les sujets ne consentiraient pas librement et qui ont une grande puissance de déformation de la subjectivité.

La désagrégation des interactions et des relations humaines : la psychologie morale d'Adorno

Il est un moment important dans l'œuvre d'Adorno qu'on a souvent tendance à sous-estimer, voire à négliger : il s'agit des réflexions sur la psychologie morale qu'il entreprend dans le sillage de Nietzsche et de Freud, en questionnant les sources psychiques des attitudes et points de vue moraux. Si le souci de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale* fut essentiellement une déconstruction de notre conception déontologique de la morale [*Pflichtmoral*] visant à prouver que celle-ci trouve son origine dans des sentiments d'infériorité et de ressentiment, Adorno, en suivant une ligne directrice nourrie par la théorie freudienne de la civilisation – et en ce sens, malgré tout, plus constructive – prend également en compte les racines psychiques des attitudes morales comme le respect ou l'attention à l'autre et à sa situation concrète. Sous cet angle, tous les travaux de psychologie sociale – et notamment, dans le présent volume, « À propos du rapport entre psychologie et sociologie » – constituent une vraie mine d'où l'on peut extraire autant de descriptions de notre moralité redevables à la perspective critique nietzschéenne que de descriptions d'un comportement moral qui serait en accord avec une vie psychique riche et complexe. Aussi l'insistance avec laquelle Adorno ramène inlassablement la capacité à être moralement sensible et attentif à des expériences d'amour faites dans la prime enfance a-t-elle de quoi étonner : la famille bourgeoise traditionnelle apparaît curieusement, en fin de compte, comme « ferment d'une volonté qui ne fait pas de

compromis » et comme source d'une « force du Moi » raisonnable. D'une manière parfaitement conséquente, Adorno fait coïncider la dissolution de ce type de familles avec l'accroissement des tendances à se comporter uniquement de manière stratégique et à se renfermer dans la froideur qui sied à cet agir stratégique, devenue un véritable habitus.

Si l'on suit la pensée d'Adorno dans cette voie, il s'avère qu'il disposait d'un réseau complexe d'explications ressortissant à la psychologie morale, réseau qu'il avait créé en établissant des liens déterminés entre des manières de se comporter dans les relations humaines et des modèles de réaction psychique. Prendre en compte aujourd'hui ce moment de la théorie adornienne ne contribue pas seulement à préciser notre concept habituel de « morale » au moyen de réflexions sur le psychisme ; il me semble que cela permet également de reprendre une question cruciale pour toute théorie sociale et philosophie morale : sous quelles conditions de socialisation les sujets s'orientent-ils en vertu de principes moraux ?

Marchandisation et administration : la désagrégation des relations humaines dans l'analyse adornienne du capitalisme

Dans bon nombre de ses écrits sociologiques, Adorno établit un lien étroit entre la marchandisation grandissante du social et des tendances à la désagrégation des interactions humaines. Peut-être même faut-il considérer comme le noyau véritable de sa théorie sociale l'idée selon laquelle l'élargissement du marché capitaliste jusqu'aux sphères les plus intimes de la vie privée – qu'on a longtemps crues à l'abri d'une telle invasion – oblige les sujets à adopter des comportements qui les rendent indifférents à l'égard des qualités spécifiques de la personne en face et les font donc vivre dans la méconnaissance et le mépris de l'autre. La construction de cette thèse hautement spéculative à partir du matériau concret constitue certainement l'un des moments les plus impressionnants de la théorie adornienne.

Ces trente dernières années, ce centre vital de la sociologie adornienne a été considéré comme le vestige d'une orthodoxie marxiste révolue ; et il est vrai que bien des passages tirés de

ses observations concrètes contiennent des énoncés qui, de fait, donnent l'impression qu'Adorno ne fait qu'appliquer au réel la thèse marxienne de la « subsumption réelle » de toutes les conditions de vie sous les impératifs du capital. Or, au vu des développements les plus récents du capitalisme dont les principes de gouvernance, désormais soumis au diktat de la flexibilité, étendent leur pouvoir à des sphères de plus en plus nombreuses, dont la plupart étaient jadis protégées contre la logique du marché par l'État-providence, le diagnostic d'Adorno semble de nouveau d'une actualité inquiétante, alors même qu'on l'avait bien souvent cru ancré dans l'idéologie de son époque. La même chose vaut certainement pour ses analyses d'une nouvelle forme d'individualité, dorénavant tout entière structurée par la logique organisationnelle et administrative, qui finit par lui ôter toute spontanéité. Il convient donc de jeter un nouveau regard sur ces analyses en leur accordant le crédit de faire effectivement parler le réel. Si l'on veut bien abandonner pour un instant les réticences qu'on peut avoir à l'égard de la conceptualité employée, c'est avant tout la précision avec laquelle Adorno parvient à rendre visible, dans les interactions quotidiennes les plus banales, la transformation lente des communications libres en rencontres stratégiques, qui peut encore aujourd'hui fasciner et convaincre. Peut-être est-ce même cette partie des écrits sociologiques d'Adorno qui, à l'avenir, va susciter le plus d'intérêt ; car jusqu'alors il n'y a que très peu d'approches qui analysent, à un niveau théorique comparable, le lien structurel entre marchandisation et administration du social d'une part, et désagrégation des interactions humaines d'autre part.

Dire l'essentiel : le rapport entre faits et théorie dans la sociologie d'Adorno

Évoquons en dernier lieu la question qui intéresse probablement le plus les sociologues de profession : qu'en est-il de la méthode d'Adorno ? Doit-on, peut-on encore aujourd'hui défendre une méthodologie qui se dit elle-même dialectique ?

Sur ce point également il me semble qu'Adorno a une certaine actualité. Ce n'est pas seulement pour fuir la frustration intellectuelle que peut provoquer un séjour prolongé dans la rigueur

positiviste qu'on peut se sentir attiré par les réflexions adorniennes sur le rapport entre la théorie et les faits. Dans la *Querelle sur le positivisme*, Adorno a défendu la thèse selon laquelle une description empirique n'est possible qu'à condition d'intégrer les faits empiriques dans un contexte conceptuel qui vise à saisir la totalité du social. Seule une théorie qui dégage la signification normative des états de faits sociaux peut comprendre de manière adéquate ce qu'on appelle communément des « faits empiriques » et les juger à leur juste valeur. Adorno le souligne dès 1939, dans une discussion avec Horkheimer : « C'est seulement au sein d'une théorie vraie qu'on peut décider ce qui est un fait empirique vrai et ce qui est un fait empirique faux. » Tout au long de sa vie, Adorno a insisté avec véhémence sur ce lien interne entre théorie et empirie et c'est évidemment dans ses écrits sociologiques que se fait jour la manière dont il procède et pour laquelle il n'a jamais fourni de « méthodologie ». C'est donc uniquement par la réactualisation en pensée de la démarche d'Adorno qu'on parviendra à saisir le rapport entre faits et théorie qu'il y met en œuvre.

Ces écrits sociologiques représentent ainsi, par leur forme même, une provocation : dans la mesure où ils se refusent à exposer des règles de jeu abstraites, on ne peut pas juger de leur validité sans accepter d'abord la charge normative de la conceptualité déployée. Mais, dans le contexte actuel de développement des sciences sociales, les textes rassemblés dans ce livre prennent aussi le caractère d'un avertissement, qui n'est peut-être pas moins provocateur : plus les sciences sociales se restreignent à une analyse empirique qui, en vertu d'une neutralité axiologique illusoire, renonce à recourir à des concepts normatifs, moins elles sont susceptibles de produire des énoncés qui peuvent servir à la société pour s'observer et se réfléchir elle-même de manière critique – alors même qu'elles sont censées informer cette société sur elle-même en la saisissant par le concept. Et c'est peut-être aussi, en fin de compte, ce souci de rendre compréhensible le social qui confère, au-delà de tout débat méthodologique et idéologique abstrait, de l'actualité aux écrits sociologiques d'Adorno, si profondément en phase avec leur temps.

Avant-propos des traducteurs

Ce volume, fruit d'un travail collectif à « huit mains », constitue la traduction d'une première partie des textes sociologiques d'Adorno, tels qu'on les trouve rassemblés dans les *Gesammelte Schriften* 8 et 9 de l'édition Suhrkamp (T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften* en 20 volumes, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1972). À l'exception d'« Antisémitisme et propagande fasciste », dont il n'existe qu'une version anglaise, la langue originale de ces textes est l'allemand. Les textes que nous avons regroupés ici, sous un titre qui est celui qu'Adorno projetait de donner à un recueil d'écrits sociologiques qui n'a jamais vu le jour de son vivant, sont de quatre types : une première section rassemble les textes consacrés à la théorie de la société et à la philosophie sociale d'Adorno ; une deuxième section comprend des textes, écrits entre 1942 et 1969, dans lesquels Adorno revient sur le complexe héritage du marxisme en matière de théorie sociale ; la troisième partie est consacrée aux textes portant sur l'une des questions centrales de la philosophie sociale adornienne, celle des rapports entre individu et société ; la dernière partie rassemble pour finir les textes consacrés par Adorno à la théorie philosophique de la culture et s'achève par un texte programmatique sur les rapports entre sociologie et psychologie – prélude à un second recueil qui comprendra des textes de psychologie et de sociologie empirique. L'organisation par thèmes de ces deux volumes se démarque ainsi de l'édition allemande de référence, qui rassemble ces textes en un seul volume et sans ordre apparent.

Le fait qu'il s'agisse ici de la première traduction intégrale des *Écrits sociologiques* – dans leur grande majorité inédits en français – engage nécessairement une première *interprétation*.

Nous avons néanmoins voulu limiter, autant que possible, toute intervention qui relèverait d'une interprétation philosophique de ces textes. Les notes des traducteurs sont donc exclusivement des éclaircissements historiques ou philologiques permettant l'intelligibilité du texte dans sa littéralité. Tant du fait de l'importance des motifs historiques – immédiatement contemporains ou classiques – que du fait de la manière très souvent allusive avec laquelle Adorno cite des textes philosophiques ou fait référence à eux, le discours philosophique adornien nous a semblé, pour être tout simplement audible de nos jours, réclamer une telle élucidation. Nous l'avons voulue aussi descriptive et concise que possible. Ces notes des traducteurs sont appelées par des chiffres arabes et regroupées à la fin de chaque texte ; les notes d'Adorno lui-même sont appelées par des chiffres romains et apparaissent dans des notes infrapaginales.

Il est néanmoins évident que nos choix de traduction sont inévitablement porteurs d'une interprétation des textes. Dans un esprit de transparence, nous avons donc regroupé les principaux choix de traduction dans un glossaire, placé à la fin de ce volume : nous y avons rappelé aussi succinctement que possible les raisons historiques, philologiques et conceptuelles pour lesquelles nous en sommes venus à ces choix de traduction. À chaque première occurrence dans chaque texte des termes du glossaire, une note renverra ainsi à ce dernier.

Les mots étrangers, auxquels Adorno fait souvent appel, ont été systématiquement traduits en note. Les mots ou expressions « en français dans le texte » sont en italique et signalés par un astérisque (*).

Qu'il nous soit permis pour finir de dire quelques mots de la prose adornienne. Ses phrases, très construites et souvent réécrites un grand nombre de fois, portent à leurs limites les principes de la syntaxe « académique ». La syntaxe adornienne, en ce qu'elle joue systématiquement l'écart et le décalage par rapport à la prose philosophique courante, véhicule indéniablement, à travers cette forme essayiste à laquelle nous ne sommes plus guère habitués, une conception très affirmée de la communication philosophique, et notamment l'idée qu'elle ne saurait épouser aucun idéal de transparence du langage à lui-même. Sans prétendre être parvenus à rendre cette intention dans toutes les nuances qu'Adorno parvient à lui imprimer et avec toutes les

trouvailles stylistiques qui sont les siennes, nous avons tâché de ne pas lisser la prose adornienne dans un français philosophique de convention. Que le lecteur ne soit donc pas surpris si, derrière les imperfections et les lourdeurs inévitables des traducteurs, il se trouvait parfois quelque pépite philosophique.

I

Société I¹

À quel point des concepts dans lesquels « se résume sémiotiquement un processus tout entier » – selon la remarque pénétrante de Nietzsche² – se prêtent peu à une définition verbale, c'est ce que montre le cas exemplaire du concept de société. La société est essentiellement processus ; les lois de son mouvement en disent beaucoup plus que des invariants prélevés sur elle. Les efforts visant à la circonscrire en témoignent, eux aussi. Si l'on appréhendait par exemple son concept comme s'il s'agissait de celui d'humanité, en y comprenant tous les groupes en lesquels elle se décompose et à partir desquels elle se forme³, ou bien, plus simplement encore, comme la totalité des êtres humains vivant à une même époque, on passerait alors à côté de toute la pensée contenue dans le terme « société ». Une définition extrêmement formelle présuppose d'entrée de jeu que la société est un composé d'êtres humains, qu'elle est humaine, et qu'elle ne fait qu'un, immédiatement, avec ses sujets ; comme si ce qui est spécifiquement social⁴ ne consistait pas dans la prépondérance des rapports sur les hommes, lesquels sont, à y regarder de près, les produits privés de pouvoir de ces rapports. À des époques révolues, où il en allait peut-être autrement – à l'âge de pierre –, on peut difficilement parler de « société » au même sens que dans le capitalisme avancé. Il y a plus de cent ans, le juriste J. C. Bluntschli⁵ caractérisait le concept de « société » comme un « concept du tiers état ». Il ne doit pas seulement cette caractérisation aux tendances égalitaires qui s'y sont infiltrées et le distinguent de celui de la « bonne société » féodale et absolutiste, mais également à sa construction, qui obéit au modèle de la société bourgeoise⁶.

De manière générale ce concept n'est en aucun cas un concept classificatoire, ni ne constitue l'abstraction la plus élevée de la

sociologie, qui subsumerait sous elle toutes les autres formations sociales [*sozial*]. Une telle appréhension de la société confondrait avec l'objet de la connaissance l'idéal scientifique courant d'un ordre continu et hiérarchique des catégories. L'objet visé par le terme « société » n'est pas en lui-même rationnellement continu. Il ne constitue pas non plus l'univers de ses éléments, ni n'est seulement une catégorie dynamique ; c'est aussi une catégorie fonctionnelle. Rappelons en guise de première approche, bien trop abstraite encore, la dépendance de tous les individus singuliers⁷ par rapport à la totalité qu'ils forment. À l'intérieur de cette totalité, tous sont également dépendants de tous. Le Tout⁸ se maintient seulement grâce à l'unité que forment les fonctions assumées par ses membres. D'une manière générale, tout individu singulier doit, pour gagner tant bien que mal sa vie, se charger d'une fonction, et on lui apprend à être reconnaissant tant qu'il en a une.

Du fait de sa détermination fonctionnelle, le concept de société ne peut être ni saisi immédiatement ni vérifié radicalement, ainsi qu'on le fait pour les lois des sciences naturelles. C'est pourquoi des courants positivistes de la sociologie veulent le bannir de la science, au titre de relique philosophique. Ce type de réalisme est irréaliste. Car, alors que la société ne se laisse ni abstraire à partir de faits singuliers ni capturer et arrêter comme si elle-même était un fait, il n'est en revanche aucun fait social qui ne soit déterminé par la société. C'est dans les situations sociales [*sozial*] factuelles qu'apparaît la société. Le noyau ultime et irréductible de conflits typiques, comme ceux qui opposent l'employeur et le subordonné, ne se trouve pas là où ils ont lieu. Ils sont plutôt les masques des antagonismes qui en constituent le soubassement. Les conflits singuliers ne peuvent être subsumés sous ces antagonismes, compris comme étant plus universels. C'est en amont et suivant des lois qui leur sont propres que ces antagonismes engendrent les conflits ici et maintenant. Ainsi, ce n'est qu'en apparence que ce qu'on appelle la « satisfaction salariale »⁹ – si souvent thématifiée dans la sociologie contemporaine de l'entreprise – est fonction des conditions en vigueur dans une usine et dans un secteur déterminés. Au-delà de ces facteurs, elle dépend des conventions collectives, du rapport de ces dernières aux secteurs particuliers¹⁰, du champ de forces dont résulte la convention collective ; celui-ci s'étend même au-delà des

organisations des entrepreneurs et des ouvriers, qui sont intégrées au plan des institutions et se combattent mutuellement. En effet, elles sont devenues opaques à force d'égards envers un électorat potentiel défini à son tour en termes d'organisation. Ce qui détermine aussi, en fin de compte, la satisfaction salariale, ce sont, même si c'est de manière indirecte, les rapports de pouvoir, le fait que les entrepreneurs disposent de l'appareil de production. Sans une conscience articulée de ce fait, aucune situation singulière ne peut être comprise de manière satisfaisante – à moins que la science ne veuille mettre sur le compte de la partie ce qui ne trouve vraiment sa place et ne peut être jugé à sa juste valeur que dans le Tout. Pas plus que la médiation par la société n'existe sans ce qui est médiatisé, sans les éléments que sont les hommes, les institutions et situations singulières, pas plus ces éléments ne peuvent-ils exister sans la médiation. Là où les détails sont pris, du fait de leur immédiateté tangible, comme ce qu'il y a de plus réel, ils sont en même temps une source d'aveuglement.

Puisqu'on ne peut ni définir la « société » à la manière d'un concept qui obéirait à la logique courante, ni la démontrer de manière « déictique », tandis qu'il est indéniable que les phénomènes sociaux [*sozial*] réclament avec urgence le concept de société, l'organe de ce concept doit être la *théorie*. Seule une théorie de la société, une fois intégralement développée, pourrait dire ce qu'est la société. Récemment on a pu entendre l'objection selon laquelle il ne serait pas scientifique de s'accrocher à des concepts comme celui de société, sous prétexte qu'il ne serait possible de juger que de la vérité ou de la fausseté des propositions, et non de celles des concepts. L'objection confond un concept noble comme celui de société avec un concept définitoire ordinaire. Il faut le déployer et non, par amour d'une propriété illusoire, le figer arbitrairement par un choix terminologique.

Le désir de déterminer la « société » par la théorie – celui d'une théorie de la société – s'expose en outre au soupçon d'être resté en deçà du modèle des sciences naturelles, que l'on suppose tacitement être le modèle à suivre. Dans les sciences naturelles, la théorie concernerait un complexe transparent de concepts bien définis et d'expériences répétables. À l'inverse, une théorie de la société digne de ce nom, invoquant la mystérieuse médiation, délaisserait ce modèle impressionnant. Cette objection mesure

le concept de « société » à l'aune du fait qu'elle est un donné immédiat – critère auquel elle se dérobe essentiellement, précisément en tant qu'elle est médiation. Ce à quoi l'on s'attaque ensuite, c'est, en toute logique, à l'idéal d'une connaissance de l'essence des choses à partir de leur intérieur ; la théorie de la société ne ferait que se barricader derrière cet idéal. Ce dernier ne serait qu'un obstacle à l'avancement des sciences et aurait depuis longtemps été liquidé dans les sciences couronnées de succès. La « société » pourtant relève de l'un comme de l'autre : on peut et on ne peut pas la connaître à partir de l'intérieur. Dans ce produit humain qu'est la société, les sujets vivants sont – malgré tout et comme de très loin – toujours en mesure de se retrouver encore ; il n'en va pas de même pour la chimie ou la physique. Dans les faits, l'agir à l'intérieur de la société bourgeoise, en tant que rationalité, est, dans une large mesure, aussi bien objectivement « compréhensible » qu'objectivement motivé. C'est à juste titre que la génération de Max Weber et de Dilthey a rappelé ce fait. L'idéal de la compréhension était unilatéral seulement en ce qu'il faisait l'impasse sur ce qui, dans la société, s'oppose à la possibilité d'une identification de la part de celui qui comprend. C'est à ce dernier point que se réfère la règle de Durkheim, selon laquelle il faut traiter les faits sociaux [*sozial*] comme des choses¹¹, et renoncer principiellement à les comprendre. Il ne voulait pas abandonner l'idée selon laquelle c'est de prime abord comme non identique, comme « contrainte », que la société vient heurter chaque individu singulier. Dans cette mesure la réflexion sur la société commence là où s'arrête la compréhensibilité. Chez Durkheim, la méthode scientifique, dont il est partisan, prend acte de la « seconde nature » de Hegel¹², en laquelle la société s'est coagulée face aux êtres vivants. L'antithèse ainsi opposée à Weber reste toutefois tout aussi particulière [*partikular*] que la thèse de ce dernier, parce qu'elle connaît une baisse de régime une fois parvenue à l'incompréhensibilité, tout comme le fait Weber avec le postulat de la compréhensibilité. Au lieu de cela c'est l'incompréhensibilité qu'il faudrait comprendre ; il faudrait déduire à partir des rapports entre les hommes les rapports qui se sont autonomisés jusqu'à devenir opaques pour eux. Aujourd'hui surtout, la sociologie aurait à comprendre l'incompréhensible : l'entrée au pas de charge de l'humanité dans l'inhumanité.

D'ailleurs, les concepts hostiles à la théorie que manie une sociologie qui s'est détachée de la philosophie sont eux aussi des fragments d'une théorie oubliée ou refoulée. Dans les premières décennies du xx^e siècle, le concept allemand de « compréhension » sécularise l'Esprit hégélien – le « Tout » qu'il s'agissait de saisir par le concept –, en le décomposant en des actes singuliers ou en des formations idéal-typiques, sans le moindre égard pour la totalité de la société, laquelle pourtant donne seule le sens en question aux phénomènes qu'il s'agit de comprendre. En revanche, l'enthousiasme pour l'incompréhensible traduit l'antagonisme social qui perdure dans des *quaestiones facti*¹³. L'état de choses non réconcilié est simplement accepté par l'intermédiaire d'une posture ascétique qui renonce à le théoriser, et ce qui est accepté finit par être glorifié : à savoir la société comme mécanisme coercitif collectif.

Il en va rigoureusement de même – et avec des conséquences tout aussi fatales – pour les catégories aujourd'hui prédominantes en sociologie, qui sont elles aussi des fragments issus de complexes théoriques qu'elles renient en raison de leur orientation idéologique positiviste. Ces derniers temps, on emploie fréquemment le concept de « rôle » comme une des clefs de la sociologie, arguant de ce qu'il permettrait d'accéder à une intelligence de l'agir social en tant que tel. Le concept est calqué sur cet être-pour-autre-chose des hommes singuliers qui les enchaînent les uns aux autres, sous la *contrainte sociale**, sans les réconcilier et en reléguant chacun d'entre eux dans un rapport non identique à soi-même. Des rôles, les hommes en endossent au sein d'une société dont le complexe structurel les dresse à la pure conservation de soi tout en leur refusant la conservation de leur soi. Le principe d'identité qui domine en tous points, à savoir la possibilité de comparer abstraitement leur travail social, les pousse jusqu'au point où ils anéantissent leur identité. Ce n'est pas pour rien que le concept de rôle, qui se veut neutre, est emprunté au théâtre où les comédiens ne sont pas réellement ceux qu'ils jouent. Au niveau de la société, une telle divergence exprime l'antagonisme. À partir des évidences immédiates de ce dernier, la théorie de la société devrait avancer vers la connaissance de sa cause sociale [*sozialer Grund*] ; vers la question de savoir pourquoi les hommes doivent encore prêter serment aux « rôles ». Le concept marxien de « masque de caractère »¹⁴, qui

n'anticipe pas seulement cette catégorie, mais la déduit à même la société, a tendanciellement accompli cette tâche. Si la science de la société opère avec des concepts de ce genre, mais recule devant la théorie dont ils constituent les moments, elle est au service de l'idéologie. Le concept de rôle, prélevé, sans analyse, de la façade sociale [*sozial*], aide à perpétuer cette inessence¹⁵ qu'est le rôle, et les méfaits qu'il accomplit.

Un concept de société qui ne se contenterait pas de cela serait critique. Il irait au-delà du constat trivial selon lequel tout est lié à tout. Le mauvais caractère abstrait de cette proposition ne constitue pas tant le produit d'un piètre raisonnement que le triste fonds de commerce de la société en soi : celui que constitue l'échange au sein de la société moderne. C'est dès le moment où l'échange s'accomplit d'une manière universelle – et non pas uniquement lorsque intervient la réflexion scientifique – que l'abstraction est objectivement à l'œuvre : lorsqu'on ne tient plus compte de la complexion qualitative de ceux qui produisent et consomment, ni du mode de production, ni même du besoin que le mécanisme social satisfait en passant, comme quelque chose de secondaire. Ce qui est premier, c'est le profit. Il n'est pas jusqu'à l'humanité, classée dans la rubrique « clientèle » – le sujet des besoins –, qui ne soit, au-delà de ce que l'on peut naïvement imaginer, socialement préformée ; non seulement par l'état d'évolution technique des forces productives, mais tout autant par les conditions économiques, si difficile soit-il de le vérifier empiriquement. Avant toute stratification sociale [*sozial*] particulière, le caractère abstrait de la valeur d'échange fait déjà cause commune avec la domination de l'universel sur le particulier, de la société sur ceux qui, par contrainte, sont ses membres. Le caractère abstrait de la valeur d'échange n'est pas socialement neutre, comme essaie de le faire croire la logique interne [*Logizität*] au procédé qui réduit tout à des unités, telle la durée moyenne du travail dans la société¹⁶. Dans le fait de réduire les hommes à des agents et à des supports de l'échange des marchandises, se cache la domination des hommes sur les hommes. Cela reste vrai malgré toutes les difficultés auxquelles se heurtent entre-temps bon nombre des catégories de la critique de l'économie politique. Le complexe total revêt la figure¹⁷ suivante : tous doivent nécessairement se soumettre à la loi de

l'échange s'ils ne veulent pas périr – peu importe qu'ils soient subjectivement guidés ou non par un « motif attaché au profit ».

L'empire de la loi de l'échange n'est nullement limité par des domaines ou des formes sociales restés en retrait. Déjà la théorie classique de l'impérialisme a montré que règne une connexion fonctionnelle entre la tendance économique des pays où le capitalisme est à son apogée et les pays qu'on appelait à l'époque « espaces non capitalistes ». Ces deux éléments n'existent pas simplement les uns à côté des autres, mais se garantissent bien plutôt mutuellement leur propre survie. Après l'abolition du colonialisme à l'ancienne, cela a pris la forme d'intérêts directement politiques. Une aide au développement qui serait rationnelle – voilà qui ne serait pas du luxe. Les survivances et les enclaves précapitalistes ne constituent en aucun cas un élément étranger¹⁸ au sein même de la société de l'échange, ni des vestiges du passé : la société d'échange a besoin d'eux. Des institutions irrationnelles sont bien utiles à l'irrationalité tenace d'une société qui est rationnelle quant aux moyens, mais non quant aux fins. Une institution comme la famille, qui dérive du groupement naturel et dont la structure interne n'est pas régulée par l'échange d'équivalents, doit probablement sa relative force de résistance au fait suivant : sans le soutien de leurs moments irrationnels, des conditions de production spécifiques comme celles de la petite paysannerie ne pourraient guère subsister, et la tentative de les rationaliser à leur tour ébranlerait l'ensemble de l'agencement bourgeois.

Le processus de sociétisation¹⁹ ne s'accomplit pas au-delà des conflits et antagonismes ou malgré eux. Son médium, ce sont les antagonismes eux-mêmes, qui en même temps déchirent la société. C'est dans le rapport d'échange social, en tant que tel, qu'est posé et reproduit l'antagonisme susceptible d'anéantir à tout moment la société organisée en une catastrophe totale. C'est uniquement au travers de l'intérêt attaché au profit et de la fracture immanente à l'ensemble de la société que les rouages continuent à tourner jusqu'à aujourd'hui – au prix de grincements, de gémissements et d'innombrables victimes. Toute société est encore une société de classes, comme c'était le cas à l'époque où en est apparu le concept ; la pression extrême que l'on peut observer dans les pays de l'Est indique qu'il n'en va pas autrement là-bas. Même si le pronostic portant sur

l'appauvrissement à long terme n'a pas été confirmé dans la réalité, la disparition des classes est un épiphénomène. Il se peut que, dans les pays où le capitalisme est à son apogée, la conscience de classe subjective, qui n'a jamais existé comme telle aux États-Unis, soit en voie d'affaiblissement. Or cette conscience de classe subjective n'était nulle part tout bonnement donnée socialement ; il fallait d'abord – d'après la théorie – qu'elle soit produite par cette dernière. Plus la société intègre en sus les formes de la conscience, plus cela devient difficile. Toutefois, même des exemples souvent cités – l'égalisation des habitudes de consommation et la diminution de l'inégalité des chances dans l'accès à la culture – relèvent de la conscience des êtres sociétisés, et non de l'objectivité de la société, dont les rapports de production conservent, à titre précaire, l'ancienne opposition. Subjectivement non plus, le rapport de classes n'est pas radicalement supprimé, n'en déplaie à l'idéologie dominante. La recherche empirique récente en sciences sociales est à même de faire ressortir des différences essentielles entre les convictions fondamentales de la classe supérieure et celles de la classe inférieure, désignées comme telles à l'aide des critères statistiques les plus grossiers. De ces convictions, les moins illusoires, les moins « idéalistes », ce sont celles de la classe inférieure. C'est ce qui leur vaut, de la part des *happy few*, le reproche d'être matérialistes. Aux yeux des ouvriers, la société continue à être clivée en une partie supérieure et une partie inférieure. Il est bien connu qu'à l'égalité formelle des chances dans l'accès à la culture ne correspond nullement, par exemple, la proportion d'enfants d'ouvriers au sein de la communauté étudiante.

Tandis que, subjectivement, la différence entre les classes est dissimulée sous un voile, elle s'accroît objectivement en raison de la concentration du capital, dont on ne peut freiner la progression. De fait, cette différence étend son influence de manière décisive jusque dans l'existence des hommes singuliers ; si elle ne le faisait pas, le concept de classe serait bel et bien un fétiche. Alors que les habitudes de consommation tendent à se rapprocher les unes des autres – depuis toujours, excepté en d'occasionnelles périodes de « fête impériale »²⁰, la classe bourgeoise, contrairement à la classe féodale, a jugulé les dépenses au profit de l'accumulation –, la différence entre puissance et impuissance

est, sur le plan social, probablement plus grande que jamais. L'expérience que fait chacun lui montre qu'il ne détermine plus guère son existence sociale de sa propre initiative, mais qu'il est bien au contraire obligé de chercher des trous à combler, des postes vacants, des « jobs » pour avoir de quoi vivre, sans pouvoir tenir compte de ce qui se présente à lui comme sa propre détermination d'homme – à supposer qu'il en ait encore une vague idée. Le concept parfaitement social-darwiniste d'« adaptation » – repris à la biologie et réintroduit dans ce qu'on appelle les « sciences humaines », où il est employé de manière normative – exprime cet état de fait, et en fournit l'idéologie. On peut ici laisser de côté la question de savoir si le rapport entre classes a été transféré – et si oui, dans quelle mesure – vers le rapport entre pays pleinement développés du point de vue technique et pays qui restent en retrait.

Le fait que, malgré tout, cette situation perdure dans un état d'équilibre précaire, doit être imputé au contrôle du jeu des forces sociales, exercé et développé depuis longtemps dans tous les pays de la terre. Or ce contrôle renforce nécessairement les tendances totalitaires de l'ordre social, l'adaptation politique à la société totale. Par là grandit la menace que cherchent à conjurer – du moins dans les pays qui se trouvent de ce côté-ci de la sphère d'influence soviétique et chinoise – contrôles et interventions. Tout cela ne doit pas être mis sur le dos de la technique en tant que telle. Elle n'est qu'une figure de la force productive humaine, un bras artificiel, même dans les machines cybernétiques ; partant, elle n'est elle-même qu'un moment dans la dialectique des forces productives et des rapports de production, et non un troisième terme, démonique, qui serait à part. Au sein de l'existant, elle fonctionne de manière centralisatrice ; au fond, elle serait capable de faire autrement. Là où les hommes croient être au plus près de l'événement – comme avec les émissions à la télévision, qu'on leur livre à la maison –, la proximité est médiatisée par ce qui, socialement, se trouve au loin, c'est-à-dire par du pouvoir sous sa forme concentrée. Y a-t-il un symbole plus parlant pour montrer que leur vie, qu'ils estiment posséder et acquérir, qu'ils prennent pour ce qu'il y a de plus proche et de plus effectif, leur est dans une large mesure, et pour ce qui est de son contenu concret, dispensée d'en haut ? L'existence individuelle est, bien au-delà de ce que l'on peut

imaginer, une reprivatisation pure et simple ; ce qu'il y a de plus effectif, auquel les hommes s'agrippent, est en même temps quelque chose qui n'a aucune effectivité. « La vie ne vit pas »²¹.

Une société qui serait transparente par sa rationalité et véritablement libre pourrait tout aussi peu se passer de l'administration que de la division du travail tout court. Mais il est vrai que, sur la terre entière, les administrations tendent, sous la contrainte, à s'autonomiser par rapport aux administrés et à les réduire au statut d'objets auxquels sont appliquées des procédures dont la norme est abstraite. Ces tendances renvoient, d'après l'intelligence profonde qu'en a Max Weber, à la rationalité propre à l'économie, celle qui opère selon le schéma fin/moyen. C'est parce que cette rationalité reste indifférente à sa fin, à savoir une société rationnelle ; et aussi longtemps qu'il en ira ainsi, elle sera irrationnelle pour les sujets. C'est souvent l'expert qui joue le rôle de la figure rationnelle de cette irrationalité. Sa rationalité est justifiée par la spécialisation des processus – les processus techniques et ceux qui se calquent sur eux –, mais elle a également son versant idéologique. Les processus de travail, décomposés en unités de plus en plus petites et tendanciellement déqualifiés, tendent à se rapprocher les uns des autres.

Eu égard au fait que même les processus sociaux et les institutions sociales surpuissants sont issus de processus humains et d'institutions humaines, qu'ils sont essentiellement du travail d'hommes vivants objectivé, l'autonomie de cette extrême puissance a en même temps le caractère de l'idéologie, d'une apparence socialement nécessaire qu'il faudrait percer à jour et transformer. Mais une telle apparence constitue pour la vie immédiate des hommes l'*ens realissimum*. La pesanteur des rapports sociaux fait tout pour densifier cette apparence. C'est en opposition frontale à la période de 1848, où le rapport entre les classes se manifestait sous la forme d'un conflit entre le groupe immanent à la société, le groupe bourgeois, et celui qui se trouvait pour moitié en dehors d'elle, le prolétariat, que l'intégration, telle que l'a conçue Spencer, en tant que loi fondamentale de la société comme telle, s'est emparée de la conscience de ceux qui sont les objets de la société. L'intégration et la différenciation ne sont plus apparentées, comme c'était le cas d'après le projet théorique de Spencer. C'est d'une manière tout à la fois automatique et totalement planifiée qu'on empêche

les sujets de se concevoir comme des sujets. L'offre de marchandises qui les submerge y contribue tout autant que l'industrie culturelle et les innombrables mécanismes, directs et indirects, de contrôle intellectuel²². L'industrie culturelle est née de la tendance qu'a le capital à tout mettre à profit. Elle s'est développée sous le règne de la loi du marché, sous la contrainte de l'adaptation à ses consommateurs ; mais elle s'est renversée ensuite pour devenir l'instance qui fixe et renforce la conscience dans chacune de ses formes en vigueur, qui constituent le statu quo intellectuel. La société a besoin de l'infatigable redoublement sur le plan intellectuel de ce qui est de toute façon, parce que s'il n'y avait plus de publicité pour ce qui est toujours la même chose, si l'effort visant à justifier ce qui existe [*Daseiendes*] en invoquant le fait qu'il est là [*da sein*] venait à s'affaiblir, les hommes finiraient bien par s'en dégager.

L'intégration a une portée encore plus grande. L'adaptation des hommes aux rapports et aux processus sociaux, laquelle constitue l'histoire et sans laquelle il leur aurait été difficile de continuer à exister, s'est sédimentée en eux de telle sorte et à un point tel que la possibilité d'y échapper sans d'insupportables conflits pulsionnels, ne serait-ce qu'à l'intérieur de la conscience, se rétrécit comme une peau de chagrin. Triomphe de l'intégration, ils s'identifient jusque dans leurs comportements les plus intimes à ce qui leur arrive. En un pied de nez railleur à l'espoir de la philosophie, sujet et objet se trouvent réconciliés. Ce processus se nourrit du fait que les hommes doivent aussi leur vie à ce qui leur est infligé. L'investissement affectif de la technique, la revue de masse dans le sport, la fétichisation des biens de consommation sont des symptômes de cette tendance. Les idéologies exerçaient autrefois leurs effets à la manière d'un mastic ; ce mastic s'est ensuite infiltré, d'une part dans les rapports qui, par leur simple existence, sont écrasants et, d'autre part, dans la constitution psychologique des hommes. Si le concept d'homme, qui, dit-on, serait seul à compter, est devenu l'idéologie masquant le fait que les hommes ne sont plus que des appendices de la machinerie, on pourrait dire sans beaucoup d'exagération, que les hommes, dans la situation actuelle, sont eux-mêmes littéralement, dans leur être-ainsi-et-pas-autrement, l'idéologie ; idéologie qui est sur le point de pérenniser la vie fausse, bien qu'elle ait manifestement tout faux. Le cercle se ferme sur lui-même. Il

serait besoin d'hommes vivants pour changer ces états de choses endurcis, mais ces derniers sont entrés jusqu'au plus intime des hommes vivants où ils continuent leur action au prix de la vie et de l'individuation de ceux-ci – si profondément que les hommes ne semblent plus qu'à peine capables de cette spontanéité dont tout dépendrait. Les apologistes de ce qui est en tirent un nouveau moyen de renforcer l'argument selon lequel l'humanité ne serait pas encore mûre. Le seul fait de démontrer qu'il y a là un cercle heurte un tabou de la société intégrale. Moins elle supporte ce qui serait autre, ce qui constituerait un changement décisif, plus sévèrement veille-t-elle à ce que tout ce qu'on y pense ou y dit soit apte à susciter des changements particuliers [*partikular*] ou bien, comme ils disent, apporte une contribution positive. La pensée se trouve soumise à la subtile censure du *terminus ad quem* : pour peu qu'elle entre en scène comme pensée critique, il lui faudrait nécessairement spécifier le résultat positif auquel elle veut parvenir. Si elle trouve l'accès à une telle positivité obstrué, alors on la dit résignée, fatiguée ; comme si cette obstruction était de sa faute et n'était pas la signature de la chose. Ce qu'il faudrait en revanche connaître en premier lieu, c'est la société en tant que bloc universel – autour des hommes et en eux. Fournir, avant cela, des indications visant à des modifications ne ferait qu'aider ce bloc : ou bien en ce que de telles indications servent à administrer ce qui ne peut être administré, ou bien en ce qu'elles suscitent d'emblée la réfutation de la part du Tout monstrueux. Un concept et une théorie de la société ne sont alors légitimes qu'à condition de ne pas se laisser séduire au point de prendre l'un ou l'autre parti, mais de soutenir négativement la possibilité qui les anime : à condition d'exprimer le fait que cette possibilité menace d'être étouffée. Une telle connaissance, sans vouloir anticiper sur ce qui conduirait au-delà, serait la première condition pour que le sortilège de la société finisse quand même un jour par se dissiper.

Notes des traducteurs

1 Première publication in Hermann Kunst et Siegfried Grundmann (éd.), *Evangelisches Staatslexikon*, Stuttgart; Berlin, Kreuz Verlag, 1966, col. 636-643.

2 Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, traduction d'E. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF, 1996, p. 92.

3 Sur notre décision de rendre ici le verbe « *bilden* » par « former », cf. Glossaire.

4 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

5 Johann Caspar Bluntschli (1808-1881). Juriste, politologue et homme politique suisse. Cf. « *Gesellschaft und Gesellschaftswissenschaft* », in J. C. Bluntschli et Karl Brater (éd.), *Deutsches Staats-Wörterbuch*, t. 4, Stuttgart; Leipzig, Expedition des Staats-Wörterbuchs, 1859, p. 246-251, ici : p. 247.

6 « *bürgerliche Gesellschaft* ». Même si la traduction canonique de ce terme d'origine hégélienne est « société civile », nous le rendons par « société bourgeoise ». Adorno se sert en effet du concept de « société bourgeoise » pour désigner une réalité socio-économique, et non une réalité juridique ou politique.

7 « *Einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu » et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

8 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

9 Indicateur fréquemment utilisé dans des enquêtes visant à mesurer le climat général au sein d'une entreprise – ce que l'on appellerait aujourd'hui une « enquête de satisfaction salariés » –, la « satisfaction salariale » mesure le degré de satisfaction d'un groupe de salariés pour ce qui concerne leur rémunération.

10 Nous traduisons ainsi « *besondere* » ; pour en distinguer les occurrences de celles de « *partikular* », moins usuel, nous avons précisé l'allemand entre crochets quand Adorno se sert du second terme.

11 Cf. Émile Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, « Préface », Paris, Flammarion, 1988, p. 73, de même que l'introduction qu'Adorno a écrite pour la traduction allemande de *Sociologie et philosophie* (traduite dans le second volume des *Écrits sociologiques* d'Adorno).

12 Expression utilisée par Hegel pour désigner le droit et, plus généralement, les institutions de l'Esprit objectif. Cf. G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, § 4, p. 120.

13 « Questions de fait ».

14 Ce terme provient du chapitre « Le caractère fétiche de la marchandise et son secret » du *Capital* de Marx (cf. la traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993, p. 89). Il y désigne les masques que revêtent les hommes par-dessus leurs rapports de production.

15 « *Unwesen* ». Concept à double sens, décrivant d'une part, dans l'expression courante « *sein Unwesen treiben* », qui se dit d'un malfaiteur exerçant des sévices, et, d'autre part, dans un sens purement philosophique et hégélien, l'essence de ce qui est inessentiel (« *unwesentlich* ») mais apparaît à la conscience comme l'essentiel (cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1992, p. 115 et sq.).

16 « *gesellschaftlich durchschnittliche Arbeitszeit* ». Cette expression, si elle ressemble à une formule marxienne, en constitue en fait un subtil détournement : l'expression de Marx, « la durée de travail socialement nécessaire moyenne [*gesellschaftlich durchschnittliche notwendige Arbeitszeit*] » fait dépendre cette moyenne du caractère socialement nécessaire du travail en question. En faisant sauter cette détermination, Adorno souligne que la durée moyenne est alors calculée à partir des conditions existantes : on se contente de faire la moyenne des durées des travaux effectués sans prendre en compte ce qui serait véritablement nécessaire pour le développement de la société. C'est la raison pour laquelle nous avons traduit ce « *gesellschaftlich* » par « dans la société ».

17 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple « forme » (en allemand « *Form* ») et de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons rendu par « figure ». Cf. Glossaire.

18 « *ein Fremdes* ». Nous avons rendu le terme « *fremd* » et ses composés à partir du lexique formé sur « étranger ». Cf. Glossaire.

19 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétisation » et la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

20 Adorno recourt ici à un terme historiographique précis – celui de « *Gründerzeit* » –, que curieusement il met au pluriel. Il s'agit des premières années du Reich allemand, où le pays connaît un essor économique sans précédent, mais de courte durée (1870-1873), dû à une forte spéculation analogue à celle qu'a connue la France du Second Empire.

21 Citation empruntée au roman *Der Amerika-Müde*, littéralement : « Celui qui est las de l'Amérique » (cf. Ferdinand Kürnberger, *Der Amerika-Müde. Ein Kulturbild*, Francfort, Meidinger, 1855, p. 372). Adorno s'en sert déjà comme épigraphe pour la première partie des *Minima Moralia*, écrits dans l'exil, aux États-Unis.

22 « *Geist* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », qui s'y rattache, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire.

Société II¹

Le concept de l'objet auquel s'attache la recherche sociologique, celui de société, mérite quelques réflexions. Ce que veut dire « société » a tout d'abord – c'est bien connu – semblé aller de soi : l'humanité, y compris l'ensemble des groupes de grandeur et d'importance fort diverses dont elle se compose. On remarquera toutefois sans peine que le concept de société ne coïncide pas pour autant avec ce substrat. C'est de lui que s'occupent des disciplines scientifiques comme l'anthropologie ou l'ethnologie ; le social fait partie de leurs centres d'intérêt, mais elles ne visent pas en premier lieu, à proprement parler, ce qui est pensé comme authentiquement social. On s'en approche sans doute davantage en resserrant le concept autour de ce qui se rapporte à la réunion et à la séparation des êtres biologiques singuliers que sont les hommes – c'est-à-dire ce par quoi ils reproduisent leur vie, dominent la nature extérieure et intérieure, et ce dont résultent également, dans leur propre vie, des formes de domination et des conflits. Or même des questionnements de ce genre, qui ressortissent d'ailleurs en partie à ce qu'on appelle *cultural anthropology* dans les pays anglo-saxons, passent encore un peu à côté de ce qui résonne dans le mot « société » – un de ces concepts historiques, qui ont, d'après Nietzsche, la particularité de ne pas se laisser définir : « Tous les concepts dans lesquels se résume sémiotiquement un processus tout entier se dérobent à la définition ; n'est définissable que ce qui n'a pas d'histoire » (Friedrich Nietzsche, *Œuvres*, Section 1, volume VII, Leipzig 1895, p. 373)². Par « société » on vise une sorte d'agencement entre des hommes, dans lequel tout et tous dépendent de tous ; dans lequel le Tout³ ne se maintient que par l'unité que forment les fonctions remplies par tous les membres ;

et dans lequel échoit par principe à tout un chacun une fonction de ce genre, tandis que chaque individu singulier⁴ est en même temps déterminé dans une large mesure par son appartenance à la totalité de l'agencement. Le concept de société est donc un concept *fonctionnel*, qui désigne davantage les rapports existant entre ses éléments et les lois structurant ces rapports, que les éléments ou la simple description de leurs rapports en tant que tels. Ce n'est que dans ce sens fonctionnel qu'il est en somme possible de parler de société, et la sociologie est avant tout la science qui traite de ses fonctions, de son unité, de la loi qui la structure. Un fait mérite d'être mis en évidence : s'il est certes vrai que le concept de société ne devient pleinement adéquat à lui-même qu'aujourd'hui, au stade de la sociétéisation⁵ totale de l'humanité, l'idée d'un complexe fonctionnel fermé sur lui-même et à caractère englobant a déjà été conçue, en tant que forme de la reproduction d'un Tout reposant sur la division du travail, à un niveau relativement précoce, celui de la *République* de Platon⁶.

Quant au concept de société lui-même, il n'appartient qu'à une phase très tardive de la réflexion. Il a été formulé au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, par Saint-Simon⁷ et Hegel, qui ignoraient pourtant leurs écrits respectifs. Ce retard ne s'explique en aucun cas par l'hypothèse selon laquelle les hommes n'auraient pas été conscients, au sens fort du terme, du fait de la sociétéisation. Bien au contraire, dans la tradition occidentale, les formes de sociétéisation ont été prises en compte par la pensée bien avant que ne le soit l'individu, dont le pathos ne s'est pleinement déployé qu'aux époques hellénistique et chrétienne. Mais ce sont précisément les formes de sociétéisation – en premier lieu : les formes d'une communauté politique⁸ organisée, contrôlée – qui, aux débuts de la réflexion sociologique, avaient à tel point le caractère de ce qui est en soi, de ce qui est substantiel, de ce qui vaut de manière non problématique ou surpuissante, qu'il revenait presque au même de réfléchir sur la société ou sur ses institutions⁹ objectivées. Le voile social et la philosophie politique datent de la même époque. Avec le triomphe de Platon et d'Aristote, des courants de pensée divergents remontant au début de l'époque attique ont été oubliés ou qualifiés d'hérétiques ; et l'opposition entre ce qui relève de la nature (φύσει) et ce qui est simplement posé (θέσει)¹⁰ – développée de manière

polémique par ces courants de pensée – a été très tôt rendue inoffensive à l'aide de constructions fondées sur le droit naturel, si bien que les formes d'organisation, c'est-à-dire les communautés politiques elles-mêmes, ont été tirées du côté de ce qui est φύσει. Même dans le moyen stoïcisme, lorsque fut atteint pour la première fois le concept d'universalité sociale, il est resté lié au concept d'un *État* universel¹¹, et la théocratie augustinienne ne parvint pas non plus à se représenter la Cité de Dieu¹² autrement que sous la forme d'une communauté politique. Ce qui vient en second, l'institution étatique, s'inverse, dans l'esprit des hommes qui vivent sous ces institutions étatiques, pour devenir l'élément premier ; en revanche, ce qui dans les faits est premier, le processus de leur vie, est dans une large mesure refoulé et banni de leur conscience. N'y a sans doute pas été pour rien le fait que tout au long de l'Antiquité, le travail matériel – grâce auquel l'humanité continue à exister – a été imposé aux esclaves, restés sans porte-parole dans la philosophie et les sciences. Chez Aristote encore, la définition de l'homme les exclut¹³, et, pour les désigner, la langue grecque dispose du neutre ἀνδράπονον qui signifie « piétaille humaine ». Dès lors, il n'est pas étonnant de voir que les doctrines développées par Panetius¹⁴ et Posidonius¹⁵, englobant l'humanité entière, aient servi d'idéologie à l'État universel romain, à l'impérialisme intégral. Selon toute vraisemblance, ce n'est qu'en raison de cet avantage-là que la sombre doctrine stoïcienne a été accueillie avec autant d'empressement par l'esprit positif des Romains. Société et domination sont inextricablement liées. En témoigne, aujourd'hui encore, le seul terme de « société » ; dans toutes les langues, il s'est réservé, à côté de son sens englobant, un sens particulier [*partikular*] : celui de bonne société, de *society*. Il s'agit là de l'expression par excellence pour désigner ceux qui en sont et qui se reconnaissent les uns les autres grâce aux us propres à la souveraineté sociale¹⁶ [*sozial*], pour autant qu'ils ne soient pas déjà mécaniquement codifiés dans un *social register*¹⁷ – ce par quoi le concept de *society*, il va sans dire, tend à s'abolir¹⁸.

Ce n'est qu'à l'époque bourgeoise avancée – lorsque devint flagrante l'opposition entre les institutions étatiques féodales, absolutistes, encore dominantes et la couche déterminant déjà le processus de vie matériel de la société – que Rousseau critiqua l'institution étatique comme quelque chose de négatif, d'hostile

au bonheur¹⁹ ; et la philosophie de la raison fut obligée d'absorber les représentations romantiques d'une vie originaire des hommes, à la base de tout ce qui est de l'ordre de l'institution étatique, pour obtenir le concept de société. En effet, ce dernier ne peut guère être détaché de la polarité de l'institutionnel étatique et du naturel. Car ce n'est que dans la mesure où la vie en commun des hommes s'est médiatisée, objectivée, « institutionnalisée », qu'il y a eu, à proprement parler, sociétisation. Inversement pourtant, les institutions étatiques sont elles-mêmes des épiphénomènes du travail vivant de l'humanité. C'est la raison pour laquelle la sociologie n'existe en tant que critique de la société que depuis que les institutions ne sont plus simplement décrites et évaluées, mais confrontées avec ce qui les sous-tend, avec la vie de ceux au-dessus desquels les institutions étatiques sont posées et dont elles se composent elles-mêmes de manière si diverse. Or, si la pensée du social perd de vue la tension de l'institutionnel étatique et du vivant – en cherchant par exemple à dissoudre purement et simplement le social dans le naturel –, elle ne participe pas alors à la libération de la contrainte exercée par les institutions étatiques, mais contribue au contraire à forger une deuxième mythologie, à glorifier des qualités illusoirement originelles, auxquelles est attribué ce qui en vérité naît seulement à travers les institutions étatiques de la société. C'est la folie raciale national-socialiste qui fournit le modèle de ce genre de naturalisation fausse et idéologique de la société. La pratique qui en est résultée a rendu manifeste que la critique romantique des institutions étatiques, une fois extraite de la dialectique de la société, vire à la dissolution de toutes les garanties humaines [human] et protectrices, au chaos et, pour finir, justement, en absolutisation de l'institution [Institution] nue, de la domination pure et simple.

Si le concept de société est, dans son essence, un concept fonctionnel ; s'il se rapporte donc aux relations entre les hommes dans le cadre de la conservation de la vie de l'ensemble, au faire plutôt qu'à l'être, alors c'est, dans son essence, un concept *dynamique*. Le seul fait qu'à la fin de chaque cycle de travail social, il reste tendanciellement un produit social supérieur à celui qui était donné au début du cycle signifie qu'il y a un moment dynamique : ce « plus » et tout ce qu'il implique en termes de changements de possibilités, de besoins, et aussi de conflits,

renvoie nécessairement à des modifications du statu quo – peu importe que les hommes eux-mêmes ou ceux qui les dominent les appellent ou non de leurs vœux. L'accroissement de la richesse sociale a été rendu possible par le fait que les institutions étatiques et les formes de sociétisation, donc toutes les organisations, sont venues se placer face aux hommes comme quelque chose d'autonome : elles ne leur ont dès lors plus été immédiatement identiques, mais se sont affirmées contre eux et se sont consolidées à leurs dépens. Le principe de la sociétisation était en même temps celui du conflit social [*sozial*] entre le travail vivant et les moments « statiques », les institutions objectivées de la propriété. Dès ses débuts, la sociologie en a pris acte. Mais en même temps, elle a, ce faisant, procédé selon les règles du jeu d'une science classificatoire, elle-même déjà consolidée dans l'institutionnel ; elle a commencé, chez Comte, par subdiviser les lois de la société en lois statiques et lois dynamiques²⁰. Il est tout simplement très difficile de résister à la tentation de transfigurer le moment institutionnel en quelque chose de statique et de passer rapidement sur le moment dynamique du processus de vie de la société en disant qu'il est soumis au changement. Les effets de la subdivision comtienne se font sentir jusque chez le dialecticien Marx : dans les célèbres passages de la *Critique de l'économie politique* consacrés à l'exposition de la dialectique matérialiste²¹, il met en contraste des lois invariantes de toute société de classes et les lois spécifiques du capitalisme moderne. Son idée était la suivante : dans tout ce qui chez lui s'appelle « préhistoire²² », dans l'empire tout entier de la non-liberté, un certain nombre de catégories pérennes sont à l'œuvre, et ce n'est que dans la forme moderne, rationnelle de la société de classes, que ces dernières se spécifient en des formules du type de celles qui sont exposées dans les schémas du *Capital*²³ ; il avait donc à l'esprit une sorte d'ontologie négative – si l'on veut, l'intuition profonde selon laquelle les existentiels de l'histoire sont la domination et la non-liberté, et que malgré tout le progrès accompli par la *ratio* et la technique, aucune modification décisive n'y a été apportée. Il n'empêche que la subdivision en invariants et en éléments soumis au changement, en sociologie statique et sociologie dynamique, n'est, en toute rigueur, pas tenable. Elle contredit le concept de société lui-même, en tant qu'unité indissoluble des deux moments. Les lois historiques

d'une phase déterminée ne sont pas de simples formes phénoménales de lois universelles, mais, au même titre que ces dernières, des tentatives conceptuelles pour maîtriser, par la théorie, des tensions sociales. Pour ce faire, la science recourt à différents niveaux d'abstraction, mais elle aurait tort de se représenter la réalité comme étant elle-même assemblée à partir de ce genre de niveaux. Au nombre des plus importantes exigences qui doivent être présentées à la sociologie contemporaine figure celle de se débarrasser de l'antithèse simpliste entre statique sociale [*sozial*] et dynamique sociale [*sozial*] telle qu'elle se manifeste de nos jours de manière pseudo-scientifique, notamment dans l'opposition entre la doctrine conceptuelle de la sociologie formelle d'une part et l'empirie dépourvue de concept d'autre part. La science qui traite de la société n'est pas un double jeu entre l'« Ici », doté de contenu, mais amorphe, et l'« En général », constant, mais vide ; bien au contraire, l'intelligence profonde de la structure dynamique de la société requiert un effort théorique infatigable tendu vers l'unité de l'universel et du particulier.

On serait en droit de demander en quoi une sociologie qui traite du concept de société en tant que complexe total des hommes et en tant que reproduction de ce complexe se distingue en fait de l'économie ; d'autant plus qu'un de ses sujets principaux – les institutions étatiques – pourrait à son tour être dérivé dans une large mesure, quoique pas exclusivement, de l'économie. Voici la seule réponse de principe qui s'impose : l'économie et ses lois ont, elles aussi, affaire à un moulage, à quelque chose qui est déjà objectivé et, aujourd'hui, le plus souvent au mécanisme d'une société d'échange qui s'est pleinement déployée. Or, dans la réalité historique, les relations qu'ont entretenues et qu'entretiennent les acteurs du processus d'échange, les contractants, ne sont absolument pas, dans les faits, celles que les lois de l'échange leur prescrivent ; dans ces relations, ce sont au contraire des différences en termes de puissance réelle et de pouvoir – de ce pouvoir qu'a la société de disposer²⁴ de ses membres – qui font de manière décisive valoir leurs droits ; et ceci ne vaut pas seulement pour l'époque tardive d'un capitalisme différencié, mais dans toutes les périodes où l'on peut vraiment parler de société au sens esquissé ici. Le processus de vie qui forme le soubassement de la société et qui constitue le

véritable objet de la sociologie, est certes le processus économique, mais les lois économiques le stylisent déjà en fonction d'un idéal dont l'empressement à s'affirmer comme schéma explicatif est inversement proportionnel à son degré d'effectuation dans le monde. Ce n'est qu'en tant qu'économie politique que la sociologie est de l'économie, ce qui requiert une théorie de la société dérivant du pouvoir qu'a la société de disposer de ses membres jusqu'aux formes établies de la gestion économique et aux institutions [*Institutionen*] économiques elles-mêmes.

Pour autant que l'histoire puisse être embrassée du regard, la sociétéisation des hommes a tendance à s'accroître ; grossièrement parlant, il y a donc de plus en plus de « société » dans le monde – c'est là l'expression la plus éloquente de la dynamique de la société en tant que complexe fonctionnel reliant les hommes. Il faut comprendre cet accroissement de deux manières. Premièrement, au sens relativement simpliste où un nombre croissant d'hommes, de groupes humains, de peuples, sont précipités dans le complexe fonctionnel social – ils sont de plus en plus « sociétéisés ». Déjà au XIX^e siècle, cette tendance à la sociétéisation s'est renforcée à un tel point que même les pays restés en retrait par rapport à la forme sociale décisive qu'est le capitalisme avancé – ceux qu'on appelle les « espaces non capitalistes » – en ont, dans une certaine mesure, fait partie : c'est précisément le fait de ne pas encore être embrigadé ou de ne pas l'être encore tout à fait qui a été l'une des sources de la multiplication du capital dans les pays qui comptaient, motivant justement par là des luttes politiques et sociales [*sozial*]. Aujourd'hui, c'est notamment à travers les progrès techniques accomplis dans le domaine des transports et la décentralisation de l'industrie – prévisible d'un point de vue technologique – que la sociétéisation de l'humanité s'approche d'un maximum absolu : ce qui semble encore être « à l'extérieur » doit son exterritorialité à une certaine forme de tolérance, ou à l'intention planificatrice – bien plus qu'à l'existence véritablement incontestée de quelque chose d'« exotique ». Cela dit, il faut néanmoins retenir l'évidence suivante : le progrès de la sociétéisation, qui semble s'accélérer toujours davantage, ne bénéficie en aucun cas de manière immédiate à la pacification du monde, ni au dépassement des antagonismes. Dans la mesure où le principe de la sociétéisation est lui-même à double tranchant, ses progrès, du moins jusqu'à

aujourd'hui, n'ont fait, dans tous les cas, que reproduire les contradictions à un niveau toujours plus élevé. Si la formule célèbre de Wendell Willkie à propos d'« un seul et même monde²⁵ » est juste, alors ce « seul et même monde » est parfaitement désigné par la séparation en deux « blocs » monstrueux qui se combattent. Disons-le : dans les formes sociales actuelles, la vie ne se perpétue à l'évidence qu'en vertu de cette opposition et de la préparation économique au conflit. Il est à peine exagéré d'affirmer que l'évolution vers la société totale va nécessairement de pair avec le danger de l'extermination totale de l'humanité.

En second lieu, il y a également de plus en plus de société au sens où les mailles du tissu des relations sociales entre les hommes se resserrent de plus en plus. Dans chaque individu singulier, on tolère de moins en moins d'éléments non embrigadés, indépendants du contrôle social [*sozial*], et la question se pose de savoir dans quelle mesure ces éléments peuvent encore ne serait-ce que se former. À cette démarcation de la sociologie par rapport à l'anthropologie, grâce au concept noble de société, il faut ajouter la large dépendance de l'objet de l'anthropologie par rapport à la sociétisation, autrement dit : ce que la philosophie traditionnelle a pensé comme étant l'essence des hommes est déterminé de part en part par l'essence de la société et sa dynamique. Par là je ne veux absolument pas insinuer que les hommes aient nécessairement été plus libres à des époques sociales antérieures. L'illusion qui mesure la société à l'aune du libéralisme et qui conçoit la tendance à la sociétisation totale à l'œuvre dans la phase postlibérale comme quelque chose de radicalement nouveau – en termes d'oppression – peut facilement être percée à jour. Il est vain de disserter sur la question de savoir si, dans une société d'échange conséquente jusqu'à l'extrême, la puissance de la société et du contrôle exercé par elle est plus grande ou plus petite que dans une société reposant sur le travail d'esclaves, comme les anciens empires mésopotamiens ou l'Égypte. En revanche, on pourrait tout à fait soutenir que c'est précisément parce que l'idée d'individu s'est, de fait, cristallisée plus tard, et notamment à l'ère de la bourgeoisie, et parce qu'elle y a également acquis une figure²⁶ réelle, que la sociétisation totale a revêtu des traits dont elle était probablement dépourvue en des temps préindividuels de culture barbare. Désormais, ce

n'est plus simplement de l'extérieur que la sociétéisation arrive à l'être singulier biologique pur et simple qu'est l'homme ; elle empoigne également les individus dans leur for intérieur, et les transforme en monades de la totalité sociale ; c'est un processus où la progression de la rationalisation, en tant que standardisation des hommes, fait cause commune avec la progression de la régression. Les hommes ne peuvent pas ne pas s'infliger une fois encore cela même qui autrefois leur a – peut-être – simplement été infligé de l'extérieur. Or c'est également la raison pour laquelle la « sociétéisation intérieure » des hommes ne se déroule pas sans accroc, mais couve, elle aussi, des conflits, qui à la fois menacent le niveau de civilisation atteint et renvoient positivement au-delà de ce dernier. Dans le seul fait qu'aujourd'hui, ce n'est pas immédiatement, en tant qu'êtres naturels, que les hommes subissent la sociétéisation mais que celle-ci rencontre un état de choses où les hommes avaient appris à savoir qu'ils sont davantage que des êtres génériques purs et simples²⁷, est contenu ceci : la sociétéisation totale leur demande des sacrifices auxquels ils ne sont guère capables de consentir sans plus de façon. La remarque pénétrante faite par la sociologie freudienne est peut-être plus importante encore : la quantité croissante de renoncements pulsionnels ne correspond en aucun cas aux renoncements pulsionnels et aux compensations en raison desquelles le Moi les accepte, si bien que les instincts opprimés s'insurgent²⁸. Ainsi la sociétéisation produit-elle, non seulement dans le domaine objectif mais aussi dans le domaine subjectif, le potentiel pour sa propre extermination.

Une sociologie qui se laisse écarter de cette voie et qui, en raison de son idolâtrie des faits contrôlables, renonce à la catégorie centrale – celle de la société elle-même –, à travers laquelle seule tous les prétendus faits sont médiatisés, voire tout bonnement constitués, ne serait plus à la hauteur de sa propre conception et se rangerait du côté de la régression de l'esprit, qui compte elle-même parmi les symptômes menaçants de la sociétéisation totale. Il reste à ajouter qu'en raison de son essence dynamique, le concept de société convoqué dans ces lignes ne peut être séparé de l'histoire. C'est ce qu'indique le langage courant, qui ne permet de distinguer que de manière relativement arbitraire le caractère historique ou social de situations, de tendances et de forces. La séparation correspond tout simplement à la traditionnelle division

du travail scientifique, d'après laquelle l'histoire a essentiellement affaire à des processus et à des institutions [*Institutionen*] politiques, tandis que la sociologie tâche de saisir conceptuellement ces phénomènes dans le rapport qu'ils entretiennent avec le processus de vie de la société elle-même. Or une sociologie qui ferait abstraction des traits historiques immanents à la société elle-même – que ce soit au profit de structures anhistoriques ou de recensements d'états de fait momentanés – passerait *a priori* à côté de son objet.

Notes des traducteurs

1 Texte publié pour la première fois in *Frankfurter Adorno Blätter*, VIII (2003), p. 143-150.

2 *Généalogie de la morale*, traduction d'E. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF, 1996, p. 92.

3 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

4 « *jeder einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

5 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétisation » et la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

6 Cf. Platon, *La République*, traduction de G. Leroux, Paris, GF, 2002, particulièrement Livre II, 369b-370b, p. 137 et sq.

7 Adorno pense ici probablement au modèle du « corps organisé » que Saint-Simon élabore dans son *Mémoire sur la science de l'homme* (1808) et qu'il applique au corps physique tout aussi bien qu'au corps social.

8 « *Staatswesen* ». Par rapport au terme « *Staat* » (« État ») tout court, le composé avec « *-wesen* » met en avant l'État en tant que *communauté* politique.

9 « *Einrichtungen* ». Dans ce texte, Adorno emploie à la fois ce terme et celui d'« *Institution* ». Comme le premier a un sens beaucoup plus vaste, moins directement lié à l'État – ainsi peut-on dire que les crèches pour enfants sont des « *Einrichtungen* » –, nous avons choisi de le rendre par « institution » tout court et de traduire « *Institution* » par « institution étatique ». Dans le cas contraire, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets. Quand Adorno a utilisé l'adjectif « *institutionell* », nous avons traduit en fonction du contexte par « institutionnel étatique » ou par « institutionnel ».

10 L'opposition entre ce qui est par nature et ce qui relève de la convention traverse la pensée grecque. On peut la faire remonter à Hésiode (cf. par exemple *Les Travaux et les jours*, v. 276-280) et elle a été formulée pour la première fois dans toute sa clarté par Archélaos (v^e siècle av. J.-C.), sous la forme de l'opposition entre nature (φύσει) et loi (νόμος ; cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker* [DK], éd. Hermann Diels et Walther Kranz, Berlin, Weidmann, 1952, Archelaus, A 60.1), puis, appliquée au langage, par Démocrite (460-370 av. J.-C.) dans les termes de nature et de convention (θέσει ; cf. DK B 26.1). C'est sur cette opposition que s'ouvre par exemple le *Cratyle* de Platon, qui en retrace l'ascendance philosophique (cf. *Cratyle*, traduction de C. Dalimier, Paris, GF, 1998, p. 67 et sq.) ; elle a notamment été développée par les courants sophistique et sceptique.

11 Sur la notion stoïcienne de « citoyen du monde », dont l'origine est attribuée par Plutarque à Zénon lui-même (cf. T. Long et D. Sedley, *Les Philosophies hellénistiques*, II. *Les stoïciens*, traduction de J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF, 2001, p. 564), cf. p. ex. Cicéron, *De la République*, III, 22, 33 dans *op. cit.*, p. 559.

12 Cf. saint Augustin, *Cité de Dieu*, Livres XVIII et XXII, traduction de L. Moreau revue par J.-Cl. Eslin, Paris, Seuil, 1994, Livre XIX, p. 93 et sq.

13 Cf. Aristote, *Les Politiques*, traduction de P. Pellegrin, Paris, GF, 1990, I, 2, 1252a-1253a, p. 90 et sq., à mettre en rapport avec I, 4.

14 Panetius de Rhodes (185 av. J.-C.-112 av. J.-C.), cinquième scolarque de l'école stoïcienne. Son traité *Περὶ τοῦ καθήκοντος* (*Des devoirs*) insiste sur la hiérarchie des devoirs qui lient l'individu à autrui, en fonction des différents rôles qu'il endosse selon

48 / Société : Intégration. Désintégration

qu'il s'agit de sa famille, de la patrie, de l'univers. Ce traité est aussi la source principale de Cicéron dans *De officiis*.

15 Posidonius d'Aparnée (135 av. J.-C.-51 av. J.-C.), disciple de Panetius de Rhodes et sixième scolarque du Portique. Il défendit notamment la thèse d'une « sympathie » cosmique, d'une force d'attraction pénétrant et unifiant l'univers tout entier. Il entretint des relations amicales avec de hauts dirigeants romains – Pompée, Cicéron – et se fit le chantre de Rome, dans laquelle il vit avant tout un garant de stabilité.

16 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

17 Le *social register* est aux États-Unis d'Amérique ce que le *Who's Who* est au Royaume-Uni et le *Bottin mondain* à la France – un répertoire des personnalités et des familles les plus influentes du pays.

18 Sur la traduction d'« *aufheben* » et de ses dérivés par « abolir » et « abolition », cf. Glossaire.

19 Cf. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les fondements et l'origine de l'inégalité entre les hommes*, Paris, GF, 2008.

20 Adorno se réfère probablement aux leçons XVI et XVII intitulées « Vues générales de la statique » et « Vue générale de la dynamique » de l'ouvrage d'Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, I [1869], Paris, Élibron, 2005, p. 424-500.

21 Allusion, sans doute, à la célèbre « Introduction » méthodologique de la *Critique de l'économie politique* [1858], ultérieurement appelée « *Grundrisse* ». Cf. Karl Marx. *Manuscrit de 1857-1858. Dit Grundrisse*, publié sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 34-43.

22 « *Vorgeschichte* ». Adorno fait très probablement référence au concept de « *Vorgeschichte* » tel que Marx l'emploie dans la « Préface » à la *Critique de l'économie politique* [1859] : « Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du processus de production sociale, antagonique non pas dans le sens d'un antagonisme individuel, mais d'un antagonisme qui naît des conditions de vie sociale des individus ; cependant les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent en même temps les conditions matérielles pour résoudre cet antagonisme. Avec cette formation de la société s'achève donc la préhistoire de la société humaine. » (Karl Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, traduction de M. Housson et G. Badin, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 19.)

23 Adorno se réfère à l'œuvre maîtresse de Karl Marx, *Le Capital* [1867]. Marx y a de fait recours à des formules mathématiques pour expliciter son propos. C'est une méthode qu'il n'avait pas encore employée dans les *Grundrisse*.

24 « *Verfügung* ». Sur la traduction de ce terme et des mots appartenant au même champ lexical (« *verfügen über* », « *Verfügende* »), cf. Glossaire.

25 Wendell Willkie (1892-1944) fut le candidat républicain à la présidence en 1940. En 1943, il rédigea *One World*, où il plaide notamment en faveur d'un gouvernement mondial, en charge de garantir la paix après la Seconde Guerre mondiale. Le livre remporta un vif succès et son titre devint une expression courante.

26 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple « forme » (en allemand « *Form* ») et de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons rendu par « figure ». Cf. Glossaire.

27 Nous lisons « *als bloße Gattungswesen* ».

28 Cf. p. ex. Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction de Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 32 et sq.

Introduction à la conférence « Société I »¹

En présentant le texte « Société I » sous la forme d'une conférence le 14 octobre 1966 à Rome, Adorno l'a fait précéder des remarques suivantes.

Les considérations sur la société que je m'appête à vous soumettre demandent quelques mots d'introduction. Mes formulations sont difficilement séparables de leur contexte. Je les ai rédigées pour le *Dictionnaire protestant de sciences politiques*². Lorsque me parvint l'invitation de prendre en charge l'entrée « Société », je fus d'abord effrayé, comme il se doit, face à l'impossibilité flagrante qui consiste à devoir rendre justice, en un nombre de pages défini avec précision et très restreint, à un objet dont le traitement, pour être un tant soi peu responsable, exigerait un livre entier. Je ne pouvais m'atteler à cette tâche que sous la forme d'un *tour de force**, à la manière d'un équilibriste. Or c'est précisément ce qui m'attirait. J'y vis l'opportunité d'exprimer des pensées sous une forme certes très raccourcie, mais, en revanche, sans les inhibitions qui vont de pair avec la circonspection. J'ai non seulement presque entièrement renoncé aux renvois habituels et à l'appareil critique érudit, mais aussi aux argumentaires auxquels on est en droit de s'attendre. J'ai essayé de condenser les conclusions auxquelles ont abouti mes réflexions, et non de livrer ces réflexions elles-mêmes. Un procédé de ce genre ne se justifie que si la pertinence des problématiques et de certaines réponses parle d'elle-même. En procédant de manière pour ainsi dire dogmatique – indécence par rapport aux us et coutumes scientifiques –, j'ai pris le risque d'exposer ce qui ressemble à la quintessence de mes idées théoriques concernant ce qu'est la société.

Présentées ainsi à découvert, ces pensées suscitent une objection : celle du subjectivisme. On ferait part de ses propres élucubrations sans les étayer par des faits ni, à tout le moins, par des références suffisantes à l'histoire des idées. Or ce qui, d'après ce reproche stéréotypé, a l'air subjectiviste, relève selon moi du contraire. Au nom de l'objectivité rigoureuse des méthodes empiriques, les sciences sociales aujourd'hui dominantes se fondent sur des diagnostics³ subjectifs, à savoir sur des opinions, des points de vue et des postures intellectuelles relevés au cas par cas chez des sujets et généralisés par voie statistique. L'intérêt que je poursuis porte, à l'opposé, sur l'objectivité sociale. Sans elle, pas le moindre comportement subjectif ne se constitue. Et cette objectivité précisément a besoin de la pensée subjective qui la construit : elle n'est pas immédiatement donnée. Elle se dérobe dans une large mesure aux méthodes scientifiques objectivantes. Ce n'est qu'au sein de l'objectivité sociale que ces dernières trouvent une place à leur juste valeur et il se peut qu'alors ils modifient à leur tour les constructions théoriques à visée objective. C'est pourquoi il n'est pas dans mon intention d'esquisser un schéma d'exposition dans lequel tout ce qui relève du social, tous les résultats imaginables et possibles de la recherche trouveraient leur place, ni de présenter ce schéma sous l'étiquette « théorie de la société » ; pas plus que d'intercaler une méthodologie entre le sujet connaissant et la chose, voire de prendre cette méthodologie pour la chose. Ce que je veux, c'est dire quelques mots sur la chose elle-même – sur la société, précisément. Rien de plus.

Cette tentative correspond exactement à ce qui vaut pour le comportement de l'intellectuel. La diffamation dont il est, pour sa part, victime et qui, en ce moment, fait de nouveau des remous, n'épargnera pas cette tentative, cela ne fait aucun doute ; en effet, les voix qui voudraient de manière plus ou moins explicite remplacer l'intellectuel par le technicien de la recherche, n'abondent-elles pas déjà au sein de la discussion académique sur la sociologie ? À la base de ces velléités, il y a un modèle de raison subjective : les raisonnements ne sont mesurés qu'à l'aune du « type » de celui qui pense, non à celle de ce qui est pensé. Ceux qui dévalorisent l'intellectuel et l'attitude qu'il adopte s'imaginent – probablement sans tout à fait le réaliser – une multiplicité de vérités : une pour des gens raisonnables [*vernünftig*], dotés

de bon sens ; une autre pour les masses, qu'on a coutume de mépriser ; une autre encore pour les intellectuels, qui – il est vrai – disent en général des choses désagréables, ne sont pas franchement disponibles quand il s'agit de remplir des tâches dites positives, et suscitent l'antipathie. Or ce qui compte, c'est l'objectivité de la connaissance, et non la complexion sociale [sozial]⁴ ou psychologique des sujets connaissants ; ce qui compte aujourd'hui, c'est avant tout de savoir si on touche à quelque chose d'essentiel ou si, au contraire, le bon sens, y compris l'appareillage scientifique, n'y fait pas obstacle. Eu égard aux opinions et aux manières de procéder préconçues, désormais omniprésentes, le comportement de l'intellectuel – à qui on ne peut pas simplement donner à ronger des faits et des contributions scientifiques – remplit fort probablement la fonction spécifique suivante : à savoir refuser de se contenter de la façade, faire preuve d'une certaine ténacité, pour laquelle la question « qu'en est-il donc au fond ? » vaut davantage que les discours approuvés et labellisés.

Pour le moment, on ne trouvera plus que rarement des arguments aussi ouvertement dirigés contre les intellectuels qu'à l'époque du préfascisme et du fascisme ; on ne leur fera vraisemblablement pas le reproche d'être déstabilisants⁵. Cela ne serait pas seulement malhabile d'un point de vue tactique, mais enfreindrait également l'idéal tant encensé de la neutralité axiologique des sciences. Ce qui plaît davantage, c'est de décréter qu'en comparaison de ceux qui se contentent d'établir des faits ressortissant au domaine des sciences sociales, les intellectuels sont passés de mode – et, par là, de les abattre. Ce faisant, on obéit secrètement au social-darwinisme. Les intellectuels, nous dit-on, sont une espèce en voie de disparition, faute de besoin, au sein de la pratique dominante, pour leur travail ; ils ne peuvent plus être mis à profit et subissent à peu près le même sort que les organes et les êtres vivants qui, sur des très longues périodes – celles de la paléontologie –, ne réussissent pas à s'adapter. Dans l'idéologie hitlérienne, les intellectuels ont joué le rôle d'hyènes ; aujourd'hui ils endosseraient plutôt celui de dinosaures. On va même jusqu'à les laisser vaquer à leurs affaires⁶, escomptant que peu les suivront, puisque leur enseignement n'offre pas immédiatement de perspectives professionnelles et empêche peut-être même de fonctionner sur un plan professionnel.

Ce pronostic remonte à Max Weber. Il est vrai que chez Weber la visée en était encore critique ; il prévoyait que le « type » de l'homme cultivé, issu des époques absolutistes et même antérieures, serait remplacé par celui de l'homme spécialisé⁷. Tandis que cette évolution lui semblait aussi inéluctable que la progression de la bureaucratisation du monde, il réfléchissait à des correctifs. Ses pensées sur le charisme, avec les conséquences fatales qui en découlèrent, sont notamment nées du souci de procéder à une correction de ce genre. Or voilà plus de quarante ans que l'ouvrage *Économie et société*⁸ a été publié pour la première fois et la conscience dominante a depuis lors inversé la donne. L'auto-réflexion sociologique s'est rangée du côté de cette évolution, qui faisait encore frémir Max Weber. Sa description d'une tendance historique se transforme en un joyeux défaitisme de la pensée, porté par une vision de l'histoire qui reste éminemment extérieure à la chose même. On prétend que le progrès de l'esprit ne réside pas dans la force dont fait preuve son intelligence ni dans la vérité logique de ses raisonnements. Ce qui tient lieu de critère du progrès, c'est l'adéquation de la conscience aux tâches hétéronomes qui s'imposent de l'extérieur à elle. Ce genre d'aperçu est presque aussi profond que l'opinion de ceux qui, parce que le jazz correspond à une espèce précise de besoins conditionnés à la fois socialement et psychologiquement, le tiennent pour plus moderne que la musique qualitativement moderne. On oublie que ce qui est en phase avec son temps réside dans la figure de la chose même. Il y a une progressivité immanente qui n'a parfois pas grand-chose à voir avec l'adaptation à ce dont on a prétendument besoin sur le moment, et qui est actuellement le contraire de celle-ci. Face à l'universalité [*Universalität*] des mécanismes d'adaptation d'aujourd'hui, ce sont probablement les pensées qui ne se soumettent pas à ces mécanismes et refusent de procéder en accord avec les règles du jeu de ces derniers, qui sont les plus progressistes. Le chemin du progrès qui passe par l'adaptation du penser aux machines qu'il a inventées n'en est pas un ; il est régressif. Il débouche sur la débilité mentale. Plus la pensée soucieuse de l'essentiel est mutilée par la technicisation du penser, plus il est besoin de ce qui est victime de ce procès et de ce dont le marché, y compris le marché de l'esprit⁹, n'éprouve pas le besoin. Or c'est là l'intérêt défendu par l'intellectuel ; par celui qui ne se laisse pas intimider et est assez indépendant pour

reconnaître le contrôle exercé sur la pensée, au lieu de s'y soumettre. Ma conférence est donc prononcée depuis la position explicite, consciente d'elle-même, de l'intellectuel qui ne tolère pas non plus qu'on atrophie le droit à la spéculation aujourd'hui vilipendée. Même si on applique la mesure véhiculée par la vision dominante des choses, qui exige de l'esprit qu'il s'adapte – alors que d'après son concept propre il est le contraire de l'adaptation –, il est possible de répondre à la diffamation de l'intellectuel qui s'en réfère à l'air du temps. En vérité, les hommes sont loin de se détourner de la pensée non réglementée avec autant de détermination que le souhaiteraient les administrateurs de la pensée réglementée. Ils sont bien plutôt soulagés de pouvoir reprendre leur souffle là où la conscience non estropiée, non réifiée, ose encore remuer. Confiant à cet égard, je vous fais part de quelques-unes de mes spéculations sur la société, et vous serais reconnaissant de bien vouloir les accueillir conformément à l'esprit dans lequel elles ont été conçues.

1966

Notes des traducteurs

1 Texte non publié du vivant de l'auteur. Première publication – sur la base d'un tapuscrit qui se trouve dans le fonds Adorno – in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 8, éd. Rolf Tiedemann, Francfort, Suhrkamp, 1972, p. 569-573 (noté par la suite : GS, 8, p. 569-573).

2 Cf., dans le présent volume, « Société I », n. 1.

3 « *Befunde* ». Ce terme désigne ce qui est diagnostiqué au terme d'un examen, médical notamment ; nous l'avons donc rendu par « diagnostics ». Si tel n'est pas le cas, nous précisons toujours l'allemand entre crochets. Dans ce texte, Adorno utilise aussi les mots « *Ergebnisse* » et « *Resultate* », très proches de « *Befunde* ». Nous avons traduit le premier par « conclusions auxquelles ont abouti » afin de faire ressortir la différence par rapport aux simples « résultats », de facture scientifique.

4 « *sozial* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faut-il d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

5 « *zersetzend* ». Le terme « *zersetzend* » veut dire littéralement « décomposer » et appartient initialement au vocabulaire de la chimie. Il se métaphorise au cours du XIX^e siècle et est utilisé abondamment par la propagande nazie pour caractériser les effets néfastes que l'activité de l'intellect critique – juif, au premier chef – aurait sur la communauté « organique » du peuple allemand. En 1938, le terme entre même dans le vocabulaire juridique, pour désigner tout acte visant à saper le moral des troupes. Cf. Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin-New York, de Gruyter, 2^e édition, revue et corrigée, 2007, p. 698-706.

6 « *ihr Wesen treiben* ». Jeu de mots intraduisible sur l'expression courante « *ihr Unwesen treiben* » (à propos de cette expression, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 15) et le concept de « *Wesen* » (« essence »).

7 « *Fachmensch* ». Terme wébérien qui se définit par opposition à « *Kultur-mensch* » (« homme cultivé »). Contrairement à ce dernier, le « *Fachmensch* » est l'homme qui se définit uniquement à travers sa profession et les connaissances qu'elle requiert. C'est donc l'homme réduit à un cercle d'actions et de connaissances – pour la plupart techniques – extrêmement restreint. La théorie critique reprendra ce concept wébérien avec le terme de « rationalité instrumentale ». Cf. aussi, dans le présent volume, le texte « Culture et administration ».

8 *Économie et société*, traduction sous la direction de J. Chavy et E. de Dampierre, Paris, Pocket, 1995. Rappelons que cet ouvrage en deux volumes n'est qu'une traduction partielle de l'édition allemande du texte de Weber. Il y manque la totalité du deuxième volume de l'édition allemande, c'est-à-dire la partie à laquelle Adorno fait le plus souvent référence, la sociologie de la domination (« *Herrschaftssoziologie* ») qu'on trouve dans Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976, p. 541-870.

9 « *geistig* ». Sur la traduction de ce terme, cf. Glossaire. À noter que dans ce texte, l'adjectif et le substantif « intellectuel » traduisent toujours des dérivés de « *intellektuell* », et jamais « *geistig* ».

II

Réflexions sur la théorie des classes¹

I

L'histoire est, selon la théorie, histoire de luttes de classes². Mais le concept de classe est lié à l'entrée en scène du prolétariat. Même une fois devenue révolutionnaire, la bourgeoisie³ continua à se donner le nom de « tiers état ». En étendant l'usage du concept de classe jusqu'aux temps préhistoriques⁴, la théorie ne dénonce pas seulement les bourgeois dont la liberté poursuit, à travers la propriété et la culture⁵, la tradition de l'antique injustice ; elle se tourne contre ces temps préhistoriques eux-mêmes. L'apparence de bonhomie patriarcale que ces derniers ont revêtue depuis la victoire remportée par l'impitoyable esprit calculateur propre au capitalisme est détruite. La vénérable unité⁶ de ce qui est devenu, le droit tout naturel⁷ de la hiérarchie dans la société – que l'on présente comme un organisme –, tout cela se donne déjà à voir comme union [*Einheit*] d'agents intéressés. La hiérarchie a depuis toujours été une organisation coercitive, qui a pour but l'appropriation d'un travail étranger. Son droit tout naturel est de l'injustice historique pour laquelle il y a eu prescription, l'organisme articulé est système du clivage, l'image des états est l'idéologie qui vint servir à point nommé et le mieux possible la bourgeoisie établie – en prenant la figure⁸ du profit honnête, du travail dévoué, de l'échange entre équivalents enfin. En exhibant la nécessité historique qui favorisa le déploiement du capitalisme, la critique de l'économie politique devient critique de l'histoire tout entière, alors que c'est de l'irrévocabilité de cette dernière que la classe capitaliste – de même que ses ancêtres – fait dériver son privilège. Reconnaître l'injustice la plus récente, celle qui se situe dans l'échange équitable

lui-même, la reconnaître dans sa violence néfaste, cela ne signifie rien d'autre que de l'identifier⁹ avec les temps préhistoriques anéantis par elle. Si c'est à l'époque moderne, dans la pauvreté¹⁰ glacée du libre travail salarié, que culmine la soumission que des hommes ont depuis toujours infligée à d'autres hommes, alors l'expression de l'historique lui-même se révèle à même les rapports et les choses, qui constituent l'antithèse romantique de la raison industrielle et deviennent alors autant de traces d'une antique souffrance. Le mutisme archaïque des pyramides et des ruines prend conscience de lui-même dans la pensée matérialiste : il constitue l'écho du vacarme de la fabrique dans le paysage de l'irrévocable. Au sujet de l'allégorie de la caverne de la *République* de Platon, de la symbolique la plus solennelle de la doctrine des Idées éternelles, Jacob Burckhardt¹ soupçonne qu'elle aurait été modélisée d'après l'image des épouvantables mines d'argent athéniennes. Dans ce cas, même la pensée philosophique d'une vérité éternelle aurait jailli de la contemplation d'un tourment présent. Toute l'histoire est dite¹¹ histoire de luttes de classes, parce que tout cela a toujours été la même chose : de la préhistoire¹².

II

Dans tout ceci se trouve une indication sur la manière dont on peut reconnaître l'histoire. La figure la plus récente de l'injustice jette continuellement quelque lumière sur le Tout. Ce n'est qu'ainsi que la théorie peut utiliser le poids de l'existence historique au profit d'une vue pénétrante sur le présent sans succomber elle-même, résignée, à ce fardeau. Les bourgeois libéraux et leurs partisans ont su louer dans le marxisme sa dynamique ; ils y ont flairé cette « mimicry »¹³ empressée imitant l'histoire, qui est proche de leur propre affairément. La dialectique marxiste, à en croire l'éloge qu'en fait Troeltsch dans son livre sur l'historisme, « a conservé sa force constructive ainsi que la souplesse avec laquelle elle épouse la mobilité

1. Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, vol. 1, 4^e édition, Stuttgart, 1908, p. 164, n. 5 [Cf. *Histoire de la civilisation grecque*, vol. 1, traduction de Fr. Mugler, Vevey, Éditions de l'Aire, 2002, p. 222, n. 62].

fondamentale du réel »¹. L'éloge entonné à propos de la souplesse de ce modelage éveille la défiance à l'égard de la mobilité fondamentale. La dynamique est simplement l'un des deux aspects de la dialectique : celui que préfèrent mettre en avant la foi dans l'esprit pratique, l'action érigée en principe dominant ou l'infatigable « on peut le faire » – parce que le renouvellement perpétuel est ce qui dissimule le mieux l'antique non-vérité. L'autre aspect de la dialectique, moins aimé, est son aspect statique. L'automouvement du concept, la conception de l'histoire comme syllogisme, telle que la pense la philosophie de Hegel, n'est pas une doctrine de l'évolution. C'est seulement le « malentendu entendu » des sciences de l'esprit qui en a fait une doctrine de l'évolution. La contrainte sous laquelle elle saisit le déploiement, inlassablement destructeur, de ce qui est toujours nouveau, consiste en ceci qu'à chaque instant, ce qui est toujours nouveau est en même temps l'ancien, mais vu de près. Ce n'est pas que le nouveau s'ajoute à l'ancien ; bien au contraire, il demeure la détresse propre à l'ancien, son indigence, telle qu'elle s'actualise comme contradiction immanente à travers la détermination pensante de ce dernier, c'est-à-dire à travers son indispensable confrontation avec ce qu'il y a d'universel dans l'ancien lui-même. Dans toutes les médiations antithétiques l'histoire demeure par conséquent un jugement analytique démesuré. C'est là l'essence historique de la doctrine métaphysique de l'identité du sujet et de l'objet dans l'absolu. Le système de l'histoire, élevant ce qui est temporel à la totalité du sens, abolit¹⁴ – en tant que système – le temps et le réduit à n'être qu'une négativité abstraite. À cela, le marxisme – en tant que philosophie – est demeuré fidèle. Il entérine l'idéalisme hégélien en tant qu'il est le savoir que la préhistoire a de sa propre identité. Mais il le remet sur ses pieds en démasquant l'identité comme quelque chose de préhistorique. L'identique devient pour lui véritablement l'indigence – celle des hommes – alors que le concept, quant à lui, s'en tient à en prononcer le nom. La force irréconciliable du négatif, qui met l'histoire en mouvement, est la force de ce que des exploiters infligent à leurs victimes. Chaîne qui rive une génération à l'autre, elle entrave l'histoire elle-même

I. Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* [L'Historicisme et ses problèmes], Tübingen, 1922, p. 315.

autant que la liberté. L'unité systématique de l'histoire, qui est censée donner un sens aux souffrances individuelles ou bien les ravalier de manière sublime à un rang inférieur, celui du contingent, constitue l'inscription philosophique au fronton du labyrinthe à l'intérieur duquel les êtres humains ont jusqu'à aujourd'hui accompli leurs corvées ; elle constitue la quintessence de la souffrance. Dans la sphère où s'exerce son emprise, le nouveau, le progrès n'est pas autre chose que [*gleich*]¹⁵ de l'ancien, en ce qu'il est un désastre perpétuellement renouvelé. Reconnaître le nouveau, cela ne veut pas dire l'épouser lui, et la mobilité, mais soutenir sa rigidité : deviner que la marche des bataillons de l'histoire mondiale est un piétinement sur place. La théorie ne connaît de « force constructive » que celle qui consiste à éclairer, en se servant du reflet du désastre le plus récent, les contours de la préhistoire ravagée par le feu, afin d'apercevoir ce qui, en elle, correspond à ce désastre. Ce qu'il y a de plus nouveau est précisément – et lui seul l'est constamment – l'antique effroi, le mythe ; ce dernier consistant justement en cette progression aveugle du temps qui s'annule en revenant sur elle-même avec une perfidie patiente, bornée dans son omniscience même, à la manière de l'âne qui mange la corde d'Oknos¹⁶. Seul celui qui reconnaît du même derrière ce qu'il y a de plus nouveau rend service à ce qui pourrait être différent.

III

La phase la plus récente de la société de classes est dominée par les monopoles ; elle pousse au fascisme, son digne pendant pour ce qui est de la forme d'organisation politique. Tandis qu'elle revendique à force de concentration et de centralisation son droit de propriété sur la doctrine de la lutte des classes – en mettant face à face, dans une contradiction complète et sans la moindre médiation, l'extrême puissance et l'extrême impuissance –, elle fait tomber dans l'oubli l'existence des classes antagonistes. Un tel oubli aide plus les monopoles que ne le font les idéologies ; ces dernières sont désormais devenues minces au point de se dénoncer comme mensongères, afin de démontrer de manière d'autant plus insistante leur propre impuissance à ceux qui sont obligés d'y croire. L'organisation totale de la

société au moyen du *big business*¹⁷ et de sa technique omniprésente a envahi le monde et sa représentation ; ils les ont investis en laissant si peu de failles que la pensée selon laquelle il pourrait tout bonnement en aller autrement est devenue un effort presque sans espoir. L'image diabolique de l'harmonie, l'invisibilité des classes dans la pétrification de leur rapport ne gagne cette puissance réelle sur la conscience que parce que la représentation selon laquelle il se pourrait que les opprimés, les prolétaires de tous les pays, s'unissent¹⁸ en tant que classe et mettent fin à l'horreur, semble, au vu de la répartition actuelle entre puissance et impuissance, dénuée du moindre espoir de réalisation. Le nivellement propre à la société de masse dont se lamentent ses complices venus du conservatisme culturel et de la sociologie, n'est en vérité rien d'autre que l'entérinement désespéré de la différence comme identité : les masses, complètement prisonnières du système, tentent d'accomplir cette identité en imitant les dominants mutilés pour – peut-être – recevoir par grâce quelques miettes à condition de montrer suffisamment patte blanche. La croyance selon laquelle on pourrait encore, en tant que classe organisée, mener la lutte de classes, se décompose aux yeux des dépossédés en même temps que les illusions libérales – ce qui n'est pas sans faire penser à la manière dont les associations d'ouvriers à caractère révolutionnaire ont pu autrefois se gausser de la stylisation de la bourgeoisie en tiers état. La lutte de classes est exilée dans le camp des idéaux et doit se contenter d'être, au même titre que la tolérance ou l'humanité, un sésame dans les discours de présidents de syndicats. Les temps où l'on pouvait encore construire des barricades sont devenus presque aussi bienheureux que ceux où il n'était si petit métier qui ne nourrisse son homme¹⁹. La violence omniprésente de la répression et son invisibilité sont une seule et même chose. La société sans classe des automobilistes, des spectateurs de cinéma et des *Volksgenossen*²⁰ ne bafoue pas seulement ceux qui sont à l'extérieur mais bien ses propres membres, les dominés, qui n'osent plus l'avouer ni aux autres ni se l'avouer à eux-mêmes, parce que le simple fait de le savoir est puni immédiatement par une torturante angoisse – à savoir celle de perdre son existence et sa vie. La tension est devenue si aiguë qu'entre les pôles incommensurables, il n'en subsiste plus aucune. La pression démesurée de la domination a à ce point

dissocié les masses que même l'unité négative qui tient au fait d'être opprimé – elle qui avait fait de ces dernières une classe au XIX^e siècle –, se trouve déchirée. Au lieu de cela, elles se voient réquisitionnées immédiatement par l'unité du système qui leur inflige ce traitement. La domination de classes s'apprête à survivre à la forme anonyme et objective de la classe.

IV

Cela rend nécessaire de considérer le concept de classe lui-même de si près qu'il s'en trouve maintenu et, en même temps, transformé. Maintenu : parce que son fondement, la partition de la société en exploiters et exploités, ne fait pas que perdurer sans perdre en vigueur ; il gagne au contraire en puissance contraignante et en fermeté. Transformé : parce que les opprimés, c'est-à-dire aujourd'hui – comme l'a prédit la théorie – l'immense majorité des hommes, ne peuvent faire l'expérience d'eux-mêmes comme d'une classe. Ceux qui, dans les rangs des opprimés, réclament le titre de « classe », ont pour la plupart en vue leur intérêt particulier²¹ au sein des rapports existants, un peu à la manière dont les capitaines d'industrie emploient le concept de « production ». La différence entre exploiters et exploités ne se manifeste pas d'une manière telle qu'elle mettrait sous les yeux des exploités le fait que la solidarité constitue leur *ultima ratio*²² : la conformité est pour eux plus rationnelle. Depuis longtemps, le fait d'appartenir à une classe commune ne se traduit plus dans une communauté²³ d'intérêts et d'action. Ce n'est pas seulement du côté de l'aristocratie ouvrière mais, au contraire, dans le caractère égalitaire de la classe bourgeoise elle-même qu'il faut chercher le moment de contradiction inhérent au concept de classe – moment qui se manifeste aujourd'hui au grand jour avec des conséquences fatales. Si la critique de l'économie politique signifie la critique du capitalisme, alors le concept de classe, son centre, est lui-même formé d'après le modèle de la bourgeoisie. En tant qu'union [*Einheit*] anonyme des propriétaires de moyens de production et de leurs associés²⁴, la bourgeoisie est la classe par excellence. Mais le caractère égalitaire qui la constitue comme telle est lui-même dissout par la critique de l'économie politique – et ce, non seulement par

rapport au prolétariat mais également comme détermination de la bourgeoisie en tant que telle. La libre concurrence des capitalistes entre eux implique déjà le même type d'injustice que celle qu'ils infligent, comme groupe uni, aux travailleurs salariés, qu'ils n'exploitent pas seulement en tant que leurs vis-à-vis dans l'échange mais qu'ils produisent au contraire dans le même temps à travers le système. L'idée que les droits et les chances seraient les mêmes pour les concurrents est largement fictive. Le succès de ces derniers dépend de la puissance capitaliste – grandeur qui se forme en dehors du mécanisme de la concurrence – avec laquelle ils entrent dans le circuit de la concurrence ; il dépend du pouvoir politique et social²⁵ qu'ils représentent, des pillages anciens et nouveaux de l'exploitation coloniale, d'une accointance avec la propriété féodale – que l'économie concurrentielle n'a jamais sérieusement liquidée –, ainsi que du rapport à l'appareil de domination directe qu'est l'armée. L'égalité dans la communauté d'intérêt se réduit à la participation au butin des grands ; cette participation est accordée dès lors que tous les propriétaires concèdent à ces grands le principe de la propriété souveraine, principe qui garantit à ces derniers leur pouvoir ainsi que sa reproduction à une échelle plus large : la classe dans sa totalité doit être prête à faire preuve d'un dévouement extrême pour le principe de la propriété qui désigne en réalité avant tout la propriété des grands. La conscience de classe bourgeoise cherche à obtenir une protection venue d'en haut, c'est-à-dire à obtenir ce que les possédants qui exercent véritablement la domination concèdent généreusement à ceux qui se consacrent à eux corps et âme. La tolérance bourgeoise veut être tolérée. Ce qu'elle vise n'est pas la justice à l'égard de ceux qui sont au-dessous d'elle, pas même à l'égard de ceux de leur propre classe – lesquels sont condamnés par ceux d'en haut en vertu de la « tendance objective » ; la loi de l'échange des équivalents, ainsi que les formes politiques et juridiques dans lesquelles elle se réfléchit constituent le contrat qui régule tacitement, dans le sens des rapports de forces, la relation entre le noyau de la classe et sa majorité, à savoir celle des vassaux bourgeois. En d'autres termes, plus la classe a une existence réelle, plus elle est en elle-même déjà idéologie. Si la théorie prouve que la vérité de l'échange honnête, de la liberté et de l'humanité bourgeoises est problématique, le caractère double de la classe se trouve de ce

fait éclairé. Voici en quoi il consiste : l'égalité formelle au sein d'une classe a pour fonction tant la soumission de l'autre classe que le contrôle de cette classe elle-même par les plus forts. La théorie lui appose le sceau de l'unité, la stigmatise comme classe opposée au prolétariat, afin de pouvoir mettre à nu, dans sa particularité, l'intérêt commun qu'elle représente. Mais cette unité particulière est nécessairement en elle-même non-unité. La forme égalitaire de la classe est un instrument au service du privilège dont jouissent les dominants au détriment de leurs associés – privilège que, dans le même temps, elle dissimule. La critique de la société libérale ne peut s'arrêter au concept de classe, aussi vrai et non vrai²⁶ que le système du libéralisme lui-même. Sa vérité, c'est sa dimension critique : il désigne l'unité dans laquelle s'effectue la particularité de l'intérêt bourgeois. Sa non-vérité réside dans la non-unité de la classe. Que cette dernière soit déterminée de manière immanente par des rapports de domination – voilà le tribut qu'elle doit acquitter à sa propre particularité, à laquelle profite son unité. Confrontée à sa non-unité réelle, même son unité, tout aussi réelle, fait figure de voile.

V

Dans l'économie de marché, la non-vérité attachée au concept de classe était latente : sous le règne du monopole, elle est devenue aussi visible que sa vérité – c'est-à-dire la survivance des classes – est devenue invisible. Avec la concurrence et la lutte qu'elle implique, l'unité de la classe a également vu disparaître tout ce qui, en elle, a maintenu – sous la forme d'une règle du jeu, d'un intérêt commun [*Gemeininteresse*] – la cohésion parmi les concurrents. S'il devient si facile à la bourgeoisie de dénier son caractère de classe aux yeux du prolétariat, c'est parce que, dans les faits, son organisation se libère de la forme du consensus entre membres d'une communauté d'intérêt, forme qui l'avait constituée comme classe aux XVIII^e et XIX^e siècles ; c'est aussi parce qu'elle remplace cette forme en confiant aux grands, dans les domaines économique et politique, un commandement non médiatisé et direct : ce commandement fait peser sur leurs associés comme sur les ouvriers la même menace

policière, il leur impose les mêmes fonctions et les mêmes besoins et rend ainsi presque impossible pour les ouvriers de percer à jour le rapport entre les classes. Le pronostic de la théorie qui prédit qu'il y aura peu de possédants pour une masse écrasante de démunis est avéré ; mais, au lieu que l'essence de la société de classes soit, par là, devenue patente, elle est dissimulée comme par enchantement par la société de masse dans laquelle la société de classes trouve son achèvement. La classe dominante disparaît derrière la concentration du capital. Cette dernière a atteint une ampleur, un poids net, qui permet au capital de se présenter comme une institution, comme l'expression de la société dans son ensemble. Le particulier usurpe la place du Tout²⁷ en vertu de la toute-puissance avec laquelle il s'impose : dans cet aspect du capital devenu réalité sociale totale se parachève l'antique caractère fétiche de la marchandise, qui réfléchit des relations entre hommes sous la forme de relations entre choses. C'est désormais l'ordonnancement total de l'existence qui a pris la forme de telles choses. Dans cet ordonnancement, avec le libre marché – depuis toujours un mensonge pour les ouvriers –, la possibilité pour le prolétariat de former une classe est objectivement bloquée ; elle est, pour finir, empêchée à coups de mesures qui sont à mettre sur le compte de la volonté délibérée des dominants agissant au nom du grand Tout qui n'est autre qu'eux-mêmes. Or les prolétaires, s'ils veulent vivre, doivent s'y assimiler. Partout la conservation de soi pousse, passant par le collectif, à se constituer en cliques de conjurés. C'est de manière compulsive que le clivage en leader [*Führer*] et suiveurs – qui s'accomplit au sein de la classe dominante elle-même – se reproduit au niveau inférieur. Les syndicats deviennent des monopoles, et les fonctionnaires syndicaux, des bandits qui exigent une obéissance aveugle de la part des affranchis qui terrorisent ceux qui n'en sont pas ; ils seraient pourtant prêts, en toute loyauté, à partager le butin avec les autres seigneurs à la tête de monopoles – pourvu que ces derniers ne prennent pas eux-mêmes au préalable les commandes de toute l'organisation, en instaurant un fascisme qui ne cache plus son nom. Le déroulement de l'action met un terme à l'épisode libéral ; la dynamique d'hier passe aux aveux : c'est l'époque préhistorique figée d'aujourd'hui, et la classe anonyme c'est la dictature de l'élite autoproclamée. Même l'économie politique – dont la conception a été

fournie dans les grandes lignes, en grinçant des dents, par la théorie de l'économie libérale – se dissipe en ce qu'elle est devenue périssable. L'économie est un cas particulier [*Sonderfall*] de l'économie, entendue au sens du manque organisé en vue de la domination. Il n'est pas vrai que ce sont les lois de l'échange qui ont conduit à la domination la plus récente – entendue comme forme de la reproduction de la société entière historiquement adéquate au stade actuel ; c'est au contraire l'antique domination qui s'est infiltrée dans l'appareillage au bon moment : à temps pour le faire éclater en morceaux – une fois qu'il est à sa pleine et entière disposition²⁸ – et à temps pour se faciliter ainsi la vie. C'est dans le cadre d'une telle abolition des classes que la domination de classe advient à elle-même. L'histoire est, à l'instar de l'économie de la période la plus récente, l'histoire de monopoles. À l'image de l'usurpation manifeste accomplie de nos jours en bonne intelligence par les leaders [*Führern*] du capital et du travail, elle est l'histoire de guerres entre bandes, de gangs et de rackets.

VI

Marx est mort en s'efforçant de mener à bien la théorie des classes, et le mouvement ouvrier en est resté là. Cette théorie n'était pas seulement le moyen d'agitation le plus efficace ; sa portée était à la hauteur du conflit à l'époque de la démocratie bourgeoise, du parti ouvrier de masse et des grèves, l'époque d'avant la victoire ouverte du monopole et d'avant le déploiement du chômage comme seconde nature. Il n'y a que les réformistes pour s'être embarqués dans une discussion sur la question des classes, afin de camoufler leur début de trahison *via* le désaveu du combat, l'hommage rendu – statistiques à l'appui – aux classes moyennes, et l'éloge du progrès qui embrasse tous les domaines. Ce désaveu hypocrite des classes incita les gardiens de la théorie à maintenir en l'état le concept de classe, à titre d'élément doctrinal, sans l'approfondir ni le développer plus avant. La théorie a de la sorte laissé transparaître des faiblesses qui ont une part de responsabilité dans le pourrissement de la pratique. La sociologie bourgeoise de tous les pays en a copieusement tiré profit. Alors que Marx, tel un aimant, l'avait

repoussée dans son intégralité et qu'elle s'était muée en apologie à force de défendre obstinément la neutralité axiologique²⁹, son positivisme – qui épouse véritablement le factuel en se modelant sur lui – put encaisser le salaire des efforts qu'elle avait fournis, là où les faits donnèrent tort à la théorie atrophiée ; en tant qu'article de foi, cette dernière s'était elle-même rabaisée au niveau de simple propos sur du factuel. Le nominalisme pratiqué par la recherche exilait l'essentiel – le rapport de classes – dans la méthodologie en faisant de lui un idéal-type et abandonnait la réalité à ces moments uniques qui ne font que la garnir ; il rejoignit ainsi des analyses qui confrontaient la classe aux traits oligarchiques que présente, par exemple, ce qui en constitue l'équivalent précis dans le domaine politique : le parti ; traits oligarchiques que la théorie a négligés ou qu'elle a considérés avec dépit comme l'appendice du « capitalisme du monopole »³⁰. Plus on purifiait les faits du concept concret, de leur relation à l'état actuel du système d'exploitation – relation inhérente à tout ce qui est factuel et le détermine – et mieux les faits s'adaptaient au concept abstrait, à l'unité distinctive qui embrasse toutes les époques et qui, en tant qu'elle est simplement abstraite des faits, ne peut plus rien sur eux. L'oligarchie, l'idéologie, l'intégration, la division du travail ne sont plus considérées comme des moments de l'histoire de la domination – sombre forêt qu'on ne voit plus, cachée qu'elle est par les arbres verts de la propre vie de chacun ; elles sont devenues des catégories générales pour désigner la sociétisation³¹ de l'homme. Le scepticisme envers la prétendue métaphysique des classes devient normatif sous l'égide de la sociologie formelle : à cause des faits inflexibles, il n'y a pas de classes ; or c'est cette inflexibilité qui remplace la classe et, comme le regard sociologique, là où il cherche la pierre des classes, ne trouve que le pain des élites et fait tous les jours l'expérience que ça ne fonctionne tout simplement pas sans idéologie, alors le plus intelligent à faire est bien d'en rester aux formes de sociétisation et d'épouser – la mort dans l'âme, éventuellement – la cause des incontournables élites en en faisant sa propre idéologie. S'appuyer sur des contre-exemples pour lutter contre le *phantasma bene fundatum*³², contester le caractère oligarchique du parti de masse, méconnaître que, dans la bouche de ses fonctionnaires, la théorie est effectivement devenue une idéologie – voilà qui relèverait de l'impuissance pure et simple ;

procéder ainsi ne reviendrait qu'à introduire l'esprit de l'apologie au sein de la théorie contre laquelle les apologètes bourgeois ont tissé leur toile. Rien ne peut aider, sinon tourner la vérité issue des concepts sociologiques contre la non-vérité qui les a produits. Ce que la sociologie avance contre la réalité des classes n'est rien d'autre que le principe de la société de classes : l'universalité de la sociétisation est la forme sous laquelle la domination triomphe historiquement. L'unité abstraite elle-même, dont la sociologie estime qu'elle constitue – du fait qu'elle est produite à partir de faits aveugles – la forme achevée de sa propre chimère, celle d'une absence de classe, déqualifie les hommes en les réduisant à des objets ; cette déqualification est effectuée par la domination et, aujourd'hui, elle s'est même emparée des classes. La neutralité sociologique répète l'acte de violence social [*sozial*], et les faits aveugles derrière lesquels elle se barricade constituent les fragments qui restent après que le monde a été brisé en morceaux par cet ordre avec lequel les sociologues s'entendent. Les lois générales ne préservent en rien d'un avenir anarchique, pour la simple raison que leur universalité elle-même est la forme logique de la répression ; celle-ci doit être abolie afin que l'humanité ne retombe pas dans la barbarie, cette barbarie dont elle n'est toujours pas le moins du monde sortie. Que la démocratie soit une oligarchie, cela ne tient pas aux hommes qui ne sont, paraît-il, pas mûrs pour la démocratie, à en croire l'avis et l'intérêt de leurs leaders [*Führern*], qui, eux, sont mûrs ; cela tient au contraire à l'inhumanité qui grave le privilège sur le marbre de la nécessité objective de l'histoire. Au bout du compte, c'est la domination nue des cliques qui émerge de la dialectique des classes – et la sociologie, qui a toujours déjà cru cela, s'en trouve liquidée. Ses invariants formels se révèlent être des prédictions à propos de tendances matérielles très récentes. La théorie, qui apprend aujourd'hui au contact de la situation présente à identifier les bandes au sein des classes, parodie la sociologie formelle qui, pour sa part, désavoue les classes pour pérenniser les bandes.

VII

L'élément de la doctrine marxiste des classes qui s'expose le plus ouvertement à la critique apologétique semble être la théorie de la paupérisation. C'est la pauvreté partagée qui fait des prolétaires une classe. Cette pauvreté est la conséquence de leur position dans le procès de production de l'économie capitaliste et elle s'accroît au cours de ce processus jusqu'à en devenir insupportable. Ainsi la pauvreté devient elle-même une force motrice de la révolution censée la surmonter. Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes et tout à gagner : le choix est censé être facile pour eux, et la démocratie bourgeoise est progressiste dans la mesure où elle laisse subsister la marge de manœuvre nécessaire pour que les prolétaires puissent s'organiser en une classe qui, par son poids numérique, provoquera le renversement. Contre cette argumentation, on peut invoquer toute la statistique. Les prolétaires ont plus à perdre que leurs chaînes. Par rapport à la situation anglaise d'il y a cent ans, celle que les auteurs du *Manifeste* avaient sous les yeux, leur niveau de vie s'est non pas dégradé, mais bien amélioré. Le temps de travail a été réduit ; la nourriture, le logement et l'habillement se sont améliorés ; une protection a été instaurée pour les membres de la famille et pour la retraite de chacun ; la durée de vie a en moyenne augmenté : tout cela est échu aux travailleurs avec le développement des forces productives techniques. Il ne peut plus être question de dire que la faim viendrait les contraindre à s'associer de manière inconditionnée et à faire la révolution. En revanche, la possibilité d'une association et d'une révolution de masse est elle-même devenue discutable. L'individu singulier³³ s'épanouit mieux dans une organisation fondée sur l'intérêt que dans celle qui s'y oppose ; du côté des entrepreneurs, la concentration de moyens de pouvoir techniques et militaires est si formidable que le soulèvement à l'ancienne est d'avance repoussé dans le domaine, gracieusement toléré par tout le monde, du souvenir héroïque ; il est enfin très peu probable que la démocratie bourgeoise, là où sa façade existe encore, accepte la formation d'un parti de masse qui pense à la révolution dont il parle. Ainsi s'écroule la construction traditionnelle de la paupérisation. Tenter de la rapiécer au moyen de cette rustine conceptuelle qu'est la paupérisation relative – comme cela fut

fait à l'époque de la controverse du révisionnisme³⁴ —, seuls des apologistes symétriques aux premiers, issus quant à eux de la social-démocratie, pouvaient y songer : leurs propres vociférations les avaient déjà assourdis à un tel point qu'ils ne percevaient même pas le sarcasme que leur renvoyait l'expression « paupérisation relative » pour prix de leurs efforts. Ce qui est nécessaire, c'est d'examiner le concept de paupérisation lui-même, et non de modifier de manière sophistiquée son domaine de validité. Or c'est là un concept strictement économique, défini par la loi d'accumulation absolue. L'armée de réserve, la surpopulation et le paupérisme croissent proportionnellement au « capital en fonctionnement¹ ³⁵ » et font conjointement s'effondrer le salaire. La paupérisation constitue la négativité du libre jeu des forces dans le système libéral, dont le concept est conduit à l'absurde par l'analyse marxienne : dans le cadre des rapports de production capitalistes, la pauvreté [*Armut*] sociale grandit, du fait de la contrainte immanente au système, en même temps que la richesse sociale. Ce qui est présupposé, c'est le déroulement autonome et non perturbé du mécanisme de l'économie tel que le postule la théorie libérale : c'est là le caractère fermé du *tableau économique** ³⁶ spécifique qu'il s'agit d'analyser. Tout le reste est versé au compte des « circonstances » qui occasionnent des modifications, et « dont l'analyse n'a pas sa place ici »¹¹ ³⁷. Or il devient par là manifeste que la théorie de la paupérisation est elle-même dépendante du caractère double de la classe, de la différence entre répression médiatisée et répression immédiate que contient son concept. Il n'y a de paupérisation que dans la mesure où la classe bourgeoise est effectivement une classe anonyme et dépourvue de conscience, dans la mesure où le prolétariat et elle sont dominés par le système. Si l'on s'en tient au sens purement économique de la nécessité, la paupérisation s'accomplit de manière absolue : si le libéralisme était vraiment le libéralisme que Marx prend au mot, alors le paupérisme — aujourd'hui devenu éclatant dans les pays assujettis par la guerre — régnerait déjà dans un monde en paix. Or la classe dominante n'est pas uniquement dominée par le système, elle domine à travers lui et, pour finir, elle le domine elle-même. Les

I. Cf. Karl Marx, *Le Capital*, I, éd. Adoratskij, p. 679 et sq.

II. *Ibid.*

circonstances qui occasionnent des modifications se situent dans un rapport d'extraterritorialité par rapport au système de l'économie politique, mais elles occupent une position centrale dans l'histoire de la domination. Dans le processus de liquidation de l'économie, elles ne sont pas des modifications ; au contraire, elles en constituent elles-mêmes l'essence. C'est dans cette mesure qu'elles ont quelque chose à voir avec la paupérisation : cette dernière ne doit pas faire son apparition de peur qu'elle ne fasse voler en éclats le système. Dans sa cécité, le système est dynamique et accumule la pauvreté ; mais la conservation de soi qu'il s'assure au moyen d'une telle dynamique aboutit également, pour ce qui concerne la pauvreté, à cette statique qui, depuis toujours, constitue le point d'orgue de la dynamique pré-historique. De même que, sous le règne du monopole, l'appropriation du travail étranger³⁸ s'accomplit de moins en moins suivant les lois du marché ; de même la reproduction de la société dans son ensemble s'accomplit, à son tour, de moins en moins suivant ces lois. La théorie de la paupérisation implique de manière immédiate des catégories issues du marché, sous la figure de la concurrence entre travailleurs, celle-ci entraînant la baisse du prix de la marchandise qu'est la force du travail ; cette concurrence, avec tout ce qu'elle signifie, est cependant devenue aussi contestable que celle des capitalistes. La dynamique de la pauvreté est mise à l'arrêt en même temps que celle de l'accumulation. L'amélioration de la situation économique à l'étage du dessous, ou sa stabilisation, est extra-économique : ce niveau de vie plus élevé, on le paye au moyen de rentes ou de profits réalisés grâce à des monopoles, et non pas par v^{39} . Ce niveau de vie consiste en des allocations chômage, y compris là où elles ne sont pas déclarées comme telles, voire justement là où l'apparence du lien entre travail et salaire conserve toute sa densité : ce sont là des primes, des pourboires qui vont bien dans le sens des dominants. La bonne volonté et la psychologie n'ont rien à voir là-dedans. La *ratio* d'un progrès de ce genre est la conscience que le système a de lui-même, des conditions de sa perpétuation – et non pas la mathématique sans conscience des schémas. Le pronostic de Marx se voit vérifié d'une manière insoupçonnée : le travail étranger nourrit la classe dominante de part en part, si bien que, de ce qui est son destin, c'est-à-dire de l'obligation dans laquelle elle se voit de nourrir les travailleurs,

cette classe dominante fait résolument sa propre cause : elle assure « l'existence de l'esclave au sein de son esclavage »⁴⁰ afin de conforter la sienne propre. Au commencement, il se pouvait que la poussée des masses, la révolution potentielle, opérât le retournement. Par la suite, avec le renforcement du pouvoir des centres monopolistiques, il est fort probable que la classe dominante ait amélioré la situation des classes laborieuses en leur faisant de plus en plus miroiter la perspective d'avantages situés par-delà les systèmes économiques qui sont les leurs, définis comme des systèmes fermés – et non pas de manière immédiate, *via* des profits coloniaux. L'établissement définitif du pouvoir est enregistré à tous les postes comptables du calcul. Quant à la scène où paraît la pauvreté cryptogame⁴¹, pour ainsi dire censurée, c'est celle de l'impuissance politique et sociale. Celle-ci transforme tous les hommes en simples objets à administrer par les monopoles et leurs États ; elle le fait à un degré qui n'a d'équivalent que ce qu'ont enduré, à l'époque du libéralisme, les seuls *paupers*⁴² – eux que la civilisation, à son stade avancé, a laissé périr. Cette impuissance permet de mener la guerre dans tous les pays. De même que la guerre entérine après coup les *faux frais** causés par l'appareillage du pouvoir en les faisant passer pour un investissement profitable, de même liquide-t-elle la dette que représente la pauvreté ; cette pauvreté que les cliques dominantes ont habilement ajournée, alors même qu'elle constitue indéniablement la limite immuable sur laquelle vient achopper leur habileté. Seul le renversement de ces cliques, et non la manipulation – aussi bien camouflée soit-elle – renversera la pauvreté.

VIII

« Ce qui tombe, il faut le pousser »⁴³. En tant que maxime, cette phrase de Nietzsche exprime un principe qui définit la pratique réelle de la société de classes. Elle ne devient maxime qu'en opposition à l'idéologie de l'amour dans le monde de haine : Nietzsche appartient à une tradition qui dure depuis la Renaissance, celle des penseurs bourgeois qui, par révolte contre la non-vérité de la société, se sont opposés à l'idéal en misant cyniquement sur la vérité de la société – devenue à leurs yeux

un idéal ; du fait de la violence critique de cette confrontation, ils sont venus en aide à cette autre vérité qu'ils ridiculisent de la manière la plus féroce en la qualifiant de « non-vérité » – non-vérité en laquelle la préhistoire l'a métamorphosée par magie. La maxime dit cependant plus que la thèse du *bellum omnium contra omnes* qu'on trouve au début de l'ère de la libre concurrence. L'alliance de la chute et de la poussée est une énigme désignant le très vénérable caractère double de la classe qui ne devient manifeste qu'aujourd'hui. La tendance objective du système est toujours redoublée, contresignée, légitimée par la volonté consciente de ceux qui en disposent. Car le système aveugle est la domination ; pour cette raison, il profite constamment aux dominants, y compris là où apparemment il les menace ; l'existence d'accoucheuses assermentées⁴⁴ au service des dominants atteste que cela est connu : elles rétablissent le sens du système lorsqu'il est voilé par l'objectivité de l'accomplissement historique – qui est la forme que prend le système dans son étrangeté à lui-même. Il y a une tradition d'actions efficaces⁴⁵ bourgeoises libres qui court depuis la conjuration des poudres⁴⁶ – peut-être depuis la mutilation des Hermès à Athènes⁴⁷ – jusqu'à l'incendie du *Reichstag*⁴⁸. Des intrigues telles que la subornation des Hindenburg⁴⁹ et la rencontre chez le banquier Schroeder⁵⁰ – toutes choses que le connaisseur de la tendance objective prend, de manière désintéressée, de haut, en y voyant les accidents que le non-esprit du monde⁵¹ traverse de part en part et qu'il utilise pour se réaliser – ne sont nullement aussi accidentelles qu'elles en ont l'air : ce sont des actes de la liberté qui attestent que la tendance historique objective est illusion dans la mesure où elle ne s'harmonise pas sans reste avec les intérêts subjectifs de ceux qui, à travers l'histoire, commandent l'histoire. La raison est encore bien plus rusée que Hegel ne le lui a certifié. Son secret est moins celui des passions que celui de la liberté elle-même. Cette dernière constitue, dans le cadre de la préhistoire, la mainmise [*Verfügung*] des cliques sur le caractère anonyme du malheur, qu'on appelle destin. Ces cliques sont domptées par l'apparence d'essentialité qu'elles ont elles-mêmes fait entrer dans le jeu – et pour cette raison elles ne sont domptées qu'en apparence. L'histoire est le progrès de la conscience de leur propre liberté à travers l'objectivité historique, et cette liberté n'est rien d'autre que l'image inversée de

la non-liberté des autres. Voilà la véritable action réciproque entre l'histoire et les bandes, « l'identité intérieure [...] en laquelle [...] la nécessité est élevée à la liberté »^{1 52}. L'idéalisme, auquel on reproche à bon droit d'avoir transfiguré le monde, constitue en même temps la vérité la plus effroyable au sujet de ce dernier : jusque dans ses moments de positivité, dans la doctrine de la liberté, il est évident qu'il contient en même temps l'image qui permet de cacher le contraire de cette dernière ; c'est au point précis où il détermine l'homme comme un être qui échappe à la fatalité que les hommes sont, au sein de la préhistoire, le plus complètement livrés à cette dernière. Ce n'est certes pas dans le cadre de l'État prussien, mais dans celui du charisme du *Führer* que la liberté advient à elle-même comme répétition de la nécessité. Si ce n'est plus qu'à contrecœur que les masses prêtent l'oreille au discours sur la liberté, ce n'est pas seulement leur faute ni celle de l'abus que l'on fait de ce mot. Elles deviennent que le monde de la contrainte a toujours été justement celui de la liberté, celui du décret [*Verfügung*] et de la position d'une loi⁵³, et qu'était libre celui qui avait l'autorisation de prendre des libertés. Ce qui pourrait être autrement n'a pas de nom et ce qui en tient lieu aujourd'hui approximativement – la solidarité, la douceur, l'égard ou la circonspection – n'a avec la liberté de ceux qui sont présentement libres qu'une bien maigre ressemblance.

IX

L'impuissance sociale du prolétariat est le point d'aboutissement de deux tendances divergentes : la tendance à la paupérisation économique et la tendance à l'amélioration extra-économique du niveau de vie. Cette impuissance n'a pas été pronostiquée comme telle par la théorie. C'est l'intelligence de la première de ces tendances qui prédomine dans la théorie ; et à cette prédominance correspond le fait que l'on s'attende à ce que la pression exercée par la pauvreté [*Armut*] devienne, de manière immédiate, une force dirigée contre les oppresseurs. Mais la pensée de

1. Hegel, *Œuvres complètes*, vol. 4, *La science de la logique*, Première partie, Stuttgart, 1928, p. 719.

l'impuissance n'est pourtant pas étrangère à la théorie. Elle apparaît sous le nom de « déshumanisation ». De même que l'industrie réclame son lot de victimes physiquement mutilées, malades et déformées, de même menace-t-elle de déformer la conscience. Le fait que les travailleurs sont brutalisés et que, de manière compulsive, ils infligent à leur tour à ceux qui dépendent d'eux ce qui leur a été infligé, est explicitement mentionné ; de même que le fait qu'ils sont de plus en plus rendus étrangers par rapport au processus de travail mécanisé, qu'ils ne sont plus en mesure de comprendre. La question de savoir comment des êtres qui ont été déterminés de cette manière pourraient bien être capables d'une action qui ne réclame pourtant pas simplement de l'habileté, une vue d'ensemble et de la présence d'esprit mais bien la capacité au sacrifice de soi le plus extrême, cette question-là n'est pas soulevée. Le danger du psychologisme – ce n'est pas un hasard si l'auteur d'une *Psychologie du socialisme*⁵⁴ est finalement devenu fasciste tout comme le sociologue du système des partis⁵⁵ – est écarté dès l'origine, bien longtemps avant que la philosophie bourgeoise ne s'atèle avec acharnement à la tâche de défendre son objectivité dans la sphère de la connaissance. Marx ne s'est pas embarqué dans la psychologie de la classe laborieuse. Cette dernière présuppose de l'individualité, une sorte d'autarcie des complexes de motivation chez l'individu singulier. Une telle individualité est elle-même un concept socialement produit qui tombe sous le coup de la critique de l'économie politique. Déjà parmi les bourgeois en concurrence les uns avec les autres, l'individu est dans une large mesure de l'idéologie ; quant à ceux qui se situent au niveau inférieur de la société, l'individualité leur est refusée du fait de la manière dont la propriété est ordonnancée. Rien d'autre que cela ne saurait s'appeler « déshumanisation ». La confrontation avec le prolétariat oppose un démenti au concept bourgeois d'homme tout autant qu'aux concepts de l'économie bourgeoise. Ce concept d'homme n'est maintenu que pour être exposé dans sa propre contradiction, mais il n'est nullement entériné par une « anthropologie » marxiste. Avec la disparition de l'autonomie de l'économie de marché et de l'individualité bourgeoise formée sur elle, son contraire – la sanglante déshumanisation de celui qui est rejeté par la société – a également disparu. Le personnage de l'ouvrier qui rentre chez lui, ivre, au milieu de la nuit et roue de coups sa famille devient extrêmement marginal :

plus que lui, c'est le *social worker*⁵⁶ qui la conseille que sa femme a à craindre. Il serait totalement faux de parler d'un abêtissement du prolétariat, qui ne comprendrait plus son propre processus de travail. Poussée à l'extrême, la division du travail a certes mis une distance toujours plus grande entre le travailleur et le produit final assemblé – tel qu'il était intimement connu par l'artisan ; mais, du fait de leur déqualification, elle a en même temps de plus en plus rapproché les unes des autres les tâches singulières, à tel point que celui qui en connaît une les connaît virtuellement toutes et comprend le tout. L'homme qui travaille à la chaîne chez Ford et doit toujours accomplir le même geste sait cependant très bien à quoi s'en tenir face à la voiture une fois assemblée ; cette dernière ne contient aucun secret qui ne puisse être représenté d'après le modèle de ce geste. Même la différence entre l'ouvrier et l'ingénieur, dont le travail est lui-même mécanisé, pourrait en fin de compte se ramener au seul privilège ; sous le régime de l'effort de guerre, avec le besoin en techniciens spécialisés, il apparaît combien ces différences sont flexibles et à quel point les spécialistes ne sont plus des spécialistes. Mais ce fait ne change pour l'instant rien à l'impuissance, pas plus que la pauvreté nue ne s'était auparavant retournée en mouvement révolutionnaire. Les mécaniciens perspicaces d'aujourd'hui sont aussi peu devenus des individus que ne l'étaient, il y a cent ans, les détenus apathiques des *working houses*⁵⁷ – et il est, à dire vrai, improbable que leur individualité accélérerait la révolution. Toutefois, le processus du travail – qu'ils comprennent – les façonne encore plus fondamentalement que celui d'autrefois, qui restait quant à lui incompris : il devient un « voile technologique »⁵⁸. Ils participent au caractère double de la classe. Si le système a mis un terme à la déshumanisation qui mettait en danger les dominants – jusqu'à ce que ces derniers l'attellent au char de leur propre inhumanité – alors la remarque pénétrante de Marx selon laquelle ce serait le système qui produirait le prolétariat s'est, pour cela même, réalisée dans une mesure qu'il n'était tout simplement pas possible de prévoir. En vertu de leurs besoins et des exigences omniprésentes du système, les hommes sont véritablement devenus les produits de ce dernier : sous le règne du monopole, c'est sous l'aspect d'une réification qui s'empare de ceux-là mêmes qui ont été civilisés, et non sous l'aspect d'une brutalité dont le processus de civilisation ne se serait pas encore emparé, que la

déshumanisation se parachève au niveau des civilisés. Bien plus : cette déshumanisation coïncide avec le processus par lequel ils sont civilisés. La totalité de la société fait ses preuves non seulement en réquisitionnant ses membres cuir et poil mais surtout en les créant à son image. Voilà ce qui, en dernière instance, est en vue dans la polarisation de la tension entre puissance et impuissance. Ce n'est qu'à ceux qui sont comme lui que le monopole paie les subsides sur lesquels repose aujourd'hui la stabilité de la société. Ces activités consistant à se rendre identique à autre chose [*Dies sich Gleichmachen*], à se civiliser, à s'intégrer consomment toute l'énergie qui permettrait de faire qu'il en aille autrement, jusqu'à ce que, de cette Humanité⁵⁹ conditionnée, surgisse la barbarie qu'elle est. En reproduisant de manière planifiée la vie de la société, les dominants reproduisent précisément par là l'impuissance de ceux à qui cette planification s'applique. La domination s'installe dans le for intérieur des hommes. Contrairement à ce que les libéraux sont enclins à penser en vertu de leurs représentations du marché, il n'est pas nécessaire que les hommes soient « influencés ». La culture de masse [*Massenkultur*] en fait simplement, encore et toujours, ce qu'ils sont de toute façon déjà sous la contrainte du système ; elle contrôle les failles, elle va jusqu'à intégrer à la pratique – sous la forme d'une *public moral*⁶⁰ –, ce qui en constitue la partie adverse officielle, et elle leur met à disposition des modèles à imiter. Il ne faut pas croire les films capables d'avoir de l'influence sur des personnes qui ne sont pas de la même facture que le système ; déjà ceux qui sont de la même facture que lui ne croient pas tout à fait en ces films : en même temps que les restes de l'autonomie, périclitent également les restes des idéologies qui assuraient la médiation entre l'autonomie et la domination. La déshumanisation n'est pas une puissance qui viendrait de l'extérieur, elle n'est pas une propagande – constituée de quelque manière que ce soit –, elle ne signifie pas qu'on soit exclu de la culture [*Kultur*]. Elle consiste justement en l'immanence des opprimés au système, eux qui autrefois lui échappaient au moins du fait de leur pauvreté – c'est-à-dire en tombant par-dessus bord ; aujourd'hui, en revanche, leur pauvreté réside dans le fait qu'ils ne peuvent plus en sortir, que la vérité leur paraît suspecte d'être de la propagande tandis qu'ils acceptent la culture de propagande [*Propagandakultur*] qui, fétichisée, s'inverse pour se muer en cette folie du

réfléchissement infini d'elle-même. C'est par là cependant que la déshumanisation est en même temps son contraire. La réification trouve sa limite dans les êtres humains réifiés. Ils récupèrent les forces productives techniques dans lesquelles se dissimulent les rapports de production : ces derniers perdent ainsi, du fait du caractère total de l'étrangement, l'effroi produit par leur étrangeté, et bientôt peut-être aussi leur puissance. C'est seulement au moment où les victimes adoptent complètement les traits constitutifs de la civilisation dominante qu'elles sont capables d'arracher celle-ci à la domination. Ce qui subsiste de différence se réduit à de l'usurpation pure et simple. Ce n'est que dans son anonymat aveugle que l'économie apparut sous le jour d'un destin : à travers l'effroi causé par la dictature qui voit tout, ce sortilège de l'économie est brisé. La pseudomorphose⁶¹ de la société de classes en société sans classes a si bien réussi que les opprimés sont certes absorbés, mais que toute oppression est devenue manifestement superfétatoire. Il est bien faible, l'antique mythe dans sa récente toute-puissance. Si la dynamique n'a été qu'un sempiternel retour du même, dans ce cas, sa fin d'aujourd'hui n'est pas la fin tout court.

Notes des Traducteurs

1 Texte non publié du vivant de l'auteur. Première publication – sur la base d'un manuscrit qui se trouve dans le fonds Adorno – in Th. W. Adorno, GS, 8, pp. 373-391.

2 Cf. K. Marx et F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, I : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes », traduction de E. Bottigelli, revue par G. Raulet, Paris, GF, 1998, p. 73.

3 Le terme allemand « *Bourgeoisie* » désigne la bourgeoisie dans sa dimension sociale, celle qui intéresse la satire sociale, avec une nuance de mesquinerie, par opposition à *Bürgertum*, qui désigne la bourgeoisie dans sa dimension politique, économique et culturelle. Adorno se conforme ici à une distinction que l'on peut déjà trouver dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel ou dans *La Question de Marx*.

4 C'est ainsi que nous traduisons « *Vorzeit* », pour distinguer ce terme de la « *Vor-schichte* », terme apparaissant plus loin et traduit par « préhistoire ».

5 « *Bildung* ». « Sur la traduction du verbe « *bilden* » et du substantif « *Bildung* », voir à partir de lui, cf. Glossaire.

6 « *Einheit* », que nous avons essayé de rendre le plus souvent possible par « unité » ; dans les quelques cas où nous avons dû traduire ce terme autrement, nous avons précisé entre crochets.

7 Nous traduisons ainsi « *das natürliche Recht* », qu'il convient de distinguer du *laturrecht* », c'est-à-dire du « droit naturel ».

8 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple forme (en allemand « *Form* ») ou de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons rendu par « figure ». Cf. Glossaire.

9 « *identifizieren* ». Sur le paradigme de l'identité dans ce texte, voir plus loin, pp. 15 et 23.

10 « *Elend* ». Contrairement à ce que nous avons fait dans les autres textes – où nous l'avons rendu par « misère » –, nous traduisons ici ce terme par « pauvreté », pour en souligner la parenté avec la « paupérisation (*Verelendung*) ». Les deux occurrences du terme de « pauvreté » traduit « *Armut* » seront signalées entre crochets.

11 Reprise modifiée de la première phrase du chapitre I du *Manifeste du parti communiste* : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est [ist] histoire de luttes de classes », *op. cit.*, p. 73.

12 « *Vorgeschichte* ». Sur ce terme, cf., dans le présent volume, « Société II », pp. 22.

13 « *Mimikry* ». Terme utilisé en biologie pour décrire le processus mimétique par lequel un être organique se rend semblable à une forme inorganique afin de se confondre avec elle sur le plan de l'apparence. Adorno se sert de ce terme en l'opposant généralement à celui de « mimésis » pour souligner que le processus d'adaptation aboutit à l'imitation de ce qui est mort.

14 « *aufheben* ». Sur la traduction d'« *aufheben* » et de ses dérivés par « abolir » ou « abolition », cf. Glossaire.

15 « *gleich* ». Adorno utilise tout au long de ce texte le terme « *gleich* » et ses dérivés qui renvoient plutôt au paradigme français de la « même » qu'au paradigme de l'égalité ou à celui de l'égalité. Nous l'avons donc traduit, là où c'était possible, par « même » et ses composants. Dans le cas présent, c'est la tournure mathématique que nous avons cherché à rendre, et nous avons donc traduit par « est égal », comme dans « les plus deux est égal à quatre ». Dans un seul autre cas, nous avons dû passer par

« identique » (« *sich gleichmachen* », que nous avons traduit par « se rendre identique à ») et nous avons alors précisé l'allemand entre crochets. Partout où l'on trouve le paradigme de l'identité, il s'agit donc du réseau lexical de « *identisch* ». Pour le terme de *Gleichheit*, cf. *infra*, n. 23.

16 Figure de la mythologie grecque, Oknos s'est vu condamné aux Enfers à tisser pour l'éternité une corde faite de joncs qu'un âne dévorait au fur et à mesure.

17 Littéralement « grosses affaires » ; ce terme désigne les grandes corporations multinationales apparues aux États-Unis à la fin du XIX^e siècle.

18 Allusion à la dernière phrase du *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*, p. 119 : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »

19 Traduction du proverbe allemand, plus explicite dans ce contexte « *das Handwerk hat einen goldenen Boden* » (littéralement : « l'artisanat a un sol doré »), qui fait signe vers un passé médiéval idéalisé, celui de l'artisanat et des corporations – passé antérieur à la révolution industrielle.

20 Le terme allemand « *Volksgenosse* », bien que répertorié déjà dans le dictionnaire des frères Grimm où il désigne les membres d'un même peuple compris comme groupe linguistique, a perdu son innocence avec la montée du nazisme. Dans le vocabulaire nazi « *Volksgenosse* » désigne quelqu'un de sang allemand pur. Le terme acquiert par ce biais une signification juridique : selon le programme du NSDAP de 1925 ne peut être citoyen que celui qui est *Volksgenosse*. Les lois raciales de Nuremberg abandonnent cette définition de la citoyenneté par l'appartenance au même peuple pour la remplacer directement par l'appartenance au même sang.

21 « *partikular* ». Dans ce texte, le paradigme de la particularité traduira toujours « *partikular* » et ses composés. La seule exception sera précisée en allemand entre crochets. À propos de la distinction entre « *partikular* » et « *besonders* », cf., dans le présent volume, « Société I », n. 10.

22 « Dernier recours ».

23 « *Gleichheit* ». Ce terme peut comporter deux régimes de signification : d'une part la communauté constituée par le partage d'une valeur ou d'un intérêt ; d'autre part, l'égalité au moins formelle des membres de cette communauté. Adorno fait jouer au cours de ce texte ces deux paradigmes qu'il ne nous a pas toujours été possible de rendre par le même terme : en fonction du paradigme dominant, nous avons choisi d'insister sur la communauté ou sur l'égalité. Dans ce dernier cas, il nous a fallu également distinguer « *Gleichheit* » d'un autre terme utilisé par Adorno, le terme « *egalitär* », que nous avons rendu par « égalitaire ». Pour notre traduction de « *gleich* » et de ses dérivés, cf. *supra*, n. 15.

24 « *Anhang* ». Ce terme – qui désigne littéralement la suite d'un roi – a deux sens dans ce contexte : soit les associés dans une entreprise, soit l'appendice, l'annexe d'une machine ou d'un organisme. Rappelons ici que c'est par le diminutif de ce terme – « *Anhängsel* » – que Marx caractérise la position de l'ouvrier par rapport à la machine (cf. K. Marx, *Le Capital*, traduction sous la direction de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, « Quadrige », 1993, p. 474, où ce terme est traduit par « appendice »). Dans les deux cas cependant, la connotation de ce terme est celle de ce qui n'a d'existence que comme prolongement d'autre chose (l'associé comme prolongement du capital de départ, l'ouvrier comme prolongement des moyens de production, c'est-à-dire du capital fixe). Nous traduisons soit par « associés », soit par « appendice » ou « annexe », selon le contexte. Aucun autre terme allemand ne sera traduit par ces trois mots.

25 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

26 « *das Unwahre* ». Nous avons traduit « *unwahr* » et ses composés par « non

vrai » – ainsi « non-vérité » pour « *Unwahrheit* » –, afin de faire ressortir la différence entre « *unwahr* » et « *falsch* », paradigme rendu, quant à lui, par celui de « faux ».

27 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

28 « *Verfügung* ». Sur la traduction de ce terme et des mots appartenant au même champ lexical (« *verfügen über* », « *Verfügende* »), cf. Glossaire. Là où nous traduisons par un autre terme, nous indiquons le terme allemand entre crochets.

29 « *Wertfreiheit* ». Terme wébérien que nous traduisons, suivant la convention, par « neutralité axiologique ». Le concept de « neutralité axiologique » se trouve notamment élaboré dans « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, traduction de J. Freund, Paris, Plon, 1965.

30 Concept originairement élaboré par Lénine dans *L'Impérialisme comme stade suprême du capitalisme* [1916], Paris, Éditions sociales, 1945. Il y désigne le fait que capitalisme tend vers une concentration de plus en plus grande du capital en des monopoles de plus en plus vastes. Le concept a été repris par Franz Neumann, collaborateur de l'Institut en recherches sociales à New York, dans son livre *Béhémoth* paru au moment où Adorno rédigea le présent article (cf. F. Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-socialisme*, traduction de G. Dauvé avec la collaboration de J.-L. Boireau. Paris, Payot, 1987 ; en particulier la deuxième partie du livre intitulée « La domination monopolistique totalitaire »). Neumann essaie de saisir le caractère spécifique de la domination politique instaurée par le national-socialisme en articulante celui-ci avec la structure économique de l'Allemagne. Contrairement à la thèse du capitalisme d'État – défendue au sein de l'Institut dans les années 1930 par Friedrich Pollock (cf. *State Capitalism: Its Possibilities and Limitations*, in *The Essential Frankfurt School Reader*, Oxford, Blackwell, 1978, p. 71 et sq.) –, Neumann affirmait l'indépendance relative de l'économie privée à l'égard de l'État national-socialiste. C'est l'intérêt des monopoles privés pour le profit qui amènent ceux-ci à collaborer avec un État totalitaire ; ils n'y sont pas contraints par une nationalisation effectuée par l'État nazi.

31 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétisation » et la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

32 Expression qu'Adorno reprend probablement à *L'Esprit de l'utopie* d'Ernst Bloch (Paris, Gallimard, 1977) et qui signifie « représentation bien fondée ». Il est à noter que cette dernière formulation constitue déjà un déplacement significatif de l'expression leibnizienne de « *phaenomenon bene fundatum* », de « phénomène bien fondé » (cf. G. W. Leibniz, « Lettre à Des Bosses du 11 mars 1706 », in C. Frémont (éd.), *L'Être et la relation*, Paris, Vrin, 1981/1999, p. 93-98 ; l'expression se trouve p. 95).

33 « *Der Einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

34 Le débat dit du révisionnisme commence par la publication, entre 1896 et 1898, d'une série d'écrits dans lesquels Eduard Bernstein (1850-1932) se prononce en faveur d'un réformisme social-démocrate et donc contre une politique révolutionnaire et marxiste. Coauteur du programme d'Erfurt (1891) et membre éminent du parti social-démocrate allemand, Bernstein appuie son appel au réformisme sur le fait que le pronostic marxien de la paupérisation du prolétariat ne s'est pas avéré. La fraction marxiste du parti social-démocrate s'est alors vue contrainte de donner une explication de cette absence de paupérisation. Karl Kautsky (1854-1938) répond au problème soulevé par Bernstein en avançant la thèse de la « paupérisation relative », qui n'existe pas encore chez Marx ; elle dit que, même si le niveau de vie des prolétaires s'accroît, l'opposition sociale entre la bourgeoisie et le prolétariat s'accroît aussi (cf. Karl

Kautsky, *Das Erfurter Programm*, Berlin, Dietz, 1965, p. 240 et sq.). Kautsky soutiendra par la suite que l'opposition de plus en plus visible entre le luxe des possédants et le niveau de vie des ouvriers constitue un levier suffisant pour déclencher l'action révolutionnaire : sur le plan théorique, il substitue donc, comme moteur de la révolution, l'indignation morale à la seule misère. La position de Bernstein fut condamnée et officiellement rejetée lors du congrès des sociaux-démocrates de 1903, qui mit par là même un terme au débat du révisionnisme.

35 « *funktionierendes Kapital* ». Le contexte dans lequel Marx utilise ce concept est le suivant : « La réserve industrielle est d'autant plus nombreuse que la richesse sociale, le capital en fonctionnement, l'étendue et l'énergie de son accumulation, partant aussi le nombre absolu de la classe ouvrière et la puissance productive de son travail, sont plus considérables » (K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 723).

36 Titre d'un ouvrage du médecin et économiste François Quesnay (1694-1777) ; y est dressée la première représentation schématique de l'économie.

37 Allusion à la phrase de Karl Marx : « Voilà la loi générale, absolue, de l'accumulation capitaliste. L'action de cette loi, comme de toute autre, est naturellement modifiée par des circonstances particulières dont l'analyse n'a pas sa place ici » (*Le Capital*, op. cit., p. 723).

38 « *fremd* ». Nous traduisons le paradigme de « *fremd* » – ainsi que les variations sur le terme « *Entfremdung* », traditionnellement traduit par « aliénation » – par le paradigme français de l'étrangeté. Cf. Glossaire.

39 Dans la terminologie formelle du *Capital*, le symbole « v » désigne le capital variable, que Marx définit de la façon suivante : « La partie du capital qui se convertit en force de travail [par opposition à celle qui se convertit en moyens de production – le capital constant, noté « c »] modifie sa valeur dans le procès de production. Elle reproduit son propre équivalent et un excédent par rapport à celui-ci, une survalueur [*Mehrwert*], qui peut elle-même varier, être plus ou moins grande. À partir d'une grandeur constante, cette partie du capital se transforme sans cesse en une grandeur variable. Je l'appellerai par conséquent partie variable du capital, ou plus brièvement : capital variable » (op. cit., p. 234). On notera donc que $C(\text{capital}) = c(\text{capital constant}) + v(\text{capital variable})$.

40 Citation – détournée, une fois de plus – du *Manifeste du parti communiste*. La phrase originale dit : « [La bourgeoisie] est incapable de régner, car elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave même au sein de son esclavage, car elle est contrainte de le laisser déchoir à un point où elle doit le nourrir au lieu qu'il la nourrisse » (*Manifeste du parti communiste*, op. cit., p. 88 et sq.).

41 Se dit d'une plante dont les organes reproducteurs sont peu apparents.

42 « Les miséreux ».

43 Allusion à la phrase de F. Nietzsche « Ce qui tombe, il faut le pousser » (in *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « D'anciennes et de nouvelles tables », 20, traduction de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 259).

44 « *Geburtshelferdienste* ». Adorno reprend ici la célèbre image du *Capital*, qui fait de la violence « l'accoucheuse [*Geburtshelferin*] de toute vieille société grosse d'une société nouvelle » (K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 843 et sq.).

45 « *Tathandlung* ». Terme fichtéen qui désigne une activité qui est le fondement nécessaire de la conscience, à savoir la position inconditionnée du « Je » par lui-même. Cf. J. G. Fichte, *Principes de la doctrine de la science*, traduction d'A. Philonenko, in *Œuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1964, p. 11-180, et notamment p. 17 pour la première occurrence du terme.

46 La conjuration des poudres (5 novembre 1605) désigne l'attentat manqué de l'officier catholique Guy Fawkes contre le parlement de Westminster lors de sa séance inaugurale : il avait tenté de le faire sauter en mettant le feu à 36 barils de poudre en

signe de protestation contre la politique de fermeté du roi Jacques I^{er} envers les catholiques.

47 La mutilation des Hermès (415 avant J.-C.), qui désigne la dégradation des phallus sur les statues d'Hermès qui servaient de bornes dans l'Athènes classique, eut lieu la veille du départ de l'expédition de Sicile, durant la guerre du Péloponnèse. L'affaire fut interprétée dès cette époque comme « l'indice d'un complot monté à des fins révolutionnaires, pour abattre le régime démocratique » (Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, VI ; 27, traduction de D. Roussel, Paris, Gallimard, « Folio », 1964, p. 468 : le passage concernant l'affaire de la mutilation des Hermès va du § 27 au § 29).

48 Le 27 février 1933, moins d'un mois après la nomination de Hitler au poste de chancelier, le parlement (*Reichstag*) fut incendié. Le régime arrêta sur place un communiste hollandais à moitié fou, Marinus Van der Lubbe, qui fut accusé et exécuté pour cet incendie. Cet événement permit à Hitler de faire coup double : dès le 28 février, il attribua l'incendie à un prétendu complot communiste et fit arrêter 4 000 responsables du parti. Le même jour, il fit signer par le président du *Reich*, von Hindenburg, un décret qui suspendit toutes les libertés civiles. Les historiens tendent aujourd'hui à attribuer cet attentat à un détachement de la SA.

49 Il faut probablement voir ici une référence à la fois au maréchal Paul von Hindenburg, président de la République de Weimar (de 1925 jusqu'à sa mort en 1934), et à son fils, le major Oskar von Hindenburg (voir note suivante).

50 Il s'agit d'une allusion à la rencontre entre Hitler et Franz von Papen qui eut lieu le 4 janvier 1933 chez le baron von Schröder à Cologne, et lors de laquelle les deux hommes politiques scellèrent l'alliance qui mena Hitler au pouvoir. Le banquier von Schröder fut incité à organiser cette rencontre par les milieux industriels (*I.G. Farben, Vereinigte Stahlwerke*), qui voyaient d'un très mauvais œil la politique menée par le chancelier von Schleicher. Cette alliance s'étendit bientôt au fils du président von Hindenburg, le major Oskar von Hindenburg, stipendié par le groupe métallurgique Thyssen. Cette rencontre symbolise les connivences entre le milieu conservateur (von Papen), les milieux d'affaires (von Schröder), les capitaines d'industrie (Thyssen) et le parti nazi. Si la corruption du fils von Hindenburg est avérée, celle de son père fait plus de doutes.

51 « *Weltgeist* ». L'expression allemande « *Weltgeist* » est une référence ironique à une notion clef de la philosophie hégélienne de l'histoire, la notion d'« esprit du monde » (« *Weltgeist* »). Cette notion désigne l'esprit *absolu* dans sa figure intramondaine, c'est-à-dire en tant qu'il se manifeste à travers l'histoire du monde (« *Weltgeschichte* »). C'est l'esprit du monde qui assure l'unité et la rationalité de l'histoire – tant du point de vue de sa production que du point de vue de son intelligibilité. Cf. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 341-352 : « les esprits des peuples ont leur vérité et leur destination dans l'idée concrète telle qu'elle est l'*universalité absolue*, dans l'esprit-du-monde », traduction de J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998 (2003), p. 437.

52 La phrase citée par Adorno, particulièrement mutilée, se trouve dans la traduction française de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, *Science de la logique*, Premier tome, deuxième livre, « La doctrine de l'essence », Paris, Aubier, Bibliothèque philosophique, 1976, p. 294 : « La nécessité est de cette manière l'*identité intérieure* ; la causalité est la manifestation de cette même [nécessité], dans laquelle son apparence de l'être-autre substantiel s'est sursumée, et [où] la nécessité est élevée à la liberté (*Die Notwendigkeit ist auf diese Weise die innere Identität, die Kausalität ist die Manifestation derselben, worin ihr Schein des substantiellen Andersseins sich aufgehoben hat und die Notwendigkeit zur Freiheit erhoben ist*) ». Nous soulignons les fragments de la phrase cités par Adorno.

53 « *Setzung* ». Adorno fait ici référence à l'univers conceptuel de la doctrine de

84 / Société : Intégration. Désintégration

la liberté de l'idéalisme allemand, qui fait jouer la (fausse) parenté lexicale entre « Gesetz [la loi] » et « gesetzt [ce qui est posé] ».

54 Il s'agit de Hendrik de Man (1885-1953) dont l'ouvrage portant sur « la psychologie du socialisme » parut en 1926 (cf. Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Iéna, Eugen Diederichs Verlag, 1926). De Man y critique la théorie marxiste à partir de concepts psychologiques, s'intéressant par exemple aux fondements psychologiques de la conscience de classe, qu'il dénonce comme une hypostase inexplicable.

55 Robert Michels (1876-1936), sociologue germano-italien, disciple de Weber et auteur d'un classique des sciences politiques. Adorno se réfère à son livre majeur, *Les partis politiques* (traduction de S. Jankélévitch, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2009 – reprise d'une traduction parue chez Flammarion en 1971). Dans cet ouvrage, Michels entreprend l'étude de ces organisations toutes récentes que furent, en 1914, les partis politiques et essaie de montrer qu'ils tendent naturellement à l'oligarchie. D'abord proche du parti social-démocrate, Michels finira en thuriféraire du fascisme en soutenant Mussolini dès les années 1920.

56 « Travailleur social ».

57 Sauf erreur de notre part, il s'agit ici d'une allusion aux *workhouses* anglais, institutions créées en 1834 pour accueillir les plus pauvres, à qui l'on imposait de travailler sur place, pour un salaire inférieur au prix du marché (afin d'éviter qu'elles ne deviennent des refuges pour les paresseux). Il faut noter qu'elles étaient également utilisées comme lieu d'internement pour les travailleurs handicapés et les faibles d'esprit. Adorno se réfère probablement à la description qu'en donne Marx dans *Le Capital*, *op. cit.*, *passim* et notamment p. 308 *et sq.*

58 « *technologischer Schleier* ». Adorno donne lui-même une définition de ce terme dans son article « Éduquer après Auschwitz » : « Les hommes ont tendance à prendre la technique pour la chose elle-même, comme une fin en soi, possédant sa force propre et ils oublient ainsi qu'elle est le prolongement du bras de l'homme » (Th. W. Adorno, « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles critiques*, traduction de M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1984/2003, p. 246 *et sq.*).

59 « *Allmenschlichkeit* ». Superlatif ironique de « *Menschlichkeit* [humanité] » auquel Adorno a régulièrement recours pour fustiger une philosophie d'inspiration existentielle qui valorise l'humain.

60 « Morale publique ».

61 Le concept de pseudomorphose désigne le résultat d'un processus minéralogique par lequel l'espace autrefois occupé à l'intérieur d'une roche par une structure cristalline donnée se trouve peu à peu rempli par un autre minéral, qui épouse la forme de cet espace au mépris de la forme extérieure que lui imposerait normalement sa propre structure cristalline.

Capitalisme tardif ou société industrielle ?¹

Conférence inaugurale prononcée lors de la 16^e Journée des sociologues allemands

Selon la coutume désormais établie, c'est le président sortant de la Société allemande de sociologie qui s'exprime sur la chose même². Sa propre position et l'interprétation de la problématique ne peuvent alors pas être rigoureusement séparées : la première passe inévitablement dans la seconde. D'un autre côté, il ne peut pas exposer de solutions définitives à propos de points dont il est précisément besoin de discuter lors du congrès. Le sujet de celui-ci a initialement été suggéré par Otto Stammer³. Lors des réunions du comité de direction qui portaient sur le congrès, ce sujet a peu à peu été modifié ; le titre actuel s'est cristallisé à travers un *teamwork*. Si l'on n'est pas au fait de l'état de la controverse récente en sciences sociales, on pourrait aisément en venir à nourrir le soupçon qu'il s'agit là d'une querelle sur la nomenclature ; on pourrait croire qu'il s'agit là de spécialistes, tourmentés par la question oiseuse de savoir si le stade actuel doit maintenant s'appeler « capitalisme tardif » ou « société industrielle ». En vérité, il y va non de terminologie, mais de quelque chose de décisif au niveau du contenu. Des exposés et des discussions devront aider à juger si le système capitaliste règne encore conformément à son modèle – pour modifié qu'il soit – ou si le développement industriel a au contraire rendu caducs le concept de capitalisme lui-même, la différence entre États capitalistes et non capitalistes, voire la critique du capitalisme. Autrement dit, il s'agit de savoir si la thèse selon laquelle Marx est dépassé – thèse aujourd'hui largement répandue au sein de la sociologie – est juste. Selon cette thèse, le monde est

déterminé de part en part par le déploiement insoupçonné de la technique, dont l'ampleur est telle que, face à cela, le rapport social [*sozial*]⁴ qui a jadis défini le capitalisme – la transformation de travail vivant en marchandise et, par là, l'opposition de classe – a perdu de son importance, si tant est qu'il n'est pas devenu de la superstition. À ce sujet, on peut se référer à d'indéniables convergences entre les pays les plus avancés techniquement, c'est-à-dire entre les États-Unis et l'Union soviétique. C'est aussi et surtout dans les pays occidentaux qui servent de référence que les différences de classe ressortent, en termes de niveau de vie et de conscience, de manière beaucoup moins visible que cela n'a été le cas pendant les décennies de la révolution industrielle et celles qui ont suivi. Des pronostics de la théorie des classes, comme ceux qui annonçaient la paupérisation et l'effondrement, ne se sont pas avérés avec la radicalité avec laquelle il faut les comprendre pour ne pas les priver de leur teneur ; ce n'est que sur un mode comique qu'il est possible de parler d'une paupérisation relative. Même si la loi de la baisse du taux de profit, qui n'est pas sans ambiguïtés chez Marx, s'était confirmée de manière immanente au système, il faudrait concéder que le capitalisme a découvert en lui-même des ressources qui permettent de reporter son effondrement aux calendes grecques ; parmi ces ressources, l'augmentation immense du potentiel technique, et par là également la quantité de biens de consommation dont profite l'ensemble des membres des pays fortement industrialisés figurent sans aucun doute en tête de liste. En même temps, face à ce développement technique, les rapports de production ont fait preuve de plus d'élasticité que Marx ne les en croyait capables.

Les critères du rapport de classe – que la recherche empirique aime à nommer critères de la *social stratification*, de la stratification en fonction du revenu, du niveau de vie, de l'éducation⁵ – sont des généralisations de diagnostics⁶ établis au contact d'un certain nombre d'individus⁷ isolés. Dans cette mesure, ils méritent d'être qualifiés de critères subjectifs. L'ancien concept de classe, quant à lui, était objectif, ce vers quoi il tendait était indépendant d'indices obtenus de manière immédiate, au contact de la vie des sujets – alors même que, par ailleurs, ces indices expriment parfaitement des objectivités sociales [*sozial*]. La théorie marxienne reposait sur la position des entrepreneurs et

des ouvriers au sein du processus de production, en dernière instance sur le fait de disposer⁸ ou non des moyens de production. Dans les courants actuellement dominants en sociologie, ce point de départ est dans une large mesure récusé comme étant dogmatique. La querelle doit nécessairement se régler sur un plan théorique, et pas uniquement par une simple présentation de faits, qui, de leur côté, contribuent certes beaucoup à la critique mais qui, selon la théorie critique, dissimulent tout autant la structure. Quant aux adversaires de la dialectique, ils n'ont pas non plus l'intention de reporter *sine die* une théorie prenant en compte ce qui constitue à proprement parler l'intérêt de la sociologie. La controverse porte, en son essence, sur l'interprétation – à moins que l'on bannisse à son tour dans le purgatoire du parascientifique l'aspiration qui vise précisément l'interprétation.

Une théorie dialectique de la société s'attache à des lois structurelles qui conditionnent des faits, faits dans lesquels elles se manifestent et par lesquels elles sont modifiées. Par le terme de « lois structurelles », elle entend des tendances qui résultent, de manière plus ou moins rigoureuse, de constituants historiques du système dans son ensemble. Des modèles marxistes pour cela étaient les lois de la valeur, de l'accumulation et de l'effondrement. Pour la théorie dialectique, le terme de « structure » ne veut pas dire : schémas d'ordonnancement que des résultats [*Befunde*] sociologiques viendront remplir de la manière la plus complète, la plus continue et la moins contradictoire possible ; non des systématisations, donc, mais au contraire le système de la société, situé en amont des procédures et des données de la connaissance scientifique. Une théorie de ce genre doit avant toute chose éviter de se dérober devant les faits et de les tordre de façon à les faire entrer dans le carcan d'un *thema probandum*. Sinon elle retomberait de fait dans le dogmatisme, et répéterait au niveau de la pensée ce que le pouvoir bien en place dans les pays de l'Est a perpétré en recourant à l'instrument du *diamat*⁹ ; elle met un point d'arrêt à ce qui, d'après son propre concept, ne peut être pensé autrement que comme étant en mouvement. Au fétichisme des faits en correspond un autre, celui des lois objectives. Une dialectique qui s'est imprégnée de la douloureuse expérience de la prédominance de ces dernières ne les glorifie pas, mais les critique tout autant que l'apparence selon laquelle le singulier et le concret détermineraient déjà *hic et nunc* le cours

du monde. Il est vraisemblable que, sous l'emprise de celui-ci, le singulier et le concret ne sont tout simplement pas encore. À travers le terme de « pluralisme », l'utopie est supposée, comme si elle était déjà là ; c'est un terme qui sert à apaiser les esprits. Cela ne signifie pas pour autant que la théorie dialectique, qui se réfléchit elle-même de manière critique, aurait à son tour le droit de s'installer à son aise dans le médium de l'universel. S'échapper de ce médium, voilà précisément son intention. Même elle n'est pas à l'abri d'une fausse séparation entre pensée au sens le plus noble du terme et recherche empirique. Il y a un certain temps, un intellectuel russe dont l'influence est considérable m'a expliqué qu'en Union soviétique la sociologie était une science nouvelle. C'est de la sociologie empirique qu'il voulait parler ; l'idée que celle-ci pût avoir quelque chose à voir avec la doctrine de la société promue, dans son pays, au rang de religion d'État, ne lui a plus traversé l'esprit, pas davantage que le fait que Marx a procédé à des enquêtes de terrain. La conscience réifiée ne s'arrête pas là où le concept de réification occupe un rang d'honneur. Pêrorer au sujet de termes comme l'« impérialisme » ou le « monopole », sans égards pour les états de choses auxquels correspondent ces mots, ni pour l'extension de leur domaine de validité, cela est tout aussi faux – c'est-à-dire irrationnel – qu'un comportement qui, par amour pour sa conception aveugle, nominaliste de l'état de choses, refuse de voir que des concepts comme celui de société d'échange ont leur objectivité et manifestent une contrainte que l'universel exerce derrière les états de choses et qu'il est absolument impossible de traduire à chaque fois de manière satisfaisante en états de choses opérationnellement définis. Il faut aller à l'encontre des deux tendances ; dans cette mesure, la thématique du congrès – capitalisme tardif ou société industrielle – témoigne d'une intention méthodologique : celle d'une autocritique librement choisie.

Une réponse simple à la question contenue dans cette thématique, ce n'est pas ce que l'on peut attendre ni à proprement parler rechercher. Des alternatives qui mettent en demeure d'opter nécessairement – ne serait-ce que sur un plan théorique – pour l'une ou l'autre des déterminations, sont elles-mêmes déjà des situations contraignantes, façonnées suivant le modèle de celles qui existent dans une société non libre et transposées à l'esprit¹⁰, alors même que ce serait à ce dernier de faire son

possible pour briser la non-liberté au moyen d'une réflexion obstinée. Le dialecticien, quant à lui, est le dernier à avoir le droit de se laisser imposer une disjonction nette entre capitalisme tardif et société industrielle ; de la même manière, il peut tout aussi peu se satisfaire d'un « d'une part... d'autre part » qui n'engage à rien. Contrairement à ce que conseille Brecht¹¹, le dialecticien doit à plus forte raison se garder de simplifier, car une habitude de pensée bien rodée lui suggère une réponse tout aussi bien rodée ; tout comme ses adversaires n'ont aucune peine à formuler la réponse opposée. Celui qui ne se laisse pas barrer l'accès à l'expérience de la primauté de la structure sur les états de choses ne tâchera pas d'emblée – comme le font la plupart du temps ses contradicteurs – de dévaloriser des contradictions en les rapportant à la méthodologie, c'est-à-dire en les qualifiant d'erreurs de raisonnement, ni de les écarter au profit de l'univocité de la systématique scientifique. Au lieu de cela, il poursuivra les contradictions jusque dans la structure, qui a été antagoniste depuis que la société, au sens le plus noble du terme, existe, et qui continue à l'être : les conflits de politique étrangère et la possibilité permanente de la catastrophe d'une guerre – y compris, récemment, l'invasion russe en Tchécoslovaquie – le démontrent de manière criante. C'est à côté de cela que passe une pensée qui procède par alternatives et qui projette tel quel le principe de non-contradiction issu de la logique formelle sur ce qui est à penser. Il ne s'agit pas de choisir entre les deux formules en fonction de son point de vue ou de ses goûts scientifiques ; c'est bien au contraire leur rapport qui exprime pour sa part la contradiction qui caractérise le stade actuel et qu'il revient à la sociologie d'articuler théoriquement.

Il y a contradiction dans le rapport que plusieurs pronostics de la théorie dialectique entretiennent entre eux. Quelques-uns sont tout bonnement restés lettre morte ; certaines catégories théoriques, analytiques mènent aujourd'hui à des apories dont la pensée ne peut se débarrasser que de manière extrêmement artificielle. D'autres prédictions, au départ étroitement entrelacées aux premières, se sont confirmées de manière frappante. Même celui pour qui le sens de la théorie ne réside pas en des pronostics ne se contentera pas de dire, face à la prétention de la théorie dialectique : « elle est en partie vraie, en partie fausse ». Ces divergences ont à leur tour besoin d'être expliquées

théoriquement. Le fait que l'on ne puisse parler d'une conscience de classe dans les pays capitalistes qui servent de référence ne réfute pas en soi, contrairement à ce que veut faire accroire l'*opinio communis*, l'existence de classes : une classe était déterminée par la position par rapport aux moyens de production, non par la conscience de ceux qui y appartiennent. Des raisons plausibles pour expliquer le défaut de conscience de classe ne manquent pas : le fait que la paupérisation des ouvriers n'a cessé de décroître, que ces derniers ont de plus en plus été intégrés dans la société bourgeoise et dans sa vision du monde – tout cela a pris une envergure impossible à prévoir pendant et immédiatement après la révolution industrielle, lorsque le prolétariat industriel était recruté parmi les miséreux et avait presque un statut d'exterritorialité par rapport à la société. Ce n'est pas de manière immédiate que l'être social crée de la conscience de classe. Alors même qu'elles restent aussi peu maîtres de leur destin social qu'il y a cent vingt ans – et ce précisément en raison de leur intégration sociale [*sozial*] –, les masses ne manquent pas seulement de solidarité de classe ; elles ne sont pas non plus pleinement conscientes du fait qu'elles sont des objets, et non des sujets du processus social – au bon fonctionnement duquel elles contribuent pourtant en tant que sujets. La conscience de classe, dont devait, d'après la théorie marxienne, dépendre le saut qualitatif, était en même temps selon Marx un épiphénomène. Or si, durant de longues périodes, pas la moindre conscience de classe n'arrive plus à surgir dans les pays prototypes pour le rapport de classes, notamment aux États-Unis – pour autant qu'elle y ait jamais été vive ; si la question portant sur le prolétariat devient un rébus, alors la quantité se transforme en qualité : c'est tout au plus par décret que l'on peut réprimer le soupçon qu'il s'agirait là d'une mythologie conceptuelle ; la pensée, elle, ne peut pas l'éliminer. Cette évolution peut difficilement être séparée du cœur de la théorie marxienne, c'est-à-dire de la doctrine de la survaleur. Celle-ci était censée expliquer de manière objective, économique, le rapport de classes et l'intensification de l'antagonisme de classes. Or si, du fait de l'ampleur du progrès technique – en réalité, du fait de l'industrialisation –, la part du travail vivant, qui est, d'après le concept de survaleur, l'unique source de celle-ci, vient à baisser jusqu'à n'être tendanciellement plus qu'une valeur-limite, alors le cœur de la théorie,

à savoir la théorie de la survaleur, en est affecté. Qu'il manque actuellement une théorie objective de la valeur n'est pas uniquement conditionné par la manière dont le problème est posé par l'économie scolaire aujourd'hui presque unanimement admise dans les milieux académiques. Ce manque renvoie à la difficulté prohibitive d'avancer des raisons objectives pour justifier la formation de classes sans passer par une théorie de la survaleur. Le non-économiste ne peut pas s'empêcher de penser que les théories dites néomarxistes essaient elles aussi de combler les lacunes dans le traitement des problèmes constitutifs à l'aide de blocs extraits de l'économie subjective. Ce n'est à coup sûr pas un affaiblissement de la faculté théorique qui en est à lui seul responsable. Il n'est pas à exclure que la société actuelle se soustraie à une théorie en elle-même cohérente. Pour Marx, la situation était moins difficile dans la mesure où, dans le domaine scientifique, il avait sous les yeux le système parfaitement formé du libéralisme. Il n'avait qu'à se demander si le capitalisme correspondait à ce modèle dans ses catégories dynamiques propres, pour mettre au jour, dans une négation déterminée du système théorique qui lui était donné par avance, une théorie à son tour semblable au système. Désormais l'économie de marché est à tel point trouée qu'elle se moque de toute confrontation de ce genre. L'irrationalité de la structure sociale actuelle empêche son déploiement rationnel dans la théorie. La perspective de voir la direction des processus économiques passer aux mains du pouvoir politique est certes une conséquence de la dynamique déductible du système, mais elle dessine en même temps le point de fuite d'une irrationalité objective. C'est cela, et non uniquement le dogmatisme stérile de ses partisans, qui devrait aider à expliquer pourquoi, depuis longtemps, aucune théorie objective de la société qui soit convaincante n'a vu le jour. Sous cet aspect, le fait de renoncer à une théorie de ce genre ne serait pas un progrès critique de l'esprit scientifique, mais exprimerait au contraire une compulsion de résignation. Parallèlement à l'involution¹² de la société s'en produit une autre : celle de la manière dont cette dernière est pensée.

Face à cela, néanmoins, se dressent des faits non moins flagrants et qui ne se laissent pour leur part interpréter que de manière violente et arbitraire si on n'utilise *pas* le concept clef de capitalisme. Des hommes continuent à être dominés à travers

le processus économique. Depuis longtemps, les objets de ce dernier ne sont plus seulement les masses, mais aussi ceux qui disposent des moyens de production et leurs associés. Conformément à la théorie classique, ils sont dans une large mesure devenus des fonctions de leur propre appareil de production. La question très débattue qui porte sur la *managerial revolution*¹³ et sur la prétendue passation de pouvoirs entre les propriétaires juridiques et la bureaucratie est, face à cela, d'une importance secondaire. Ce processus continue à produire et à reproduire, sinon des classes à la manière dont elles sont représentées dans *Germinal* de Zola, du moins une structure que l'antisocialiste Nietzsche a anticipée avec la formule : « Pas de berger, un seul troupeau »¹⁴. Or dans cette formule se cache ce que Nietzsche n'a pas voulu voir : l'antique oppression sociale, simplement devenue anonyme. S'il est certes vrai que la théorie de la paupérisation ne s'est pas confirmée *à la lettre**, elle s'est néanmoins avérée dans le sens non moins angoissant où la non-liberté – la dépendance par rapport à un appareillage qui s'est affranchi de la conscience de ceux qui le manient – étend universellement [*universal*] son empire sur les hommes. L'état de minorité des masses, partout déploré, n'est que la réaction-réflexe au fait qu'elles sont aussi peu que jamais les maîtresses autonomes de leur vie ; comme dans le mythe, elles la subissent comme un destin. Des enquêtes empiriques indiquent au demeurant que subjectivement aussi, quant à leur conscience de la réalité, les classes ne sont nullement aussi nivelées qu'on a pu le supposer à une certaine époque. Même les théories de l'impérialisme ne sont pas purement et simplement dépassées après que les grandes puissances ont été contraintes de renoncer à des colonies. Le processus visé par ces théories persiste dans l'antagonisme entre les deux blocs monstrueux que forment les deux grandes puissances. La doctrine prétendument périmée des antagonismes sociaux – avec l'effondrement pour *telos* – est démesurément surpassée par les antagonismes politiques manifestes. La question de savoir si le rapport de classes a été transféré à celui qui règne entre les nations industrielles dirigeantes et les pays en voie de développement qu'elles courtisent – et si oui, dans quelle mesure – peut ici être laissée en suspens.

En m'appuyant sur des catégories de la théorie critique-dialectique, j'aimerais en guise de première réponse, nécessairement

abstraite, proposer ceci : la société actuelle est sans aucun doute une société industrielle si l'on s'en réfère au niveau de ses *forces* productives. Le travail industriel est devenu partout, et par-delà toutes les frontières entre les systèmes politiques, le patron commun de la société. Voici comment le travail industriel se développe jusqu'à devenir totalité : des procédures qui s'assimilent à celles de l'industrie se propagent suivant une nécessité économique dans des domaines de la production matérielle, de l'administration, dans la sphère de la distribution et dans celle qui se nomme culture¹⁵. La société relève en revanche du capitalisme quant à ses *rapports* de production. Les hommes sont toujours ce que, d'après l'analyse marxienne, ils étaient vers le milieu du XIX^e siècle : des appendices de la machinerie¹⁶ ; il faut comprendre par là non plus seulement, de manière littérale, les ouvriers qui doivent se conformer à la constitution des machines qu'ils manient, mais bien au-delà, dans un sens métaphorique : les hommes sont contraints, jusque dans leurs mouvements les plus intimes, à s'insérer, comme porteurs d'un rôle, au sein du mécanisme social, et à se modeler sur lui sans laisser subsister le moindre espace où se réfugier. On produit, comme dans le temps, pour faire du profit. Bien au-delà de ce qui était prévisible à l'époque de Marx, les besoins sont devenus pour de bon – ils l'étaient depuis longtemps en puissance – des fonctions de l'appareil de production, et non l'inverse. Ils sont totalement passés sous contrôle. Au cours de cette métamorphose, les besoins des hommes sont certes entraînés bon gré mal gré, fixés et adaptés à l'intérêt de l'appareil, si bien que celui-ci peut à chaque fois s'en réclamer avec un art consommé de l'effet. Mais désormais le versant de « valeur d'usage » des marchandises a perdu tout ce qui lui restait d'évidence « naturelle première »¹⁷. Non seulement les besoins ne sont satisfaits que de manière indirecte, par la valeur d'échange, mais, dans des secteurs économiquement importants, ils ne sont mis au jour que par l'intérêt attaché au profit – au détriment de besoins objectifs des consommateurs, tels ceux de logements décentes, pour ne pas parler de l'éducation [*Bildung*] ni des informations sur les processus les plus importants qui les concernent. Dans le domaine de ce qui n'est pas nécessaire à la conservation pure et simple de la vie, les valeurs d'échange sont tendanciellement consommées comme telles, détachées de leur valeur d'usage ; il s'agit là d'un

phénomène qui se présente en sociologie empirique sous l'appellation de « symbole de statut social » ou de « prestige », sans être objectivement saisi par là. Dans les parties du monde où l'industrialisation est à son apogée, on a appris – du moins avant que se produisent quand même, malgré Keynes, de nouvelles catastrophes naturelles économiques – à prévenir des formes de pauvreté par trop voyantes, même si ce ne fut pas avec l'ampleur assurée par la thèse de l'*affluent society*¹⁸. Pourtant l'emprise que le système exerce sur les hommes s'est renforcée – pour autant que des comparaisons de ce genre puissent être faites d'une manière sensée – du fait de l'intégration. Cela dit, il est indéniable que dans la satisfaction croissante des besoins matériels, même si la figure¹⁹ de ces derniers est déformée par l'appareil, se dessine également de manière incomparablement plus concrète, la possibilité d'une vie sans misère. Plus personne, y compris dans les pays les plus pauvres, n'aurait besoin de souffrir de la faim. Ce qui parle en faveur du fait que le voile devant la conscience du possible est malgré cela devenu mince, c'est la terreur panique déclenchée un peu partout par des formes d'*Aufklärung*²⁰ sociale qui ne sont pas prévues dans le système de communication officiel. Ce que Marx et Engels, qui voulaient une société aménagée en accord avec la dignité humaine, dénonçaient encore comme une utopie qui ne faisait que saboter un tel aménagement, est devenu une possibilité évidente. La critique de l'utopie a aujourd'hui elle-même sombré dans le stock idéologique ; tandis que dans le même temps le triomphe de la productivité technique est à même de produire le mirage selon lequel l'utopie, inconciliable avec les rapports de production donnés serait déjà effectuée dans le cadre de ces mêmes rapports. Or les contradictions au sein de la nouvelle qualité que prennent ces rapports dans le domaine de la politique internationale – telle la course aux armements entre l'Est et l'Ouest – rendent le possible en même temps impossible.

Percer cela à jour demande toutefois de renoncer à une direction par laquelle la critique se laisse sans cesse séduire, à savoir de renoncer à imputer la faute à la technique – donc aux forces productives –, et de renoncer ainsi à se livrer sur le plan théorique à une forme élargie de luddisme²¹. Ce n'est pas la technique qui est la fatalité, mais le fait qu'elle est inextricablement liée aux rapports sociaux par lesquels elle est enserrée. Rappelons

simplement que c'est la prise en considération de l'intérêt attaché au profit et à la domination qui a canalisé le développement technique : celui-ci s'accorde jusqu'ici de manière fatale avec des besoins de contrôle. Ce n'est pas pour rien que c'est l'invention de moyens de destruction qui est devenue le prototype de la nouvelle qualité de la technique. Parmi ses potentiels se sont en revanche atrophiés ceux qui s'éloignent de la domination, de la centralisation, et de la violence infligée à la nature, et qui permettraient sans doute aussi de guérir bon nombre d'éléments abîmés – au sens littéral comme figuré du terme – par la technique.

La société actuelle présente, malgré toutes les protestations du contraire, malgré sa dynamique et l'accroissement de la production, des aspects statiques. Ils ressortissent aux rapports de production. Ces derniers ne sont désormais plus des rapports de production fondés uniquement sur la propriété, mais sur l'administration, y compris, tout en haut de l'échelle, le rôle de l'État comme capitaliste global. Dès lors que la rationalisation des rapports de production se met à ressembler à la rationalité technique, donc aux forces productives, ces rapports de production sont sans nul doute devenus plus flexibles. Par là est suscitée l'apparence selon laquelle l'intérêt universel [*universal*] ne viserait plus qu'au statu quo et que le plein emploi serait l'idéal – et non qu'il viserait à l'émancipation [*Befreiung*] vis-à-vis du travail hétéronome. Or cet état, de toute manière extrêmement labile sur le plan de la politique étrangère, a atteint un équilibre simplement temporaire ; il est la résultante de forces dont la tension menace de le déchirer. Au sein des rapports de production dominants, l'humanité est virtuellement sa propre armée de réserve, nourrie à l'œil. L'attente de Marx a été bien trop optimiste dès lors qu'il estimait que, du point de vue historique, il n'y avait aucun doute au sujet d'un primat des forces productives qui ferait nécessairement voler en éclats les rapports de production. Dans cette mesure, Marx, l'ennemi juré de l'idéalisme allemand, est resté fidèle à la construction affirmative de l'histoire de ce dernier. La confiance dans l'Esprit universel a profité à la justification des versions ultérieures de cet ordre du monde, qui, d'après la onzième thèse sur Feuerbach, aurait dû être changé. C'est en vue de la pure et simple conservation de soi que les rapports de production ont continué à se soumettre les forces

productives déchaînées, au moyen de rapiècements et de mesures particulières [*partikular*]²². La signature de l'époque, c'est la prépondérance des rapports de production sur les forces productives, qui pourtant défient depuis longtemps toute comparaison avec ces mêmes rapports. Le bras prolongé de l'humanité s'étend jusqu'à atteindre des planètes lointaines et vides, alors que l'humanité ne parvient pas à fonder une paix perpétuelle sur sa propre planète – voilà ce qui expose au grand jour le caractère absurde de ce vers quoi s'achemine la dialectique sociale.

Si les événements n'ont pas pris la tournure espérée, une des causes, et non la moindre, en a été que la société a incorporé ce que Veblen²³ appela l'*underlying population*. Seul quelqu'un qui place abstraitement le bonheur du Tout²⁴ au-dessus de celui des êtres vivants singuliers, pourrait souhaiter revenir en arrière. Ce développement, quant à lui, a de nouveau dépendu de celui des forces productives. Mais il n'était pas identique à la primauté de celles-ci sur les rapports de production. À aucun moment, on n'a eu raison de se représenter ce primat comme quelque chose de mécanique. Pour le réaliser, il eût été besoin de la spontanéité de ceux qui sont intéressés à un changement des rapports existants, et leur nombre a désormais augmenté à tel point qu'ils dépassent largement le prolétariat industriel à proprement parler. Il y a pourtant un hiatus manifeste entre l'intérêt objectif et la spontanéité subjective ; cette dernière s'est atrophiée sous la puissance extrême, disproportionnée, du donné. La phrase de Marx selon laquelle la théorie devient elle aussi violence réelle dès qu'elle s'empare des masses²⁵, a été remise sur la tête de manière éclatante par le cours du monde. Si c'est par l'industrie culturelle et celle de la conscience, ainsi que par les monopoles de l'opinion, que l'aménagement de la société empêche – que ce soit de manière automatique ou bien planifiée – la connaissance et l'expérience les plus élémentaires des processus les plus menaçants ainsi que celles des idées et théorèmes critiques essentiels ; si, bien au-delà, l'aménagement de la société paralyse la simple capacité de se représenter le monde sous une apparence concrètement autre que celle qu'il a pour ceux dont il se compose – c'est-à-dire comme une force écrasante –, alors l'état fixé et manipulé de l'esprit devient violence réelle, celle de la répression, de même qu'un jour le contraire de cette dernière, l'esprit libre, avait voulu la supprimer.

Le terme de société industrielle suggère en revanche en un certain sens que le moment technocratique de Marx – personnage que les sociologues établis aimeraient bien chasser à coups de démonstrations – aurait une validité immédiate en ce monde ; comme si l'essence de la société découlait directement du niveau des forces productives, indépendamment des conditions sociales de celles-ci. Il est étonnant de voir à quel point il est, en fait, peu question de ces dernières dans la sociologie établie, à quel point elles sont peu analysées. On oublie le meilleur – même s'il n'y a là aucune nécessité à ce qu'il s'agisse du meilleur : la totalité, en langage hégélien, l'éther de la société qui pénètre tout de part en part²⁶. Celui-ci est pourtant tout sauf éthéré ; c'est bien plutôt l'*ens realissimum*. Si tant est qu'il paraît abstrait, son caractère abstrait n'est pas à imputer à un penser ratiocinant, opiniâtre et étranger aux faits, mais bien au contraire au rapport d'échange, à l'abstraction objective à laquelle obéit le processus vital de la société. La violence que ce facteur abstrait exerce sur les hommes revêt une forme plus sensible que celle qu'exercent toutes les institutions singulières quelles qu'elles soient ; ces dernières se constituent d'emblée tacitement suivant ce schéma et elles l'inculquent aux hommes à coups de trique. L'impuissance dont l'individu fait l'expérience face au Tout en est l'expression patente. En vertu de l'essence classificatoire de la sociologie, qui repose sur les règles de la logique extensionnelle, les rapports qui forment le soubassement de la société, les conditions sociales [*sozial*] de la production ont toutefois, au sein de celle-ci, une importance bien plus mince que cet universel concret. Les rapports sont neutralisés sous la forme de notions comme le « pouvoir » ou le « contrôle social [*sozial*] ». Dans des catégories de ce genre l'aiguillon disparaît, et par là, serait-on tenté de dire, ce qui, à même la société, constitue à proprement parler le social [*das Soziale*], sa structure. Il reviendrait à cette journée des sociologues d'œuvrer à un changement sur ce point.

Mettre en contraste forces productives et rapports de production, en les polarisant simplement, voilà ce qui siérait pourtant particulièrement mal à une théorie dialectique. Les deux moments s'entrecroisent, l'un contient l'autre en lui-même. C'est justement cela qui incite à faire appel aux seules forces productives là où les rapports de production ont le dessus. Plus que jamais les forces productives sont médiatisées par les rapports

de production ; de manière si complète peut-être que c'est précisément pour cela que ces derniers apparaissent comme l'essence ; c'est pour de bon qu'ils sont devenus seconde nature. Ils sont responsables de la misère dans laquelle – par une folle contradiction avec ce qui est possible – les hommes sont plongés dans de larges parties du monde. Même là où il y a abondance de biens, celle-ci est comme sous l'effet d'une malédiction. Le besoin, qui tend vers l'apparence, contamine les biens en leur transmettant son caractère d'apparence. Il serait fort possible de distinguer entre besoins objectivement vrais et besoins objectivement faux, même si, nulle part au monde, il ne devrait être possible d'en déduire le droit de procéder à des réglementations bureaucratiques. Dans les besoins se cache toujours déjà, pour le meilleur et le pire, la société tout entière ; pour des enquêtes de marché ils ont beau être les éléments les plus immédiatement pertinents, ce ne sont pas eux qui, dans le monde administré, constituent le terme premier en soi. C'est en fonction de l'intelligence qu'on a de la structure de la société dans son ensemble – en y comprenant l'ensemble de ses médiations – qu'il faudrait trancher entre vrais et faux besoins. Le caractère fictif qui défigure aujourd'hui toute satisfaction de besoins est perçu de manière inconsciente sans soulever de questions ; il contribue probablement au malaise actuel dans la culture. Mais ce qui est encore plus important que le quiproquo presque insondable entre besoin, satisfaction, et intérêt attaché au profit ou au pouvoir, c'est la menace qui continue à peser sur cet unique besoin dont tous les autres ne font que dépendre, c'est-à-dire l'intérêt qu'on a à la survie pure et simple. Circonscrite par un horizon où la bombe peut être larguée à n'importe quel moment, même la plus abondante des offres de biens de consommation a quelque chose d'une moquerie dédaigneuse. Or les antagonismes internationaux – qui s'intensifient jusqu'à aboutir à une guerre qui mérite seulement aujourd'hui son qualificatif de « totale » – sont pris dans une connexion flagrante avec les rapports de production, qu'il faut comprendre ici au sens le plus littéral du terme. La menace que représente l'une des deux catastrophes se voit ajournée du fait de celle qu'exerce l'autre. Les rapports de production pourraient difficilement s'affirmer avec autant d'obstination, sans provoquer l'ébranlement apocalyptique que représentent de nouvelles crises économiques, si une part excessivement grande du

produit social – qui autrement ne trouverait plus de marché – n'était ponctionnée pour la production de moyens de destruction. En Union soviétique, il ne se passe pas autre chose, malgré la suppression de l'économie de marché. Les raisons économiques en sont faciles à percevoir : l'aspiration à augmenter rapidement la production dans ce pays arriéré a engendré une administration organisée de manière stricte, sur un mode dictatorial. Du déchaînement des forces productives ont résulté des rapports de production qui les ont à nouveau enchaînées : la production est devenue une fin en soi et a empêché la fin, à savoir la liberté réalisée sans restrictions. C'est de manière satanique qu'est parodiée, sous le règne d'un système comme de l'autre, la notion bourgeoise de travail socialement utile ; celle-ci justifiait de son identité sur le marché en termes de profit, et jamais en se référant à une utilité qui serait transparente pour les hommes eux-mêmes, et moins encore à leur bonheur. Une telle domination des rapports de production sur les hommes présuppose une nouvelle fois le niveau de développement atteint par les forces productives. Tandis que les deux notions continuent à devoir être distinguées, il est besoin, si l'on veut saisir d'une manière ou d'une autre le caractère ensorcelé de la situation, de recourir à l'une pour la compréhension de l'autre. La surproduction a poussé à cette expansion qui a capturé le besoin apparemment subjectif et lui a été substituée ; elle est vomie par un appareil technique qui s'est autonomisé à un tel point qu'en dessous d'un certain volume de production, il est devenu irrationnel, c'est-à-dire non rentable ; cette surproduction est donc engendrée de manière nécessaire par les rapports de production. Ce n'est que dans la perspective de la destruction totale que les rapports de production n'ont pas enchaîné les forces productives. Quant aux méthodes dirigistes avec lesquelles on s'assure malgré tout la fidélité des masses, elles présupposent cette concentration et cette centralisation, qui n'ont pas seulement leur côté économique, mais tout autant, comme il faudrait le montrer à propos des médias de masse, un côté technologique : le fait qu'à partir d'un petit nombre de points, il est devenu possible de mettre au pas la conscience d'innombrables personnes, et ce, uniquement par le choix et la présentation des nouvelles et des commentaires.

La puissance des rapports de production, qui n'ont pas été renversés, est plus grande que jamais, mais en même temps, en ce qu'ils sont objectivement anachroniques, ils sont partout atteints de maladies, abîmés et percés de trous. Ils ne fonctionnent plus de manière automatique [*selbsttätig*] L'interventionnisme économique n'est pas, comme le pense l'école libérale classique, une greffe étrangère au système ; il lui est au contraire immanent, la quintessence d'un geste d'autodéfense : rien ne pourrait élucider de manière plus frappante le concept de dialectique. C'est de manière analogue que jadis, dans²⁷ la philosophie du droit de Hegel²⁸ – où idéologie bourgeoise et dialectique de la société bourgeoise sont imbriquées l'une dans l'autre à une telle profondeur – l'État, intervenant de l'extérieur, prétendument au-delà du jeu des forces sociales, tempérant les antagonismes à l'aide de la police, a été convoqué par la dialectique immanente de la société elle-même ; autrement, celle-ci se serait, d'après Hegel, désintégrée. L'invasion de ce qui n'est pas immanent au système est en même temps aussi un morceau de dialectique immanente, de la même manière qu'à l'autre pôle, Marx a pensé le renversement des rapports de production comme étant entraîné par le cours de l'histoire, tout en considérant qu'il ne pourrait être provoqué que par une action qualitativement différente du caractère fermé du système. Or, si l'on argumente sur la base de l'interventionnisme et, depuis longtemps, sur celle de la planification à grande échelle qui va bien au-delà de celui-ci, en affirmant que le capitalisme tardif serait soustrait à la production marchande et, partant, ne serait plus du capitalisme, il faut rétorquer à cela que le destin social de l'individu singulier est, pour celui-ci, aussi contingent que jamais. Le modèle capitaliste lui-même n'a jamais eu une validité aussi pure que ne le donne à entendre l'apologie libérale. Déjà chez Marx, ce modèle relevait de la critique de l'idéologie ; il était censé montrer à quel point le concept dont la société bourgeoise elle-même se berçait recouvrait peu la réalité. Le fait ne manque pas d'ironie : c'est justement ce motif critique – à savoir que pendant sa période de gloire, le libéralisme n'était pas libéral – qui est aujourd'hui reconverti au profit de la thèse selon laquelle le capitalisme ne serait en fait plus capitaliste. Cela aussi est un indice de revirement. Ce qui, dans la société bourgeoise, face à la *ratio* de l'échange libre et juste, était depuis toujours – suite

à ses propres implications – irrationnel, à savoir non libre et injuste, s'est intensifié à un tel point que son modèle s'effrite. Voilà précisément ce qui est ensuite comptabilisé à l'actif par l'état de choses dont l'activité d'intégration s'est métamorphosée en cache-misère de la désintégration. Ce qui est étranger au système se dévoile comme constituant de celui-ci, et ce jusque dans la tendance politique. Dans l'interventionnisme, c'est la force de résistance du système – mais indirectement aussi la théorie de l'effondrement – qui s'est confirmée ; c'est le passage à une domination indépendante du mécanisme du marché qui est son *telos*. Voilà ce qu'a imprudemment divulgué le slogan de la « société en ordre de bataille »²⁹. Ce genre d'involution du capitalisme libéral trouve son corrélat dans l'involution de la conscience, c'est-à-dire dans la régression des hommes en deçà de la possibilité objective qui leur serait aujourd'hui ouverte. Les hommes perdent les propriétés dont ils n'ont plus besoin et qui ne feraient que les gêner ; le noyau de l'individuation commence à se désagréger. Ce n'est que tout récemment que des traces d'une tendance contraire deviennent visibles dans les groupes les plus divers de la jeunesse : résistance contre l'adaptation aveugle ; liberté de choisir rationnellement des objectifs ; le dégoût inspiré par le monde comme supercherie et représentation ; remémoration de la possibilité d'un changement. On verra bien si, face à cela, la pulsion destructive, qui va augmentant dans la société, finit quand même par triompher. La régression subjective favorise à son tour à nouveau l'involution du système. Parce qu'elle est devenue dysfonctionnelle – pour utiliser une expression de Merton en lui donnant un sens différent³⁰ –, la conscience des masses s'est faite à l'identique du système en aliénant³¹ de plus en plus cette rationalité du moi stable et identique à soi, qui était encore impliquée dans le concept d'une société fonctionnelle.

L'idée selon laquelle les forces productives et les rapports de production seraient aujourd'hui une seule et même chose, et que l'on pourrait en conséquence construire la société sans ambages à partir des forces productives, est la figure que prend de nos jours l'apparence socialement nécessaire. Elle est socialement nécessaire parce que, dans les faits, des moments du processus social autrefois séparés les uns des autres – y compris les hommes vivants – sont ramenés à une sorte de dénominateur

commun. La production matérielle, la distribution et la consommation sont administrées en commun. Leurs frontières qui, à l'intérieur du processus d'ensemble, ont jadis malgré tout séparé ces sphères qui le composent – sphères qui se rapportaient les unes aux autres et qui respectaient par là même ce qui était qualitativement différent – s'estompent. Tout est un. La totalité des processus de médiation, en vérité celle du principe d'échange, produit une deuxième immédiateté trompeuse. Contre toute apparence, cette totalité permet – chaque fois que cela est possible – d'oublier ou de refouler de la conscience les facteurs de séparation et d'antagonisme. Cette conscience de la société est en revanche apparence parce qu'elle rend certes compte de l'uniformisation technologique et organisationnelle, tout en faisant pourtant abstraction du fait que cette uniformisation n'est pas véritablement rationnelle, mais qu'elle reste au contraire sous l'empire de lois aveugles et irrationnelles. Il n'existe pas de sujet social global. L'apparence serait à ramasser dans la formule suivante : tout ce qui existe socialement est aujourd'hui si complètement médiatisé en soi-même que, justement, le moment de la médiation se voit masqué par son caractère total. Il n'est plus possible de se placer à un point situé en dehors de l'engrenage qui permettrait d'appeler ce spectre par son nom ; il n'y a que l'incohérence intrinsèque de ce dernier qui puisse servir de point d'appui au levier. C'est ce que Horkheimer et moi visions il y a quelques dizaines d'années à travers le concept de « voile technologique »³². La fausse identité entre l'aménagement du monde et ses habitants, qui a lieu du fait de l'expansion totale de la technique, aboutit à la confirmation des rapports de production – dont les profiteurs sont désormais presque aussi difficiles à trouver que les prolétaires sont devenus invisibles. L'autonomisation du système par rapport à tous, y compris par rapport à ceux qui disposent des moyens de production, a atteint une valeur-limite. Elle est devenue cette fatalité qui trouve son expression éloquente dans l'omniprésence de ce que Freud appela l'angoisse flottant librement³³ ; elle coule librement, parce qu'elle est incapable de s'attacher désormais plus longtemps à la moindre entité vivante, ni à des personnes ni à des classes. Or ce qui s'est autonomisé, ce ne sont tout de même, en fin de compte, que les relations entre les hommes, enfouies sous les rapports de production. C'est pourquoi l'ordre des choses, dont

la puissance est extrême, demeure en même temps l'idéologie propre aux hommes, virtuellement impuissante. L'emprise exercée par ce sortilège a beau être insondable, ce n'est jamais qu'un sortilège. Si la sociologie doit – au lieu de fournir simplement des informations bienvenues à des agences et à des intérêts – accomplir une partie de ce pour quoi elle a un jour été conçue, c'est à elle, en recourant à des moyens qui ne succombent pas eux-mêmes au caractère fétiche universel [*universal*], d'y mettre du sien, ne serait-ce que modestement, afin de contribuer par là à ce que le sortilège se dissipe.

1968

Notes des traducteurs

1 Première publication in Th. W. Adorno (éd.) *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages*, Stuttgart, Enke, 1969, p. 12-26. Il existe également une version « radiophonique » de cette communication, diffusée sous une forme ronéotypée. Elle est postérieure au texte imprimé, mais présente – fait unique, sans doute, dans la production littéraire d'Adorno – de nombreuses simplifications linguistiques, notamment la germanisation de termes d'origine étrangère. En procédant ainsi, Adorno comptait sans doute rendre le texte plus abordable pour les auditeurs. La version que nous traduisons ici correspond toutefois à celle qui se trouve dans les actes du congrès d'avril 1968.

2 Adorno était président de la Société allemande de sociologie (DGS) de 1963 à 1967 et président du comité d'organisation de la Journée des sociologues qui se tint à Francfort du 8 au 11 avril 1968, jour de l'attentat contre Rudi Dutschke. Avec ses querelles d'écoles exacerbées par le mouvement étudiant, le congrès d'avril 1968 fut sans doute le plus houleux de l'histoire de la DGS. Craignant d'être débordé par l'opposition extra-parlementaire (APO), qui demanda que le club exclusif qu'était à cette époque la DGS se dote de structures démocratiques de base, le comité exécutif décida de se donner de nouveaux statuts, moins restrictifs, et de reporter, jusque-là, l'organisation du prochain congrès. Celui-ci ne se tint finalement qu'en 1974. Cf. Wolfgang Glatzer, « Deutsche Gesellschaft für Soziologie (DGS) – die akademische soziologische Vereinigung seit 1909 », in Bernhard Schäfers (éd.), *Soziologie in Deutschland. Entwicklung. Institutionalisierung und Berufsfelder. Theoretische Kontroversen*, Opladen, Leske et Budrich, 1995, p. 215-230.

3 Otto Stammer (1900-1978) était président de la DGS de 1959 à 1963. Si Adorno fait remarquer que Stammer a été à l'origine du sujet du congrès, il rappelle implicitement à son public que Stammer a écrit, en 1924, sa thèse de doctorat sur Marx, dont on fêta le 150^e anniversaire en 1968.

4 « sozial ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « gesellschaftlich », formé sur le substantif « Gesellschaft », et l'adjectif « sozial ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « sozial », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

5 « Bildung ». « Sur la traduction du verbe « bilden » et du substantif « Bildung », formé à partir de lui, cf. Glossaire ».

6 « Befunde ». Sur la traduction de ce terme cf., dans le présent volume, « Introduction à la conférence Société 1 », note 3.

7 « Individuen ». Afin de distinguer « das Individuum » et « der Einzelne », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

8 « Verfügung ». Sur la traduction de ce terme et des mots appartenant au même champ lexical (« verfügen über », « Verfügende »), cf. Glossaire.

9 Abréviation pour désigner le matérialisme dialectique.

10 « Geist ». Nous avons rendu le terme allemand « Geist » par « esprit » et l'adjectif « geistig », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire.

11 Reproche récurrent sous la plume d'Adorno. Mis à part les développements que l'on trouve dans l'essai « Engagement » [1962], Adorno ne se réfère en général pas à des pièces précises – et encore moins à des écrits théoriques – de Brecht. Il pense sans doute aux pièces du début des années 1930, appelées « didactiques », et aux pièces

ultérieures, à caractère parabolique, en premier lieu à la *Résistible Ascension d'Arturo Ui*. Remarquons que, sauf erreur de notre part, Brecht lui-même n'utilise pas le terme de « *Simplifizierung* », mais celui d'« *Einfachheit* » (« simplicité »). Cf. notamment Bertolt Brecht, « Quelques remarques sur des comédiens prolétariens » [1939/40], in *Écrits sur le théâtre*, t. 1, édition nouvelle complète, Paris, L'Arche, 1972, p. 418.

12 Dans son intervention, Adorno utilise comme des quasi-synonymes les termes de « *Rückbildung* » et de « *Regression* ». Comme le premier dénote avant tout un processus physiologique et que le second ressortit plutôt au domaine psychologique, nous avons choisi de rendre les deux termes par « involution » et « régression ».

13 Titre d'un ouvrage célèbre du théoricien politique James Burnham (1905-1987), publié en 1941. Burnham y défend la thèse d'une bureaucratisation croissante dans les sociétés modernes – capitalistes ou communistes –, qui se solderait par l'émergence d'une nouvelle classe dirigeante : les managers, prenant peu à peu le dessus sur les propriétaires des moyens de production.

14 Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, traduction de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1985, p. 30.

15 « *Kultur* ». Sur la traduction de ce terme, cf. Glossaire.

16 « *Anhängsel der Maschine* ». C'est par cette expression que Marx caractérise la position de l'ouvrier par rapport à la machine. À ce propos, cf., dans le présent volume, « *Réflexions sur la théorie des classes* », n. 24.

17 « *naturwüchsig* ». Terme marxien signifiant « ce qui apparaît naturel premier ». Marx utilise fréquemment ce terme pour désigner les conditions de production immédiatement données dans une époque (cf. notamment Karl Marx, *Manuscrit de 1857-1858. Dit Grundrisse*, publié sous la responsabilité de J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 31). Malgré leur apparence de « naturalité » il est évident qu'il s'agit là en réalité, objectivement, de résultats d'un développement historique. Adorno emploie le terme dans ce même sens « épistémologique » : ce qui est « *naturwüchsig* » a l'apparence d'être naturel et immédiat, mais est en fait le résultat du mouvement historique et social qui contient, en tant que tel, les médiations sociales que la théorie veut percer à jour.

18 Adorno fait ici allusion à l'ouvrage *The Affluent Society* (1958) – littéralement : « la société d'abondance » – de l'économiste John Kenneth Galbraith (1908-2006), traduit en français par *L'Ère d'opulence* (Paris, Calmann-Lévy, 1961/1994). Keynésien de gauche, Galbraith y oppose la considérable richesse privée dont dispose désormais une grande majorité de ménages américains et qu'ils dépensent pour des biens de consommation, au fait que le secteur public continue, quant à lui, à être nettement sous-doté en termes d'infrastructures et de prestations ; dans les sociétés industrielles, les anciennes disparités sociales persistent ainsi à un niveau différent. Adorno ne semble donc se référer qu'à la première partie de l'argumentation de Galbraith, portant sur la richesse privée. Il n'est peut-être pas sans importance de faire remarquer que le développement d'Adorno sur la mise au jour de besoins par l'intérêt attaché au profit, au détriment de besoins objectifs tels le logement, fait implicitement écho aux analyses de Galbraith à propos de ce qu'il appelle la « filière inversée », caractéristique essentielle des rapports économiques dans les sociétés industrielles, où les besoins de base sont entièrement couverts : pour écouler les quantités croissantes de biens de consommation, les entreprises industrielles, toujours hantées par l'idée de croissance, se voient obligées de susciter elles-mêmes – notamment par le recours à la publicité – des besoins artificiels auprès des consommateurs (cf. notamment le chapitre IX du livre de Galbraith).

19 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple forme (en allemand « *Form* ») et de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons rendu par « figure ». Cf. Glossaire.

20 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

21 Adorno emploie le terme « *Maschinenstürmerei* » – littéralement « bris de machines » –, plus fréquent, dans la langue allemande, que « *Luddismus* », et forgé sur le modèle de « *Bilderstürmerei* », c'est-à-dire « iconoclasme ». Le luddisme est un mouvement ouvrier britannique du début du XIX^e siècle qui s'insurgea contre la progression de la mécanisation et la déqualification, voire la suppression, des emplois entraînée par cette dernière en détruisant les machines. Le mouvement doit son nom à un personnage mi-léendaire, Ned Ludd, qui aurait été le premier à se révolter de cette manière, en détruisant en 1779 des métiers à tisser. Cf. notamment Eric Hobsbawm, « *The machine breakers* », *Past and Present*, 1952/1, p. 57-70.

22 Afin de distinguer « *partikular* », qui n'est guère usuel, de « *besonder* » – également traduit par « particulier » –, nous indiquons à chaque fois entre crochets l'allemand quand Adorno emploie le premier terme.

23 L'expression anglaise qu'Adorno attribue ici au sociologue et économiste américain Thorstein Veblen (1857-1929) ne manque pas de surprendre : « *underlying* » est un terme abstrait qui signifie « sous-tendant » et qui apparaît le plus souvent à côté de substantifs comme « *principles* » ou « *norms* ». Dans *Théorie de la classe de loisir* (Paris, Gallimard, 1979), « *underlying* » est de fait régulièrement accolé à ces mots-là, mais jamais à « *population* ». Ce n'est que dans des écrits beaucoup moins connus – *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (New York, NY, MacMillan, 1915) et *An Inquiry into the Nature of Peace and the Terms of its Perpetuation* (New York, NY, MacMillan, 1917) – que Veblen utilise l'expression ; elle y désigne toujours la classe inférieure dans son opposition à la classe dominante. Adorno était susceptible de connaître ces textes puisqu'ils traitent notamment de l'impérialisme allemand à travers les âges.

24 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

25 Cf. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* [1844], traduction de J. Molitor, Paris, Allia, 1998, p. 25.

26 Cf. G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel ; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit* : « elle [la vie éthique absolue] est tout autant son essence [celle de l'individu singulier] que l'éther pénétrant la nature est l'inséparable essence des figures de la nature, et que l'idéalité des formes apparaissantes de celle-ci, l'espace, ne se particularise absolument pour rien, en aucune » (traduction de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 79).

27 Pour des raisons de cohérence grammaticale, nous lisons « *in der Hegelschen Rechtsphilosophie* », et non « *von der Hegelschen Rechtsphilosophie* ». Sinon, il y aurait en effet deux compléments d'agent dépendant de « *herbeizitiert* » (« convoqué ») : « *von der Hegelschen Rechtsphilosophie* » et « *von der immanenten Dialektik der Gesellschaft* ».

28 Adorno fait ici très probablement référence aux § 230-256 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, qui amorcent la transition entre la société civile et l'État, c'est-à-dire entre la volonté particulière et la volonté substantielle. Dans ces paragraphes est opérée la déduction des institutions permettant d'assurer aussi bien « la sécurité non perturbée de la personne et de la propriété » que la « sauvegarde de la subsistance et du bien-être de l'individu-singulier » (§ 230) – c'est-à-dire respectivement la *police* et la *corporation* (G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 315).

29 Forgé par un conseiller de Ludwig Erhard, ce mot d'ordre était censé servir de slogan de ralliement chrétien-démocrate pour les élections législatives de 1965. Mais loin de présenter une vision précise de la société, ce projet aux résonances franchement militaristes – « *formieren* » veut dire « former les rangs » –, présenté pour la première fois en mars 1965, resta extrêmement diffus : à son origine, il y avait l'idée qu'il faut juguler l'influence croissante des différents groupes d'intérêt menaçant, en raison de

leurs réflexes corporatistes, la cohésion de l'État et risquant de porter atteinte à la croissance économique en raison de leurs incessantes revendications salariales. Ainsi, la « société en ordre de bataille » devait s'opposer à la société « fragmentée ». Pour promouvoir dès lors le sentiment de rattachement des Allemands de l'Ouest à l'État en court-circuitant toutes les structures intermédiaires, Erhard envisagea une réforme institutionnelle, sans pourtant avancer la moindre proposition concrète à ce sujet. Face aux nombreuses critiques et commentaires sarcastiques – d'Adenauer notamment –, le slogan disparut rapidement du devant de la scène et ne joua plus aucun rôle lors de la campagne électorale en septembre. Cf. Volker Hentschel, *Ludwig Erhard. Ein Politikerleben*, Munich ; Landsberg, Olzog, 1996, p. 559-564.

30. Élève de Talcott Parsons, le sociologue Robert K. Merton (1910-2003) introduit la notion de « dysfonction » dans son ouvrage *Social Theory and Social Structure* (1949), par opposition aux « fonctions », définies comme « les contributions positives d'un élément au système social ou culturel dans lequel il se trouve » (*Éléments de théorie et de méthode sociologique*, traduction d'H. Mendras, Paris, Plon, 1965, p. 101) ; en tant qu'éléments déviants, les dysfonctions « gênent l'adaptation ou l'ajustement du système » (*ibid.*, p. 102) et fournissent dès lors « un point de vue analytique à l'étude de la dynamique sociale » (*ibid.*, p. 104) – dont les fonctionnalistes parsoniens, entièrement portés sur la statique de la structure sociale, n'arrivent, d'après Merton, justement pas à rendre compte.

31 « *sich entäußern* ». Sur la traduction de ce terme, cf. Glossaire.

32 « *technologischer Schleier* ». À ce propos, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 58.

33 Adorno cite Freud de mémoire, et parle de « *frei flutende Angst* » – littéralement : « angoisse qui coule librement » –, tandis que l'expression employée à plusieurs reprises par Freud est « *frei flottierende Angst* », qui signifie littéralement : « angoisse qui flotte librement ». Pour rendre cette imprécision, nous avons décidé de rendre la deuxième occurrence de « *fluten* » par « couler », en maintenant dans le premier cas l'expression freudienne, apparaissant notamment dans *Conférences d'introduction à la psychanalyse* [1917] : « [Concernant l'angoisse des nerveux] nous trouvons premièrement une anxiété générale, une angoisse qui pour ainsi dire flotte librement, qui est prête à s'attacher au premier contenu de représentation qui fera l'affaire, qui influe sur le jugement, sélectionne les attentes, est à l'affût de la moindre occasion qui puisse la justifier » (traduction de F. Cambon, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1999, p. 504).

Intervention lors de la discussion à propos de « Capitalisme tardif ou société industrielle ? »¹

Dans son exposé intitulé « Domination, rapport de classes et stratification »², Ralf Dahrendorf³ décide de ne pas présenter le texte initialement prévu, mais de réagir à chaud à celui d'Adorno, prononcé la veille, le 8 avril 1968, pour inaugurer la 16^e Journée des sociologues allemands, ainsi qu'à l'intervention collective précédant immédiatement la sienne et figurant également dans la section « Domination, rapport de classes et stratification »⁴. Son intervention prend ainsi la forme d'un catalogue de questions souvent polémiques, où il passe en revue un certain nombre de concepts qui lui paraissaient problématiques dans les deux autres interventions, placées toutes deux sous le signe de la théorie critique. La structure de l'intervention d'Adorno, par laquelle s'ouvre la discussion qui s'ensuit, se calque dès lors exactement sur la communication de Dahrendorf. Bien que formulée librement et soumise aux réserves principales nourries par Adorno à l'égard de ses interventions orales, cette intervention est ici reproduite en raison de sa pertinence quant à la chose même. Remarquons enfin que, dans la suite de la discussion, Dahrendorf revient encore à deux reprises à la charge⁵, sans provoquer toutefois la moindre réaction de la part d'Adorno.

Je vous dois tout d'abord des excuses ; mais si je me donne de nouveau en spectacle dès maintenant, c'est que, contrairement à ce qui était prévu, il n'y a pas eu de discussion après mon exposé d'hier, et que, dans sa communication, M. Dahrendorf s'est explicitement référé à la mienne. Ainsi, j'aurais l'impression de tirer au flanc si je ne lui répondais pas – et ce, avec

autant de fermeté que lui, quand il a pris position par rapport à mon intervention ; il va de soi que, par là, je ne voudrais en rien préjuger des points qui concernent la communication lue par M. Brandt⁶ et élaborée par le groupe de travail qui a remplacé M. Teschner⁷.

Permettez-moi de commencer par dire au moins un mot sur le complexe [*Komplex*]⁸ « théorie et pratique ». Cela m'a étonné que ce soit précisément M. Dahrendorf qui m'adresse le reproche selon lequel les choses que j'ai défendues – et qui ont également été défendues par ce groupe de travail – auraient été par trop éloignées de la pratique. À vrai dire, j'ai jusqu'ici été habitué à ce que ce reproche me parvienne plutôt d'un tout autre camp. Je ne peux pas remettre sur le tapis l'ensemble de ce complexe [*Komplex*], et j'aimerais me limiter à une critique immanente de ce que M. Dahrendorf a dit à ce sujet. À ce qu'il me semble, le point central de son argument était bien le suivant : ce qu'on appelle une conception qui vise la société dans son ensemble implique nécessairement aussi un concept de pratique qui se situe à ce même niveau ; en revanche, une pratique qui promettrait quelque chose – c'est-à-dire par laquelle on pourrait effectivement améliorer quelque chose de réel – reviendrait à peu de chose près à ce que l'on satisfasse aux célèbres exigences du moment présent, c'est-à-dire à ce qu'on fasse ses preuves dans des cas singuliers concrets. Eh bien, je pense en effet que le lien entre théorie et pratique doit être radicalement réexaminé dans son ensemble ; et je crois surtout qu'on n'a pas le droit de postuler de manière tapageuse, bancale et mécanique un lien entre les deux. Je suis également bien conscient d'un danger, et il me semble m'être longuement exprimé à son sujet dans mes travaux : exiger l'unité de la théorie et de la pratique mène très facilement à ce que la pratique censure d'une certaine manière la théorie. De ce fait, c'est justement l'analyse sociale nécessaire à une pratique pourvue de sens qui, le cas échéant, n'a pas lieu. Qui plus est, je ne peux m'empêcher de penser que la combinaison conceptuelle qui sous-tend le modèle construit par M. Dahrendorf – qui met en rapport les catégories de théorie et de pratique avec l'analyse de la société dans son ensemble ou avec l'analyse singulière empirique – n'est pas tenable. Pour illustrer cela, j'aimerais renvoyer à un fait très simple. En effet, si on essaie de changer quelque chose dans un domaine limité,

dit « concret » – et qui ne voudrait pas être concret de nos jours ? –, on se heurte avec une nécessité presque abstraite et une régularité qui a le caractère d'une stéréotypie paralysante, aux limites que présente ce genre de pratique particulière [*partikular*]⁹. Dans ce contexte, je regrette tout particulièrement que mon collègue Teschner ne soit pas parmi nous : dans ses études sur l'éducation civique, il a montré de manière extraordinairement concrète et concluante que les propositions de réforme et d'amélioration qui sont faites dans ce secteur aussi extraordinairement important pour l'avenir d'une société libre, rencontrent d'emblée des limites qu'on ne peut que qualifier de limites données par le système. Sans vouloir remettre sur le tapis l'immense problématique de la théorie et de la pratique, je pense que cet exemple devrait suffire pour justifier la thèse selon laquelle la pratique ne se déploie pas principalement dans les situations de détresse concrètes et singulières, mais qu'elle inclut au contraire ce qui vise le Tout¹⁰. Il va de soi qu'en fin de compte, c'est la situation concrète qui est le substrat social : ce qu'il faut changer, c'est la vie réelle des hommes singuliers. Or cela n'équivaut pas nécessairement, ici et maintenant, à un changement immédiat de la vie des hommes ; c'est que leur vie n'est pas immédiate, mais au contraire déterminée [*determiniert*] depuis longtemps par ces moments – que je viens d'évoquer – qui ressortissent à la société dans son ensemble. Reconnaître ces moments-là, reconnaître leur complexion, qu'on éprouve à chaque instant, mais qu'il est difficile de traduire, à son tour, par des faits – voilà la tâche la plus importante d'une sociologie actuelle. Dans ce contexte, M. Dahrendorf m'a pris à partie sous prétexte que je propagerais quelque chose comme un nouveau jargon de l'authenticité. Je ne pense pas me tromper en supposant que cela se rapporte à la terminologie des travaux de l'École de Francfort qui sont orientés dans un sens théorique. M. Dahrendorf, je vous prie de me pardonner si je ne mâche pas mes mots. Mais votre objection : c'est une de mes piques que vous retournez contre moi-même – et elle rate sa cible. Aucune discipline scientifique, quelle qu'elle soit, ne peut se passer d'une certaine forme de terminologie. Ceux qui ont lu le *Jargon de l'authenticité*¹¹ savent que j'y ai attaqué non pas le côté terminologique de ce langage, mais une terminologie qui fait mine de ne pas en être une. Autrement dit : j'y ai attaqué quelque chose qui exprime des rapports

socialement médiatisés, mais qui fait comme s'il s'agissait de l'expression d'expériences humaines originelles. Le *Jargon de l'authenticité* est un morceau de critique de l'idéologie, et ce n'est que comme tel qu'il faut le comprendre ; aussi n'est-il critiquable que quant à son contenu spécifique. Pour comprendre ne serait-ce qu'à un niveau élémentaire ce genre de critique, on ne peut pas traiter – mettons – la notion de jargon telle qu'elle s'y présente, en se référant tout simplement aux règles du jeu scientifique – c'est-à-dire en se demandant si vraiment, c'est un jargon ; s'il s'agit de le penser, il faut au contraire prendre en compte ce qu'il y a de critique dans son moment parodique. Et cela, je l'assume, en me flattant que ce travail a au moins un peu contribué à désidéologiser le climat allemand. Quant à ce prétendu jargon qu'on nous reproche, à moi et à mes plus proches amis, s'il est censé se caractériser par le fait qu'il échappe à une compréhension facile, alors cela provient précisément de ce que, dans nos travaux, nous essayons d'exprimer avec beaucoup de rigueur la chose même, et d'échapper par là au laisser-aller qui caractérise la communication universelle ; en effet, vu la manière dont la société est constituée aujourd'hui, cette incurie qu'est la communication universelle n'aide qu'à obscurcir la vérité en produisant l'apparence d'un consensus universel.

Par ailleurs, M. Dahrendorf m'a reproché – il s'est exprimé d'une manière très discrète et circonspecte –, mais quand même : il m'a reproché d'utiliser les catégories d'« objectif » et de « subjectif » d'une façon qui n'est pas tout à fait responsable. J'aimerais tirer au clair ces concepts, bien que vous ne soyez pas sans savoir que les convictions que j'assume – avec d'autres – ne s'accordent guère avec aussi peu de réserves au principe de la définition que ne le font les tenants de la position adverse. Mais n'empêche : ce qui est visé ici par une sociologie *objective*, c'est une sociologie qui croit pouvoir recourir à des structures de la société prélevées, pour reprendre les termes d'hier, sur le système de la société lui-même ou touchant au système de la société lui-même – et non à des structures qui sont des systématisations ou des schémas d'ordonnement générés par le besoin ou l'organisation scientistes. Face à cela, ce sont deux sortes de choses que j'ai désignées par le terme *subjectif*.

Tout d'abord le subjectivisme scientiste, où les catégories d'ordonnement propres à la science classificatoire sont censées

fournir les véritables vecteurs de la connaissance, au détriment d'une structure de la chose même. Deuxièmement, et c'est sans doute plutôt cette signification-là qu'avait à l'esprit M. Dahrendorf, le terme désigne l'activité qui consiste à recourir à des données subjectives – donc par exemple à des tranches de revenu ou à la conscience du statut social, à la conscience du rôle, voire aux indices bien connus utilisés par la sociologie américaine des stratifications –, alors qu'en vérité, il s'agit de positions objectivement prédéfinies que des hommes singuliers occupent au sein du processus de production.

M. Dahrendorf a fait remarquer, en suscitant l'effet recherché, que décidément, un fait social [*sozial*]¹² comme la participation d'enfants d'ouvriers aux institutions dites de l'enseignement supérieur – participation largement sous-représentative¹³ – est tout de même, Dieu le sait, un problème concret, mais que les catégories que j'emploie feraient sombrer dans l'indifférence. Je ne voudrais pas qu'il puisse y avoir de malentendu là-dessus ; je suis bien le dernier à sous-estimer ces choses-là – et j'use là de termes encore bien trop pauvres et bien trop faibles. Évidemment, en dernière instance, une théorie critique de la société s'attaque à la vie réelle des hommes singuliers. Mais il y a une différence au niveau de la démarche : soit on part de secteurs singuliers, soit on appréhende ces secteurs et les expériences singulières en tant qu'ils forment structurellement un complexe avec la société en tant que telle. Quant à savoir jusqu'à quel point il est également possible de changer quelque chose à des phénomènes singuliers indépendamment de ce plus large complexe, voilà qui doit pour l'instant être laissé en suspens ; d'après moi, les limites sont très étroites. Je vise bien plutôt un point que M. Dahrendorf, en fin connaisseur de Marx, a sans doute lui aussi à l'esprit : Marx et Engels ont critiqué avec une extrême virulence l'usage que les utopistes par exemple, et déjà le vieux More, font des notions de riche et de pauvre. Non parce que – cela va de soi – Marx aurait voulu minimiser le fait de la pauvreté, mais parce qu'il a cru que la pauvreté la plus réelle et la plus urgente, la pauvreté réelle des hommes, n'est, en même temps, pas première du point de vue de la structure ; il a cru qu'elle est au contraire quelque chose de dérivé et de secondaire, qu'il faut reconnaître dans sa médiation. En allant, une fois de plus, réellement à la racine, on s'expose par-dessus le marché

au reproche d'inhumanité, sous prétexte qu'on ne pense pas immédiatement aux hommes. À mon sens toutefois, ce reproche fait lui aussi partie du complexe d'aveuglement. L'inhumanité dont il s'agit ici consiste justement en ce que, dans le destin qu'est leur vie, les hommes sont devenus des objets, et ce n'est pas la sociologie qui est inhumaine si elle essaie d'exprimer cela.

Bon, quant à ma réserve concernant l'avenir, je ne peux que répéter ce que j'en ai dit hier : une théorie au sens le plus noble du terme n'a pas à émettre de pronostics, ce n'est pas là son sens. Voilà qui aurait en principe sa place dans un débat sur le positivisme car, dans le positivisme, les critères de validité relèvent tous du pronostic. M. Dahrendorf a soulevé tellement de questions qu'en ce qui concerne cette affaire de pronostic, j'ai peut-être le droit de répondre par une question. Il n'est pas du tout exclu – et Horkheimer a examiné ce problème de très près dans un vieil article¹⁴ – que ce soit justement l'irrationalité de la société qui ait, entre autres particularités, celle de rendre les pronostics impossibles, surtout ceux qui relèvent de la société dans son ensemble ; et ce, précisément en raison des facteurs étrangers au système qui ont été pointés par le groupe de travail.

Pour ce qui est du concept d'anarchie, je crois que, sur ce point, M. Dahrendorf a fait montre d'une pensée – j'en suis navré – un peu non dialectique. Évidemment, cela n'a pas de quoi surprendre, mais ça va mieux en le disant. Il semble que le concept d'anarchie a été utilisé chez Marx dans un sens tout à fait critique, tout le monde le sait. Mais ce qu'il y a derrière, c'est l'idée de l'anarchie de la production marchande, c'est-à-dire d'un état de choses où le processus social dans son ensemble, que subissent les individus singuliers¹⁵ se présente aux yeux de chacun d'entre eux comme quelque chose d'aveugle et de contingent. L'idée qui se cache derrière la critique de ce genre d'anarchie, c'est de critiquer le système qui exerce sa domination sur les hommes, et non pas l'idée d'une liberté vis-à-vis de toute forme de domination. Tant qu'on ne prend pas en compte ce caractère double de la critique de l'anarchie chez Marx et le caractère double de son attitude à l'égard de l'anarchie en général, on reste myope face au complexe [*Komplex*] dans son ensemble. Pendant toutes les années de sa vie que Marx a consacrées à critiquer l'anarchisme, il n'a en rien voulu contre-carrer un état libre de toute forme de domination, mais il lui a

semblé que ce qu'il avait lui-même à l'esprit était contrecarré par certaines actions pensées à court terme.

Le point central est la question de la domination. Je ne peux m'empêcher d'avoir l'impression que la catégorie de domination – qui est opposée, cela est bien connu, de manière claire et nette à l'*Anti-Dühring* d'Engels¹⁶ – a été remise à l'ordre du jour avec la *Dialectique de l'Aufklärung* de Horkheimer et moi-même¹⁷. Il est assez improbable qu'il n'y ait là qu'un phénomène d'involution théorique, comme on nous l'a reproché de temps à autre. Ce qui s'y exprime est au contraire quelque chose de très réel et de très grave – et toutes les contributions qu'on a entendues jusqu'ici l'ont, au demeurant, constamment évoqué ; je parle de la tendance – je dis expressément la tendance – suivant laquelle, au cas où les formes politiques de la société, sous la contrainte, se rallieraient radicalement aux formes économiques, la société actuelle s'acheminerait immédiatement vers des formes méta-économiques au sens prégnant du terme, c'est-à-dire vers des formes qui ne sont plus définies par les mécanismes classiques de l'échange. Que ce genre de tendances existe ne devrait guère faire l'objet de controverses parmi nous. Mais s'il en va ainsi, le concept de domination acquiert à nouveau, dans les faits, une certaine prépondérance par rapport aux processus purement économiques. Il semble que ce soit là un phénomène structurel : des formes sont engendrées ou esquissées du fait d'un mouvement socio-économique [*sozial-ökonomisch*] immanent ; elles sortent ensuite à leur tour du contexte de détermination de l'économie pure et de la dialectique sociale immanente pure et s'autonomisent jusqu'à un certain point – et ce, d'une manière qui n'est en aucun cas la bonne. Hegel a pronostiqué cela avec une innocence satanique dans le passage de la *Philosophie du droit*¹⁸ où il dit que, pour éviter d'éclater en morceaux et pour continuer à fonctionner de manière plus ou moins intacte, la société civile cite à comparaître des forces qu'elle tire d'elle-même – celles qu'on appelle les corporations, ainsi que la police – qui sont quant à elles supposées être exceptées du jeu de forces purement social. Hegel y a vu quelque chose de positif, tandis que le fascisme – et je crois que nous savons à quoi ressemble le fascisme – nous a dessillé les yeux pour de bon, en nous montrant ce que cela peut vouloir dire : passer une nouvelle fois sous une domination immédiate.

Par ailleurs je suis d'avis que la théorie du conflit – telle qu'elle a été développée par Simmel¹⁹ et défendue, à certains moments du moins, par M. Dahrendorf – ne peut pas être hypostasiée. En tout cas pas le conflit en soi. Dans la situation actuelle, le *telos* – je serais tenté de dire : le *telos* transparent – d'un conflit légitime est de faire la paix. Le besoin élémentaire des hommes qui vient avant tous les autres – cela a été exprimé à la fois dans l'exposé du groupe de travail et, de manière entièrement indépendante, dans mon exposé d'hier – doit sa primauté au fait qu'on ne peut simplement avoir tous les autres besoins – pardonnez-moi cette terrible banalité, M. Dahrendorf – qu'à condition d'être en vie. Qu'il faille répondre à la société contemporaine, antagoniste et déchirée, par des moyens ressortissant au combat social ne doit pas nous mener à poser de manière absolue, comme un invariant de la nature humaine la catégorie de conflit elle-même. Je trouve qu'il s'agit là d'un sport anthropologique bien trop coûteux ; en réalité, les formes de conflit qui sont aujourd'hui d'actualité sont les mêmes que celles qui menacent d'anéantir, au sens littéral du terme, la vie des hommes. La représentation selon laquelle le conflit ou les nécessités vitales seraient productifs a certainement eu un jour son moment de vérité. Face aux potentiels destructeurs de la technique d'aujourd'hui – mais face aussi à une situation réellement et radicalement pacifique, telle qu'elle se profile à l'horizon –, je ne crois pas que cette représentation de la force ailée du conflit ait encore la moindre validité. C'est qu'elle provient dans son effectivité d'un stade où la concurrence a été relativement inoffensive, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui. Ce point a été abordé dans plusieurs contributions : depuis longtemps, la structure de notre société n'est plus à proprement parler d'ordre concurrentiel. Je préfère me rallier à l'idée kantienne de la paix perpétuelle plutôt qu'à l'idéalisme de Fichte, chez qui la dynamique devient une fin en soi, à la seule condition que l'action efficace²⁰ libre des hommes puisse se déployer sans entraves. À ceux qui répondent à cela en se préoccupant de savoir si une société pacifique ne va pas en réalité sombrer dans le sommeil, ou stagner, ou quelque chose du même genre, j'aurais envie de rétorquer tout simplement qu'il s'agit là de *curae posteriores*²¹. La possibilité de voir le monde devenir trop beau ne me paraît pas si terrifiante que cela. S'il y a bien en outre quelque chose

qui sent le libéralisme réchauffé du XIX^e siècle, c'est précisément cette tendre préoccupation-là.

Mesdames et Messieurs, permettez-moi de dire encore quelques mots sur la catégorie de l'utopie. Elle aussi, elle est soumise à une dynamique historique. Pour l'instant, je laisserai de côté la problématique marxienne du combat contre l'utopisme anarchiste. Or les forces productives, les forces productives matérielles, ont aujourd'hui atteint un degré de développement tel que, si la société était aménagée rationnellement, la détresse matérielle ne serait plus une nécessité. Affirmer qu'il est possible d'instituer pareil état de choses – et ce, dans le monde entier, à une échelle tellurique –, voilà qui, au XIX^e siècle, se serait vu condamné sans réplique pour son caractère franchement utopiste ; on en perçoit les échos jusque dans l'exemple sur le caviar et les harengs²². Du fait que les possibilités objectives sont devenues infiniment plus grandes, le genre de critique qui s'attaquait au concept d'utopie en se basant sur la perpétuation du manque n'est, en tout cas en principe, plus d'actualité.

Pour ce qui est maintenant de la domination – permettez-moi de faire encore une remarque à ce propos –, je crois que, une fois de plus, l'interprétation de M. Dahrendorf a été par trop candide si on prend en compte les potentialités actuelles. Depuis toujours la domination a inclus le moment de l'effroyable. Si, aujourd'hui, on ne peut pas ne pas procéder à une critique radicale de la domination, la raison n'en est pas le rêve puéril d'un état bienheureux à l'ombre des palmiers ; mais simplement que pour se perpétuer comme domination, la domination fomenta aujourd'hui en elle-même la tendance à la totalité. Et personne n'ignore ce que domination totalitaire veut dire. Voilà pourquoi il vaudrait mieux ne pas vraiment prendre de gants en maniant le concept de domination, et ne pas songer aussi à ses bons côtés – qu'elle a certainement eus en son temps. Face au potentiel de l'horreur absolue, auquel – j'en suis convaincu – nous continuons à être confrontés, il est exclu d'attacher sérieusement la moindre importance à ces bons côtés.

Encore quelques mots sur la totalité et la concrétion. Dans la discussion qu'il y a eu jusqu'ici dans le cadre de ce congrès, on peut facilement avoir l'impression que d'un côté il y aurait un groupe de scientifiques pondérés, qui s'occupent du concret et

agissent conformément à la formule du *songez au solide**²³ ; tandis que, de l'autre, il y aurait des penseurs à l'imagination débridée, des songe-creux qui n'ont rien d'autre en tête que la totalité abstraite. J'espère que ce n'est pas à moi de dire que je suis parfaitement conscient de la complexité de la connexion entre une perspective d'ensemble²⁴ et le singulier. Le primat de cette perspective d'ensemble ne peut, lui non plus, être hypostasié. Cette perspective d'ensemble se reproduit elle-même à chaque fois de nouveau à partir des singularités de la vie sociale, en dernière instance à partir des individus. Si nous attachons autant d'importance à la totalité de la société, ce n'est pas parce que nous nous enivrerions, M. Dahrendorf, de la puissance et de la splendeur offertes par cette perspective d'ensemble ; mais, bien au contraire, parce que c'est en elle que nous voyons la fatalité, c'est-à-dire dans le fait que – permettez-moi de me citer moi-même – « le tout est le non-vrai »²⁵. Si, en revanche, il est aujourd'hui question de pluralisme, il faut se méfier et se demander si, avec la domination croissante du système dans son ensemble, ce pluralisme n'est pas devenu idéologie. L'enjeu serait de battre en brèche la suprématie de cette perspective d'ensemble, au lieu de faire comme si la pluralité existait déjà. L'horizon de notre travail, c'est de faire en sorte qu'un jour quelque chose comme la pluralité, une association d'hommes singuliers libres, devienne quand même possible. Dans ce cas, il faut toutefois penser en même temps aussi toute la dialectique à l'œuvre dans le rapport de l'individu et de la société.

Pour finir, j'aimerais encore dire une chose, que ceux qui défendent cette doctrine de la société au nom de laquelle je m'exprime en ce moment sans la moindre autorité, insistent eux aussi avec beaucoup de vigueur sur le concret, le singulier, quoique dans un sens différent : la suprématie de cette perspective d'ensemble est certes abstraite, mais elle se dérobe aussi dans un certain sens à l'universalité du concept, et de ce fait elle ne peut être atteinte que dans l'expérience du singulier et dans l'interprétation de cette expérience. Je fais ici abstraction de la question de savoir où la pensée a encore la moindre possibilité de saisir du singulier et du concret. C'est précisément là qu'hiverne le potentiel d'un meilleur aménagement de la société, qui serait une société où le multiple pourrait coexister sans danger

et en paix. Une théorie critique de la société ne s'intéresse nullement à la totalité au sens où elle aimerait instaurer celle-ci. Ce qui m'est venu à l'esprit à propos de la contribution de M. Dahrendorf est passablement décousu, et je vous remercie de m'avoir écouté avec autant d'attention.

1968

Notes des traducteurs

1 Première publication in Th. W. Adorno (éd.) *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft ? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages*, Stuttgart, Enke, 1969, p. 100-106.

2 Cf. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft ?*, op. cit., pp. 88-99.

3 Ralf Dahrendorf (1929-2009) était président de la Société allemande de sociologie depuis le 1^{er} janvier 1968, donc le successeur d'Adorno lui-même. Avec sa thèse d'habilitation intitulée *Classes et conflits de classes dans la société industrielle* [1957] (Paris-La Haye, Mouton, 1972 [traduction de l'édition anglaise révisée]), il s'avéra être un lecteur peu orthodoxe de Marx : il y définit l'appartenance de classe *via* la participation à (ou *via* le fait d'être exclu) des formes d'autorité et de domination ; à l'encontre de Parsons, il vit dans le conflit non pas une déviation purement destructrice par rapport à un équilibre stable, mais la force créatrice par excellence impulsant des changements sociaux.

4 Cf. Joachim Bergmann, Gerhard Brandt, Klaus Körber, Ernst Theodor Mohl et Claus Offe, « Herrschaft, Klassenverhältnis und Schichtung », in *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft ?*, op. cit., p. 67-87.

5 Cf. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft ?*, op. cit., p. 109-113, 115 et sq.

6 Gerhard Brandt (1929-1987) était un sociologue de l'industrie et du travail. Il fit ses études à Francfort, notamment auprès d'Adorno et de Horkheimer à l'Institut de recherches en sciences sociales (IfS). Il en était lui-même le directeur entre 1972 et 1984.

7 Manfred Teschner, sociologue de l'industrie et de l'entreprise à l'IfS de Francfort dans les années 1950 et 1960. Il ne put assister au congrès pour cause de maladie. Il est l'auteur notamment d'un ouvrage consacré à l'éducation civique : *Politik und Gesellschaft im Unterricht. Eine soziologische Analyse der politischen Bildung an hessischen Gymnasien* (Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1968). Adorno y fait allusion au cours de son intervention. (Il faut savoir que Ralf Dahrendorf apparaît, lui aussi, depuis le milieu des années 1960, comme un des représentants les plus importants de la sociologie de l'éducation en Allemagne.)

8 Il nous est arrivé de traduire dans ce texte « *Zusammenhang* » par « complexe ». Pour le distinguer de « *Komplex* », traduit par le même mot, nous avons, dans ce dernier cas, précisé l'allemand entre crochets droits.

9 Afin de distinguer « *partikular* », qui n'est guère usuel, de « *besonder-* » – également traduit par « particulier » –, nous indiquons à chaque fois entre crochets l'allemand quand Adorno emploie le premier terme.

10 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

11 Cf. *Jargon de l'authenticité. Sur l'idéologie allemande* [1964], traduction d'E. Escoubas, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1989.

12 « *sozial* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

13 Formulation un peu surprenante, sans doute liée au caractère oral de l'intervention, pour dire que, par rapport au pourcentage qu'ils représentent au sein de leur classe d'âge, les enfants d'ouvriers sont sous-représentés dans l'enseignement supérieur à la fin des années 1960..

14 Il semble ici qu'Adorno se réfère – de mémoire, étant donné les circonstances – à un texte de M. Horkheimer de 1937, intitulé « La dernière attaque contre la métaphysique » (in *Théorie critique*, traduction par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978/2009, p. 195-239). La thèse évoquée par Adorno n'est néanmoins pas défendue sous cette forme par Horkheimer – même si toutes les composantes sont présentes (cf. p. 211 et 219).

15 « *Einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

16 Adorno fait ici référence à l'ouvrage M. E. Dühring *bouleverse la science* [1878], plus connu sous le nom d'*Anti-Dühring* (Paris, Éditions sociales, 1950).

17 C'est ainsi que nous traduisons le titre de l'ouvrage commun *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Amsterdam, Querido, 1947), rendu en français par *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques* (Paris, Gallimard, 1974). Sur notre choix de ne jamais traduire le terme « *Aufklärung* », cf. Glossaire.

18 C'est sans doute au § 231 des *Principes de la philosophie du droit* que renvoie ici Adorno : « Dans la mesure où, pour l'une ou l'autre fin, la volonté particulière est encore le principe, la puissance protectrice de l'universel demeure tout d'abord d'une part bornée à la sphère des contingences, d'autre part elle demeure un ordre externe » (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, traduction de J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2003, p. 315 et sq.). Pour le contexte de ce paragraphe, cf., dans le présent volume, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », n. 28.

19 Cf. Georg Simmel, *Le Conflit* [1908], traduction de S. Muller, Belval, Circé, 2003.

20 « *Tathandlung* ». A propos de ce terme d'origine fichtéenne, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 45.

21 Locution latine signifiant « des affaires à remettre à plus tard ».

22 Adorno se réfère ici à un exemple donné par Dahrendorf pour illustrer la thèse que, du point de vue des l'égalité des chances, il est possible de constater des différences de taille entre les sociétés capitalistes du XIX^e siècle et celles du milieu du XX^e : « Ce n'est quand même pas la même chose : si les uns mangent du caviar et les autres, des harengs, ou si les uns mangent du caviar et les autres, rien du tout » (*Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft ?*, op. cit., p. 99). On entend, dans cet exemple, comme l'écho d'une célèbre boutade attribuée au chancelier Bismarck : « Si les harengs coûtaient aussi cher que le caviar, les gens les tiendraient bien plus en estime. »

23 Il s'agit de la dernière phrase – ironique – de la préface à l'édition française de 1838 de *L'Étrange Histoire de Peter Schlemihl* d'Adelbert von Chamisso : « La science de la finance nous instruit assez de l'importance de l'argent, celle de l'ombre est moins généralement reconnue. Mon imprudent ami [Peter Schlemihl] a convoité l'argent dont il connaissait le prix et n'a pas songé au solide. La leçon qu'il a chèrement payée, il veut qu'elle nous profite et son expérience nous crie : songez au solide ! » (*L'Étrange Histoire de Peter Schlemihl. Peter Schlemihls wundersame Geschichte*, traduction d'A. Lortholary, Paris, Gallimard, « Folio bilingue », 1992, p. 199.)

24 Adorno utilise ici à plusieurs le terme « *die Totale* », qui appartient au vocabulaire cinématographique et qui équivaut à « plan d'ensemble » en français. À ne pas confondre avec « *das Totale* », signifiant « le total », « le tout ».

25 Citation tirée de l'aphorisme 29 des *Minima Moralia*, « Fruits nains » (*Minima Moralia*, traduction de J.-R. Ladmiral et E. Kauffholz, Paris, Payot, 1983/2003, p. 64).

III

Thèses sur le besoin¹

1. Le besoin est une catégorie sociale. De la nature y est incluse : la « pulsion ». Mais il est impossible de disjoindre le moment social et le moment naturel en tant que moment secondaire et moment primaire, de façon à établir sur cette base une hiérarchie entre satisfactions. La faim, comprise comme catégorie naturelle, peut être assouvie avec des sauterelles et des galettes de moustiques, dont se régalaient beaucoup de sauvages. Satisfaire la faim concrète des civilisés implique qu'on leur donne à manger quelque chose qui ne les dégoûte pas : dans le dégoût et son contraire, c'est l'histoire entière qui est reflétée. Il en va ainsi pour chaque besoin. Toute pulsion est à ce point médiatisée par la société que son côté naturel ne se fait jamais jour de manière immédiate, mais toujours comme un naturel produit par la société. Faire appel à la nature, quel que soit le besoin à propos duquel on le fait, n'est jamais rien d'autre qu'une manière de masquer frustration et domination.

2. La distinction entre besoins superficiels et besoins profonds est une apparence socialement générée. Les besoins superficiels, comme on les appelle, reflètent le processus de travail qui fait des êtres humains des « appendices de la machine »² et qui les contraint à se cantonner, en dehors du travail, à la reproduction de cette marchandise qu'est la force de travail. Ces besoins sont les marques laissées par un état de choses qui force ses victimes à fuir et les tient en même temps si fortement en son pouvoir que la fuite dégénère toujours en une répétition compulsive de l'état de choses qui est fui. Ce qu'il y a de mauvais dans ce qu'on appelle « besoins superficiels », ce n'est pas leur superficialité, dont le concept présuppose celui d'intériorité – lui-même problématique. Ce qu'il y a de mauvais dans ces besoins – qui

n'en sont point – c'est bien plutôt qu'ils visent un assouvissement qui, en même temps, par tromperie, les prive précisément de cet assouvissement. La médiation sociale du besoin – en tant que médiation par la société capitaliste – a atteint un point où le besoin entre en contradiction avec lui-même. C'est en ce point que doit s'amorcer la critique, et non à partir d'une quelconque hiérarchie préétablie de valeurs et de besoins.

3. Les besoins dits « profonds », quant à eux, sont dans une large mesure des produits du processus de frustration, et ils remplissent une fonction dérivative. Les faire jouer contre la surface est sujet à caution, ne serait-ce que pour cette simple raison : cela fait maintenant longtemps que le monopole s'est approprié la profondeur tout autant que la surface. La symphonie de Beethoven dirigée par Toscanini³ n'est pas meilleure qu'un film de divertissement pris au hasard, et tous ceux où joue Bette Davis en présentent la synthèse. C'est précisément cette synthèse qui mérite la plus extrême défiance.

4. La théorie du besoin voit se dresser face à elle des difficultés considérables. D'un côté, elle défend le caractère social du besoin et, pour cette raison, la satisfaction des besoins dans leur forme la plus immédiate, la plus concrète. Elle ne peut se donner par avance aucune distinction qui vaille *a priori* entre bon et mauvais besoin, entre besoin authentique et besoin factice, entre vrai et faux besoin. À l'inverse, elle ne peut pas ne pas reconnaître que les besoins existants sont eux-mêmes, au vu de la figure qu'ils prennent actuellement, le produit de la société de classes. Il serait impossible d'effectuer une séparation nette entre ce qui, dans un besoin, relève de l'humain et ce qui y est une conséquence de la répression. Le danger que la domination n'en vienne à s'installer dans les êtres humains à travers leurs besoins monopolisés n'est pas une croyance d'apostat qu'il faudrait exorciser à coups de formules excommunicatoires, mais une tendance réelle du capitalisme tardif. Le danger ne tient pas à une éventuelle barbarie postrévolutionnaire mais au fait que la société totale empêche la révolution. C'est contre ce danger-là et contre toutes les contradictions qu'on trouve au sein du besoin qu'une théorie dialectique doit tenir bon. Elle n'y parvient qu'en reconnaissant la place qu'occupe chaque question portant sur le besoin, dans sa connexion concrète au tout du processus social – et non pas en entérinant ou en réglementant le besoin en

général, voire en l'opprimant en tant qu'héritier du mal. Aujourd'hui, sous le règne du monopole, il est décisif de savoir quel est le rôle joué par les besoins singuliers dans la perpétuation de ce dernier. Déployer ce rapport est une préoccupation théorique essentielle.

5. Les besoins ne sont pas statiques. Cet aspect statique qu'ils ont apparemment revêtu aujourd'hui – leur fixation sur la reproduction de ce qui est toujours le même – n'est lui-même que le réflexe déclenché par la production matérielle ; cette dernière adopte, au moment où le marché et la concurrence sont éliminés alors que, dans le même temps, se perpétue la domination de classe, un caractère stationnaire. Avec la disparition de cet aspect statique, le besoin va prendre un tout autre visage. La solution de la contradiction qui réside dans les besoins est elle-même pleine de contradictions. *Si la production est d'emblée, sans condition ni restriction, mise au service de la satisfaction des besoins – y compris et surtout de ceux qui ont été produits par le capitalisme –, les besoins se verront, justement par là, transformés de manière décisive.* Le caractère insondable de la distinction entre besoin authentique et faux besoin appartient de manière essentielle à la domination de classe. En elle, la reproduction de la vie et son oppression forment⁴ une unité dont⁵ la loi peut, dans son ensemble, être percée à jour, mais dont la figure singulière elle-même est insondable. Si un jour il n'y a plus de monopole, il va assez rapidement devenir manifeste que les masses n'ont pas « besoin » de la camelote que leur livrent les monopoles de la culture⁶, pas plus que des minables « produits de toute première qualité » qui leur sont livrés par les monopoles pratiques⁷. Par exemple l'idée selon laquelle le cinéma est, à côté du logement et de la nourriture, nécessaire à la reproduction de la force de travail n'est « vraie » que dans un monde qui dresse les êtres humains à la reproduction de la force de travail – quitte à amputer ce qui dépasse – et qui contraint leurs besoins à entrer en harmonie avec les intérêts des entrepreneurs, à savoir les intérêts qui s'attachent au profit et à la domination. Même dans ce monde-ci, il serait impossible de fournir la preuve expérimentale de tout cela sans présupposer déjà la transformation radicale de ce dernier. Quant à l'idée selon laquelle une société révolutionnaire raffolerait du cabotinage de bas étage de Hedy Lamarr⁸ ou des mauvaises soupes Campbell,

Notes des traducteurs

1 Texte non publié du vivant de l'auteur. Le texte que nous traduisons a été publié pour la première fois in Th. W. Adorno, *GS*, 8, p. 392-396.

2 « *Anhängsel der Maschine* ». C'est par cette expression que Marx caractérise la position de l'ouvrier par rapport à la machine. À ce propos, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 24.

3 Adorno fait ici référence à l'interprétation des symphonies de Beethoven sous la direction du chef d'orchestre italien Arturo Toscanini (1867-1957). Étant donné la date de ce tapuscrit, il est fort probable qu'il s'agisse de l'enregistrement de la *Septième Symphonie* avec l'orchestre philharmonique de New York, qui date de 1936 et qui a été un grand succès commercial. Il peut également s'agir de la *Troisième Symphonie*, enregistrée avec l'orchestre de la NBC en 1939. Signalons que Toscanini a de toute façon enregistré l'intégrale des symphonies de Beethoven.

4 « *bilden* ». « Sur la traduction du verbe « *bilden* » et du substantif « *Bildung* », qui s'y rattache, cf. Glossaire.

5 Nous lisons « *deren* ».

6 « *Kulturmonopole* ». Pour la traduction de « *Kultur* » et de ses composés, cf. Glossaire.

7 L'expression renvoie aux *Principles of Political Economy* [1848] de John Stuart Mill, dans lesquels elle désigne une situation de monopole rendue « nécessaire » par des impératifs techniques, la présence d'une seule entreprise servant le marché étant plus efficace que celle de plusieurs entreprises concurrentes. Cf. J. S. Mill, *Collected Works of John Stuart Mill – The Principles of Political Economy*, livre 5, chapitre 11, Londres, Routledge, 1996.

8 Hedy Lamarr (née Hedwig Eva Maria Kiesler) 1914-2000. Actrice américaine d'origine autrichienne.

9 « Conseils d'administration ».

10 « *Vorgeschichte* ». Sur ce terme cf., dans le présent volume, « Société II », n. 22.

11 Adorno fait probablement allusion à une formule marxienne, rapportée couramment sous la forme « déchaînement des forces productives [*Entfesselung der Produktivkräfte*] ». Par celle-ci Marx désignait la libération totale de toutes les forces productives nécessaire à l'avènement de la société bourgeoise capitaliste. Il s'agit par exemple de l'abolition des privilèges, de la libre circulation des hommes et des marchandises, et surtout du progrès industriel et technique. Cependant, Marx n'emploie cette formule que dans « *Theorien über den Mehrwert* », c'est-à-dire dans un manuscrit non publié de son vivant et édité pour la première fois par Karl Kautsky entre 1905 et 1910 (cf. *Marx Engels Werke*, 26.2, Berlin, Dietz, 1953, p. 722). Il est fort probable qu'Adorno ait rencontré cette formule plutôt sous une autre forme dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* où Marx parle de « force productive industrielle déchaînée [*entfesselte industrielle Produktivkraft*] », pour décrire le processus mis en branle par cette révolution bourgeoise que fut à ses yeux la Révolution française. (Cf. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, traduction de G. Chamayou, Paris, GF, 2007, p. 51, où cette expression est traduite par « utilisation de la force productive de la nation libérée de ses chaînes »).

12 « *bürgerliche Gesellschaft* ». Sur ce terme cf., dans le présent volume, « Société I », n. 6.

13 « *Aufhebung* ». Sur la traduction d'« *aufheben* » et de ses dérivés par « abolir » et « abolition », cf. Glossaire.

Contribution à la doctrine des idéologies¹

Le concept d'idéologie est entré dans le langage scientifique et s'y est généralisé. « Il est devenu rare », écrivait récemment Eduard Spranger², « que l'on parle encore d'"idées" ou d'"idéaux" politiques, on parle au contraire beaucoup d'"idéologies" politiques »³. En les reliant à des complexes de motivation, la connaissance scientifique transporte les formations spirituelles³ et les place dans la dynamique sociale⁴. L'inévitable apparence selon laquelle elles auraient un être en soi est passée au crible de la critique, tout comme leur prétention à la vérité. Dans le mot d'"idéologie", c'est l'autonomie des productions spirituelles – et jusqu'aux conditions de leur autonomisation elles-mêmes – qui est pensée dans son articulation avec le mouvement historique réel de la société. C'est au sein de cette dernière que ces productions surgissent et c'est en son sein qu'elles exercent leur fonction. Elles sont censées être au service, volontairement ou involontairement, d'intérêts particuliers⁵. Il n'y a pas jusqu'au processus même par lequel elles se trouvent isolées – la constitution d'une sphère de l'esprit, sa transcendance – qui ne soit en même temps déterminé comme résultat social de la division du travail. Rien que par sa seule forme, cette transcendance constitue, dit-on, la justification d'une société clivée. On réserve la participation au monde des Idées éternelles à ce qui a le privilège d'avoir été exempté du travail physique. Ce genre de motifs, qui sont dans l'air partout où il est question

I. Cette contribution appartient au contexte de mon constant travail commun avec Max Horkheimer. L'auteur remercie de tout cœur MM. Heinz Maus et Hermann Schweppenhäuser pour leur participation.

II. E. Spranger, *Wesen und Wert politischer Ideologien* [Essence et valeur des idéologies politiques], in *Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte* 2 (1954), p. 118 et sq.

d'idéologie, ont mis le concept de cette dernière – de même que la sociologie qui le manipule – en opposition avec la tradition philosophique. Celle-ci continue encore à affirmer face au caractère mouvant des phénomènes, même si ce n'est pas tout à fait avec les mêmes mots, qu'elle n'a affaire qu'à l'essence qui demeure, immuable. Elle est célèbre, l'expression employée par un philosophe allemand qui, aujourd'hui encore, se produit en public avec beaucoup d'autorité⁶ et qui, à l'époque du préfas-cisme, comparait la sociologie à un « monte-en-l'air ». Ce genre de représentations, qui ont infiltré depuis longtemps la conscience populaire et contribuent substantiellement à la défiance envers la sociologie, contraignent d'autant plus à la réflexion qu'elles mélangent des éléments depuis longtemps inconciliables et parfois même franchement contradictoires. À force de dynamiser des teneurs spirituelles au moyen de la critique de l'idéologie, on a coutume d'oublier que la doctrine des idéologies tombe elle-même dans le mouvement de l'histoire et qu'au moins sa fonction – si ce n'est sa substance – a changé au cours de l'histoire et est soumise à la dynamique. Ce que signifie « idéologie » et ce que sont les idéologies – voilà qui ne se laisse discerner qu'à condition de rendre justice au mouvement du concept, qui est en même temps un mouvement de la chose même.

Si on laisse pour l'instant de côté ces contre-courants oppositionnels de la philosophie grecque – tombés en discrédit à cause du triomphe de la tradition platonico-aristotélicienne et dont on n'entame qu'aujourd'hui à grand-peine la reconstruction –, on constate alors que c'est au moins depuis les débuts de la société bourgeoise⁷ des Temps modernes, à peu près au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, que l'on s'aperçut des conditions générales qui rendaient possibles de faux contenus de conscience. Les manifestes antidogmatiques et en faveur d'une libération de la raison écrits par Francis Bacon déclarent la guerre aux « idoles », ces préjugés collectifs qui pesaient sur l'humanité – à la fin de cette époque tout autant qu'à son début. Ses formulations sonnent parfois comme autant d'anticipations de pensées qui seront énoncées par la critique linguistique positiviste moderne, la sémantique. Il caractérise comme *idola fori* – librement traduit : « idoles de la société de masse » – un type d'idoles dont l'esprit devrait se débarrasser : « les hommes s'associent les uns aux

autres à l'aide de discours ; mais les mots sont attribués aux choses d'après les conceptions du commun. C'est la raison pour laquelle ces dénominations impropres traitent l'esprit de manière étonnante [...]. Les mots font violence à l'esprit et brouillent tout »^{1 8}. Deux points méritent d'être relevés dans ces phrases issues de la toute première *Aufklärung*⁹ des Temps modernes. Premièrement, la duperie est imputée à charge contre « les » hommes – donc, pour ainsi dire, contre les êtres naturels invariants – et non contre les conditions qui les rendent tels qu'ils sont ou auxquelles ils sont soumis en tant que masse. La doctrine de l'aveuglement inné¹⁰, morceau de théologie sécularisée, fait aujourd'hui encore partie de l'arsenal de la doctrine vulgaire des idéologies : en attribuant la fausse conscience à une complexion fondamentale de l'être humain ou à sa sociétisation¹¹ tout court, ce n'est pas simplement qu'on ignore ses conditions concrètes ; c'est qu'on va jusqu'à justifier par-dessus le marché l'aveuglement, en en faisant pour ainsi dire une loi de nature, et on légitime à partir de là la domination sur les aveuglés – comme, dans les faits, Hobbes, le disciple de Bacon, entreprit plus tard de le faire. Deuxièmement, les tromperies sont imputées à charge contre la nomenclature, contre l'impureté logique, et par là, c'est sur le dos des sujets et de leur faillibilité qu'on les met au lieu de les mettre sur celui de constellations historiques objectives ; c'est de cette manière que, récemment encore, Theodor Geiger¹² s'est débarrassé des idéologies en en faisant une affaire de « mentalité » et en dénonçant leur lien avec la structure sociale comme une « pure mystique »¹³. Le concept baconien d'idéologie – s'il est permis de parler d'un tel concept d'idéologie chez Bacon – est déjà tout aussi subjectiviste que celui qui a cours aujourd'hui. Tandis que sa doctrine des idoles veut aider la conscience bourgeoise à s'émanciper de la tutelle de l'Église – et qu'elle trouve ainsi sa place au sein de l'orientation progressiste qui caractérise l'ensemble de la philosophie de Bacon –, les limites de cette conscience sont déjà prévisibles chez lui, à savoir l'éternisation

1. F. Bacon, *Novum Organum*, in *The Works of Francis Bacon*, Londres, 1857, vol. I, p. 164. – Cf. H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Zurich, 1945, p. 48. L'auteur doit au travail de Barth de nombreux documents concernant le développement du concept d'idéologie.

II. Theodor Geiger, « Kritische Bemerkungen zum Begriffe der Ideologie », in *Gegenwartsprobleme der Soziologie*, Potsdam, 1949, p. 144.

spirituelle de rapports – qui font l'objet d'une représentation sur le modèle des États antiques auxquels on aspire à ressembler – et le subjectivisme abstrait, qui ne pressent lui-même rien du moment de non-vérité¹³ inhérent à la catégorie isolée du sujet.

L'impulsion politiquement progressiste qui anime la critique de la fausse conscience esquissée par Bacon ressurgit ensuite dans l'*Aufklärung* du XVIII^e siècle sous une forme bien plus déterminée. Les encyclopédistes de gauche Helvétius et D'Holbach font ainsi valoir que des préjugés du type de ceux que Bacon imputait aux hommes en général ont une fonction sociale [*sozial*] déterminée. Ils servent, selon eux, au maintien de situations injustes et barrent le chemin à la réalisation du bonheur et à la production d'une société rationnelle. Les préjugés des grands, peut-on lire chez Helvétius, sont les lois des petits¹⁴ et, dans un autre ouvrage : « L'expérience nous montre que presque toutes les questions de morale et de politique sont résolues par la puissance [*Macht*], et non par la raison [*Vernunft*] et que si c'est l'opinion qui domine [*beherrscht*] le monde, c'est à la longue le puissant qui domine les opinions »¹⁵. La machinerie moderne qu'est le sondage d'opinion a oublié cet axiome et croyait jusqu'à très récemment pouvoir, dans chaque cas, s'en tenir aux opinions majoritairement répandues comme s'il s'agissait d'un donné définitif ; c'est à cela que l'on peut reconnaître quel changement de fonction les motifs de l'*Aufklärung* ont connu avec la transformation de la société. Ce qui était autrefois conçu de manière critique n'est, nous dit-on, plus bon qu'à constater « ce qui est le cas » – et le diagnostic lui-même s'en trouve affecté. Des énoncés portant sur la couche superficielle de l'idéologie – c'est-à-dire sur la manière dont sont distribuées les opinions – prennent la place de l'analyse de leur signification au niveau de l'ensemble de la société. À dire vrai, les encyclopédistes ne sont pas non plus complètement parvenus à pénétrer l'origine objective des idéologies, pas plus que l'objectivité de leur fonction sociale [*sozial*]. Les préjugés et la fausse conscience sont la plupart du temps encore reconduits à des machinations tramées par les puissants. On peut lire chez Holbach [*sic*] :

I. C.A. Helvétius, *De l'esprit* ; cité en traduction [allemande] d'après Barth, *op. cit.*, p. 65.

II. C.A. Helvétius, *De l'homme* ; cité en traduction [allemande] d'après Barth, *op. cit.*, p. 66.

« L'autorité se croit communément intéressée à maintenir les opinions reçues (*les opinions reçues**) ; les préjugés et les erreurs qu'elle juge nécessaires pour assurer son pouvoir [*Macht*] sont soutenus par la force [*Macht*], qui jamais n'obéit à la raison [*die niemals der Vernunft gehorcht*] (*qui jamais ne raisonne**) »^{I 16}. Presque au même moment, Helvétius, peut-être le penseur le plus puissant parmi les encyclopédistes, avait pourtant déjà pointé du doigt le fait que ce que ces derniers attribuent habituellement à la volonté maléfique de conseillers secrets obéit à une nécessité objective : « nos idées sont les conséquences nécessaires des sociétés où l'on vit »^{II 17}.

Le motif de la nécessité constitue par la suite le cœur du travail de cette école française qui s'est elle-même donné le nom d'« école des *idéologues** » – de ceux qui effectuent des recherches sur les idées. Le mot d'« idéologie » trouve son origine chez l'un de ses principaux représentants, Destutt de Tracy. Sa pensée part de la philosophie empiriste, qui dissèque l'esprit humain afin de mettre à nu le mécanisme de la connaissance et de reconduire à ce dernier la question de la vérité et du caractère contraignant. Mais son intention ne relève pas de la théorie de la connaissance et n'est pas formelle. Il n'entend pas investiguer l'esprit à la recherche des seules conditions de validité des jugements ; au lieu de cela, il veut observer les contenus de conscience eux-mêmes, les phénomènes spirituels, qu'il cherche à séparer les uns des autres par analyse et à décrire comme des objets naturels, comme un minéral ou une plante. L'idéologie, lit-on une fois chez lui dans une formule provocante, serait une partie de la zoologie¹⁸. Dans le sillage du sensualisme de Condillac, qu'il interprète fermement comme un matérialisme, Destutt de Tracy voudrait reconduire toutes les idées à leur origine dans les sens. Il ne lui suffit plus de réfuter la fausse conscience et d'incriminer les usages auxquels elle se prête ; son objectif est au contraire de reconduire n'importe quel type de conscience, la fausse comme la vraie, aux lois d'après lesquelles elle s'oriente ; et il ne resterait alors de fait qu'un pas à franchir pour en venir à concevoir le caractère socialement [*sozial*]

I. D'Holbach, *Système de la nature, À Paris, l'an deuxième de la République française une et indivisible**, I, IX, p. 306-307 ; cité en traduction [allemande]. Cf. Barth, *op. cit.*, p. 69.

II. C.A. Helvétius, *De l'esprit* ; cf. Barth, *op. cit.*, p. 62.

nécessaire de tous les contenus de conscience, sans exception. Les *idéologues** partagent avec la tradition classique comme avec le récent positivisme leur orientation sur les sciences mathématiques de la nature. Destutt de Tracy met lui aussi au premier plan la genèse et la formation de l'expression linguistique ; lui aussi veut relier à l'examen des données primaires une grammaire et une langue qui les mathématiseraient, dans laquelle chaque idée se verrait attribuer un signe de manière univoque, comme Leibniz et le premier rationalisme avaient, on le sait, déjà projeté de le faire¹⁹. Mais tout cela est désormais mis au service d'une intention qui est tout à la fois politique et pratique. Destutt de Tracy espérait encore empêcher – au moyen d'une confrontation avec les données sensibles – que ne viennent à s'implanter des principes faux et abstraits, alléguant du fait que ces principes ne portent pas uniquement préjudice à la communication entre les hommes, mais également à la construction de l'État et de la société. Il souhaite que sa propre science des idées – l'idéologie – fasse montre du même degré de précision et de certitude que la physique et les mathématiques. La méthodologie stricte de la science est censée mettre un terme définitif à l'arbitraire et à la relativité [*Beliebigkeit*] des opinions telle qu'elle a été fustigée par la grande philosophie depuis Platon ; la fausse conscience – ce qui s'appellera plus tard « idéologie » – est censée s'évaporer au contact de la méthode scientifique. Mais cela revient à attribuer, précisément par ce biais, un primat à la science et à l'esprit. L'école des idéologues, qui ne s'est pas nourrie uniquement de sources matérialistes, mais aussi de sources idéalistes, reste, malgré tout son empirisme, fidèle à la croyance selon laquelle c'est la conscience qui déterminerait l'être. Pour Destutt de Tracy la science suprême devait être une science de l'homme qui fournirait des fondements à l'ensemble de la vie politique et sociale. La représentation que se faisait Comte du rôle régalien de la sociologie dans le domaine scientifique – et en fin de compte aussi dans le domaine des rapports sociaux réels – est donc déjà virtuellement contenue chez les idéologues.

Leur doctrine aussi se voulait au départ progressiste. La raison était censée régner [*herrschen*] et le monde était censé être aménagé à l'avantage des hommes. En bons libéraux, les idéologues partent du présupposé d'un équilibre harmonieux des forces

sociales, pourvu que tout un chacun n'agisse qu'en conformité avec son propre intérêt bien compris et transparent à lui-même. C'est dans ce sens également que, dans un premier temps, le concept d'idéologie a eu des effets dans les combats politiques réels. D'après un passage cité par Pareto, Napoléon déjà – même si sa dictature elle-même était sur tant de points redevable à l'émancipation bourgeoise – soulevait contre les *idéologues**, quoique de manière plus subtile, ce reproche selon lequel ils constitueraient un facteur de décomposition²⁰ sociale, reproche qui accompagna ensuite comme son ombre l'analyse sociale de la conscience. Napoléon mit par là l'accent, dans une langue teintée de Rousseau, sur ces moments irrationnels qu'on ne cessa d'invoquer par la suite face au prétendu intellectualisme de la critique des idéologies – alors qu'à l'opposé, la doctrine des idéologies elle-même, dans une phase plus tardive – chez Pareto – fut à son tour mêlée à un irrationalisme extrême. Voici les phrases prononcées par Napoléon : « C'est à la doctrine des idéologues [*l'idéologie*], à cette ténébreuse métaphysique, qui, en recherchant avec subtilité les causes premières, veut sur ces bases fonder la législation des peuples, au lieu d'appropriier les lois à la connaissance du cœur humain et aux leçons de l'histoire, qu'il faut attribuer tous les malheurs qu'a éprouvés notre belle France. Ces erreurs devaient et ont effectivement amené le régime des hommes de la Terreur [*des hommes de sang*]. En effet, qui a proclamé le principe d'insurrection comme un devoir ? Qui a adulé le peuple en le proclamant à une souveraineté qu'il était incapable d'exercer ? Qui a détruit la sainteté et le respect des lois, en les faisant dépendre non plus [*non*] des principes sacrés de la justice, de la nature des choses et de la justice civile, mais seulement de l'arbitraire [*de la volonté*] d'une assemblée, composée d'hommes étrangers à la connaissance des lois civiles, criminelles, administratives, politiques et militaires ? Lorsqu'on est appelé à régénérer un État, ce sont des principes qui se contredisent constamment (*des principes constamment opposés**) qu'il faut suivre. L'histoire peint le cœur humain ; c'est dans l'histoire qu'il faut chercher les avantages et les inconvénients des différentes législations »^{1 21}. Bien que ces phrases

1. Cité en traduction d'après V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Paris, 1933, vol. II, § 1793, p. 1127.

manquent de lucidité et qu'il y règne une confusion entre la doctrine du droit naturel de la Révolution française et la physiologie de la conscience, plus tardive, il est pour autant clair que, dans toute analyse de la conscience, quelle qu'elle soit, Napoléon flaire le danger qu'elle représente pour une positivité sur laquelle le cœur veillait, lui semblait-il, avec plus de soin. Dans le *pronunciamento* de Napoléon s'esquisse jusqu'à cette façon de parler plus tardive, qui, au nom de la « *Realpolitik* », utilise l'expression d'« idéologues étrangers au monde » pour la tourner contre des utopistes prétendument abstraits. Mais il a méconnu que l'analyse de la conscience proposée par les *idéologues** n'était nullement à ce point incompatible avec des intérêts qui s'attachent à la domination. À cette analyse était déjà associé un moment qui relevait à la fois de la technique et de la manipulation. La doctrine positiviste de l'idéologie ne s'en est jamais départie et elle a toujours tenu ses diagnostics à la disposition de fins sociales contradictoires les unes avec les autres. Pour les *idéologues** aussi, le savoir portant sur l'origine et la genèse des idées relève du domaine des experts ; tout ce qu'ont élaboré ces derniers est à chaque fois censé rendre les législateurs et les chefs d'État capables d'instaurer et de conserver l'ordre social qu'ils souhaitent et qui, à vrai dire, est encore identifié ici à l'ordre rationnel. Il n'empêche que la représentation selon laquelle on pourrait diriger les hommes au moyen d'une exacte connaissance de la chimie des idées est bel et bien prédominante ; face à elle – en conformité avec le scepticisme qui inspira l'école des *idéologues** – la question portant sur la vérité des idées et sur l'objectivité de leur caractère contraignant passe à l'arrière-plan, de même que la question portant sur des tendances historiques objectives dont dépendrait la société, tant pour ce qui concerne son cours aveugle et « conforme aux lois de la nature » que pour ce qui concerne la potentialité qu'elle parvienne à un ordre rationnel et conscient.

Ces moments sont ensuite devenus déterminants dans la doctrine des idéologies élaborée par le socialisme scientifique. Je renonce à en traiter ici. Dans ses grands traits, elle est connue de tous. D'un autre côté pourtant, les formulations sur lesquelles elle se fonde nécessiteraient de minutieuses interprétations : en particulier la question du rapport de l'autonomie et de la consistance interne de l'esprit à sa position sociale. Des interprétations

de ce genre devraient s'embarquer dans la discussion de questions centrales de la philosophie dialectique. Le truisme selon lequel les idéologies ont, de leur côté, un effet en retour sur la réalité sociale, ne serait pas suffisant. La contradiction entre la vérité objective de ce qui est de l'ordre de l'esprit et son pur être-pour-un-autre²² – contradiction dont le penser traditionnel ne réussit pas à venir à bout – serait à déterminer comme une contradiction propre à la chose, et non comme une simple insuffisance de la méthode. Comme c'est aujourd'hui des modifications structurelles et du changement de fonction de l'idéologie et du concept d'idéologie que je me préoccupe au premier chef, j'aimerais, au lieu de traiter ce dernier point, passer à l'examen d'un autre moment : le rapport entre idéologie et caractère bourgeois [*Bürgerlichkeit*]. Ces bribes de pensée venues de la préhistoire du concept d'idéologie et que je viens de vous rappeler, appartiennent toutes sans exception à un monde dans lequel il n'y avait pas encore de société industrielle développée et dans lequel commençait à peine à germer un doute sur le fait qu'avec l'instauration de l'égalité civique formelle, on aurait atteint, dans les faits également, la liberté. Dans la mesure où la question du processus de vie matériel de la société n'y apparaît pas encore, la confrontation avec l'idéologie occupe, dans toutes ces doctrines teintées d'*Aufklärung*, un rang particulier : on croit qu'il suffirait de mettre la conscience en ordre pour qu'il en aille de même avec la société. Ce n'est pourtant pas uniquement cette croyance-là qui est bourgeoise, mais l'essence de l'idéologie elle-même. En tant que conscience objectivement nécessaire et en même temps fausse, en tant qu'entrelacs de vrai et de non-vrai, distinct tout autant de la pleine vérité que du simple mensonge, l'idéologie appartient à l'économie urbaine de marché – si ce n'est purement et simplement à la forme moderne de cette dernière, du moins en tout cas à sa forme développée. Car l'idéologie est justification. Elle a tout autant besoin de l'expérience d'un état social déjà problématique qu'il s'agit de défendre, que, d'un autre côté, de l'idée de justice elle-même, sans laquelle ce genre de nécessité apologétique ne saurait exister et qui trouve son modèle dans l'échange de ce qui est commensurable. Là où règnent des rapports de forces [*Machtverhältnisse*] nus et immédiats, il n'y a à proprement parler pas d'idéologies. Les penseurs de la restauration, les panégyristes de rapports féodaux

ou absolutistes sont des bourgeois, ne serait-ce que par la forme de la logique discursive, de l'argumentation, qui contient en elle-même un élément égalitaire et antihierarchique ; c'est pourquoi ils ne font que vider constamment de sa substance ce qu'ils glorifient. Une théorie rationnelle du système monarchique – censée fonder de manière argumentée l'irrationalité propre à ce dernier – devrait nécessairement sonner, partout où le principe monarchique demeure substantiel, comme un crime de lèse-majesté : la fondation, au moyen de la raison, de la puissance [*Macht*] positive abolit²³ virtuellement le principe de reconnaissance de l'ordre existant. Par conséquent, la critique de l'idéologie, en tant que confrontation de l'idéologie avec sa propre vérité, n'est elle aussi possible que pour autant que l'idéologie contient un élément rationnel, sur lequel peut s'éreinter la critique. Cela vaut pour des idées comme celles du libéralisme, de l'individualisme, de l'identité de l'esprit et de l'effectivité. Si l'on cherchait en revanche à critiquer de la même manière, mettons ce qu'on appelle l'« idéologie du national-socialisme », on succomberait à une impuissante naïveté. Ce n'est pas simplement que le niveau des écrivains Hitler et Rosenberg défie toute critique. Leur absence de niveau – et en triompher compte au nombre des joies les plus modiques – est le symptôme d'un état de choses que le concept d'idéologie, c'est-à-dire de conscience fausse et nécessaire, n'atteint plus du tout d'une manière immédiate. Dans ce genre de kit de pensées²⁴ ne se réfléchit aucun esprit objectif ; il est au contraire conçu à des fins de manipulation, il est un pur et simple moyen de domination, dont au fond personne, pas même son porte-parole, n'a jamais attendu qu'il soit cru ou pris au sérieux en tant que tel. Avec un clin d'œil de connivence, on se voit renvoyé à la force [*Macht*] : « Essaye un peu d'utiliser ta raison contre cela et tu verras où cela te mènera ! » En de nombreuses occasions, l'absurdité des thèses semble avoir précisément pour but d'expérimenter jusqu'où on peut aller sans que les gens protestent, du moment que, derrière la phraséologie, ces derniers continuent à percevoir une menace ou la promesse qu'une miette du butin tombera dans leur escarcelle. Là où les idéologies ont été remplacées par l'oukase d'une vision du monde approuvée et labellisée comme telle, il faut remplacer dans les faits la critique de l'idéologie par l'analyse du *cui bono*²⁵. On peut voir à partir de

là combien la critique de l'idéologie a peu à faire avec ce relativisme qu'on aime tant mettre dans le même sac qu'elle. Elle est négation déterminée, au sens hégélien du terme²⁶, confrontation du spirituel avec son effectuation, et elle a tout autant pour présumé la distinction entre le vrai et le non-vrai au sein du jugement que la prétention à la vérité intrinsèque à ce qui est critiqué. Ce qui est relativiste, ce n'est pas la critique de l'idéologie, mais l'absolutisme de facture totalitaire – les décrets d'un Hitler, d'un Mussolini ou d'un Jdanov – qui ne donnent pas pour rien à leurs propres déclarations le nom d'idéologie. La critique des idéologies totalitaires n'a pas à les réfuter, car elles n'élèvent aucune prétention à l'autonomie et à la consistance – ou alors d'une manière parfaitement vague. Face à elle, il est bien plutôt de mise d'analyser sur quelles dispositions, présentes dans les êtres humains, elles spéculent, d'analyser ce qu'elles cherchent à susciter chez ces derniers – et un abîme infernal sépare cela des déclamations officielles. Il faut en outre demander pourquoi et de quelle manière la société moderne produit des hommes qui réagissent à ces *stimuli*, ont besoin de tels *stimuli* et dont les porte-parole sont dans une large mesure les *Führer* et les démagogues de toutes obédiences. Ce qui est nécessaire, c'est l'évolution qui a conduit à une telle modification des idéologies, mais non leur teneur ou leur structuration. Les modifications anthropologiques en vue desquelles les idéologies totalitaires sont taillées résultent de modifications structurelles de la société ; mais ce n'est que par là, et non par ce qu'elles déclarent, qu'elles ont un quelconque caractère substantiel. L'idéologie consiste aujourd'hui dans l'état de conscience et d'inconscience des masses en tant qu'esprit objectif, et non dans les piètres produits qui en sont des imitations et en font baisser le prix afin d'assurer sa reproduction. Pour qu'il y ait idéologie au vrai sens du terme, il faut des rapports de forces opaques à eux-mêmes, médiatisés et, dans cette mesure, également atténués. De nos jours, la société que l'on réprimande à tort pour sa complexité est devenue trop transparente pour cela.

Voilà bien justement la dernière chose que l'on serait prêt à admettre. À mesure que l'idéologie disparaît et que son héritage devient de plus en plus grossier, il y a de plus en plus de recherche sur les idéologies – recherche qui, au détriment de la théorie sociale, promet de s'ajuster au divers des phénomènes.

Tandis qu'à l'Est on a fait du concept d'idéologie un instrument de torture qui empoigne, en même temps que la pensée réfractaire, celui qui ose la penser, de ce côté-ci du rideau de fer, le concept d'idéologie s'est ramolli du fait qu'on en a usé et abusé sur le marché scientifique – cela lui a coûté son contenu critique et, par là même, sa relation à la vérité. On trouve des ébauches de cela déjà chez Nietzsche, même s'il visait à vrai dire autre chose et entendait souffleter l'orgueil de la raison bourgeoise bornée, toute fière de sa dignité métaphysique. Par la suite Max Weber – de même qu'aujourd'hui la sociologie positiviste dans son intégralité – a contesté l'existence, ou à tout le moins la connaissabilité, d'une structure totale de la société et de sa relation à l'esprit ; et il a posé comme exigence que ce soit à l'aide d'idéaux-types – qui ne sont soumis à aucun principe, mais uniquement à l'intérêt de la recherche – qu'on enquête sans préjugés au sujet de ce qui, dans chaque cas, est primaire ou secondaire. Il rejoint sur ce point les efforts de Pareto. Si Max Weber a limité le concept d'idéologie à la mise en évidence de dépendances singulières et qu'il l'a de la sorte déchu de son statut de théorie portant sur l'ensemble de la société pour le réduire au rang d'une hypothèse émise au sujet de données singulières – si ce n'est carrément au rang de « catégorie de la sociologie compréhensive » –, Pareto l'a, quant à lui et avec les mêmes effets, à ce point élargi au moyen de la célèbre théorie des dérivations²⁷ qu'il ne contient plus aucune différence spécifique. L'explication sociale de la fausse conscience se transforme en sabotage de la conscience tout court. Pour Max Weber, le concept d'idéologie est un préjugé qu'il s'agit dans chaque cas d'examiner ; pour Pareto, tout ce qui relève de l'esprit est idéologie – chez tous deux, le concept d'idéologie est neutralisé. Pareto en tire la pleine conséquence, celle du relativisme sociologique. Tout caractère de vérité est dénié au monde spirituel dès lors et pour autant qu'il serait plus qu'une science mécanique de la nature ; ce monde se dilue dans de pures et simples rationalisations des intérêts qui constituent telle ou telle situation, c'est-à-dire dans des justifications avancées par tous les groupes sociaux imaginables. La critique de l'idéologie s'est transformée en loi de la jungle qui régit le domaine de l'esprit ; la vérité en pure et simple fonction de la puissance [*Macht*] qui, selon les cas, triomphe. En dépit de toute sa radicalité apparente, Pareto

ressemble à l'ancienne doctrine des idoles, en ce qu'il n'a pas à proprement parler de concept d'histoire mais impute les idéologies, les « dérivations », aux hommes en général. Quoiqu'il reprenne avec emphase la prétention positiviste à conduire les recherches sur l'idéologie selon une logique expérimentale, sur le modèle des sciences de la nature et en restant fidèle aux faits, et quoiqu'il montre, ce faisant, qu'il ne se laisse absolument pas ébranler par les réflexions de Max Weber – avec qui il partage le pathos de la neutralité axiologique – au sujet de la critique de la connaissance, il utilise malgré cela des expressions comme « *tout le monde** » ou même « *les hommes** ». Il reste aveugle au fait que ce qu'il appelle nature humaine se modifie avec les rapports sociaux et que la relation entre les motifs véritablement moteurs – les « résidus » – et leurs rejets – les « dérivations » ou les idéologies – s'en trouve également affectée. Un passage caractéristique du *Traité de sociologie générale* dit ainsi : « En somme, les dérivations constituent les moyens [*matériaux*] employés par tout le monde. [...]. Jusqu'à présent, les sciences sociales ont été très souvent des théories composées de résidus et de dérivations, et qui avaient en outre un but pratique : elles visaient à persuader les hommes d'agir d'une certaine façon, réputée utile à la société. Le présent ouvrage est un essai de transporter au contraire ces sciences exclusivement dans le domaine logico-expérimental, sans aucun but d'utilité pratique immédiate, avec la seule et unique intention de faire l'expérience [*connaître*] des légalités [*uniformités*] propres aux événements [*faits*] sociaux [...]. Au contraire, celui qui vise exclusivement à faire une étude logico-expérimentale doit s'abstenir avec le plus grand soin d'employer les dérivations : elles sont pour lui un objet d'étude, jamais un moyen d'argumentation [*de persuasion*] »^{1 28}. En se référant aux hommes en tant que tels, au lieu de se référer à la figure²⁹ concrète que prend leur sociétisation, Pareto retombe dans le point de vue classique – on pourrait presque dire présociologique – de la théorie de l'idéologie, le point de vue psychologique. Il en reste à la connaissance partielle selon laquelle on doit distinguer entre « ce qu'un homme pense et dit de lui-même et ce qu'il est et fait effectivement », sans s'en tenir à l'exigence complémentaire qui veut « que l'on doive

I. V. Pareto, *op. cit.*, vol. 2, § 1403, p. 791 ; cité en traduction.

bien plus encore, dans les luttes historiques, distinguer les boniments et les imaginations des partis de leur organisme et de leurs intérêts effectifs, et leur représentation de leur réalité »³⁰. La recherche portant sur l'idéologie se voit pour ainsi dire redirigée vers la sphère privée. On a fait remarquer à bon droit que le concept de dérivation chez Pareto est en étroite relation avec le concept psychanalytique de rationalisation, tel qu'il a été tout d'abord introduit par Ernest Jones et ensuite accepté par Freud : « l'homme a une [...] forte tendance à ajouter des développements logiques aux actions non logiques »¹. Le subjectivisme principal de Pareto, qui renvoie à son économie subjective, ne déduit pas à proprement parler la non-vérité des idéologies en partant de rapports sociaux et de contextes d'aveuglement dont le tracé est dessiné par avance de manière objective ; il la déduit au contraire de ce que les hommes cherchent après coup à fonder [*begründen*] et à justifier leurs vrais motifs. Il ne questionne pas cet élément de vérité inhérent aux idéologies qui ne peut être saisi de manière psychologique, mais uniquement en relation avec les rapports objectifs : les idéologies s'épuisent pour ainsi dire dans leur fonction anthropologique. La formulation que donne H. Barth dans *Vérité et Idéologie* est tout à fait exacte : pour Pareto, le monde spirituel, dès lors qu'il prétend être autre chose que la recherche de relations causales sur le modèle de la mécanique, n'est pas gouverné par des lois propres, pas plus qu'il ne possède la moindre valeur pour la connaissance¹¹. L'apparente scientification de la doctrine des idéologies porte en soi la résignation de la science vis-à-vis de son objet. En se rendant aveugle à la présence de la raison dans les idéologies, telle qu'elle était incluse et pensée dans le concept de nécessité historique – d'une manière hégélienne –, Pareto renonce en même temps à la revendication légale de la raison à juger purement et simplement les idéologies. Cette doctrine des idéologies se prête parfaitement à ce qu'on en fasse l'idéologie de l'État totalitaire, fondé sur la puissance [*Machtstaat*]. En subsumant par avance tout ce qui est spirituel sous une finalité de propagande et de domination, elle donne au cynisme une bonne conscience scientifique. La connexion entre les sentences de

I. V. Pareto, *op. cit.*, vol. 1, § 180, p. 92, cité en traduction.

II. H. Barth, *op. cit.*, p. 345 (note de bas de page).

Mussolini et le traité de Pareto est connue³¹. Le libéralisme politique tardif, qui, dans son concept de liberté d'opinion, avait de toute façon une certaine affinité avec le relativisme, dans la mesure où chacun est autorisé à penser ce qu'il veut, peu importe que cela soit vrai, parce qu'en fin de compte, chacun pense tout de même uniquement ce qui sert le mieux ses avantages et son affirmation de soi³² – ce libéralisme, donc, n'était en aucun cas immunisé contre de telles perversions du concept d'idéologie. Là encore se confirme l'idée que la domination totalitaire n'était pas l'œuvre d'une poignée de *desperados*, qui l'imposaient aux hommes de l'extérieur, qu'elle ne représente nullement un accident du travail sur l'autoroute rectiligne du progrès ; au contraire, c'est au sein même de la culture³³ que sont venues à maturation les forces qui allaient conduire à sa propre destruction.

Le fait de déconnecter la doctrine des idéologies du domaine de la théorie philosophique de la société produit une apparence d'exactitude, mais conduit au sacrifice d'une force qui est inhérente au concept : celle de connaître effectivement. On peut également le montrer à propos de cas où ce concept s'est vu absorbé par la philosophie elle-même, chez Max Scheler. Contrairement à la théorie des dérivations de Pareto, qui, du fait qu'elle est dépourvue de la moindre figure, conduit au nivellement, Max Scheler s'est efforcé d'établir une sorte de typologie – pour ne pas dire d'ontologie – des idéologies. Aujourd'hui, à peine trente ans plus tard, cette tentative, autrefois très admirée, a quelque chose d'étonnamment naïf :

« Au nombre de ces modes de pensée formels qui sont déterminés selon les classes, je compte par exemple ceux-ci [...] :

2. contemplation du devenir : classe inférieure [*Unterklasse*] ; contemplation de l'être : classe supérieure [*Oberklasse*] ; [...]

4. réalisme (le monde perçu avant tout comme « résistance ») : classe inférieure ; idéalisme : classe supérieure (le monde perçu avant tout comme « royaume des idées ») ;

5. matérialisme : classe inférieure ; spiritualisme : classe supérieure [...]

8. vision optimiste de l'avenir et pessimisme rétrospectif : classe inférieure ; vision pessimiste de l'avenir et optimisme rétrospectif [...] : classe supérieure ;

9. mode de pensée qui cherche des contradictions, autrement

dit : mode de pensée "dialectique" : classe inférieure ; mode de pensée cherchant l'identité : classe supérieure ; [...]

Ce sont des *tendances* conditionnées de façon *subconsciente* [*Neigungen unterbewußter Art*] par l'appartenance à une classe – tendances à concevoir le monde principalement sous l'une ou l'autre de ces formes. Ce ne sont pas des préjugés de classe mais bien davantage que des préjugés – à savoir des *lois formelles* de la formation du préjugé [*formale Gesetze der Vorurteilsbildung*], et plus précisément des lois formelles qui, comme lois exprimant des tendances dominantes à se construire certains préjugés, s'enracinent purement et simplement dans la *situation de classe* [*Klassenlage*], tout à fait indépendamment de l'individualité [...], etc. Si ces préjugés étaient entièrement connus et si l'on avait saisi *la manière dont ils procèdent avec nécessité* [*ihrem notwendigen Hervorgehen*] de la situation de classe, ils constitueraient carrément un nouveau chapitre de la sociologie de la connaissance que, par analogie avec la théorie baconienne des idoles [...], je désignerais volontiers comme une "*doctrine sociologique des idoles* [*'soziologische Idolenlehre'*]" de la pensée, de l'intuition, et de la valorisation [*des Wertens*] »^{1 34}.

Ce schéma qui distingue entre classe supérieure et classe inférieure – schéma bien trop grossier, y compris aux yeux de Scheler lui-même – partage avec Pareto, qui lui est, d'un point de vue philosophique, diamétralement opposé, la même absence de conscience historique ; ces quelques lignes permettent de faire ressortir clairement que ce schéma ne parvient à atteindre ni l'articulation de la société [*sozial*] ni la formation des idéologies dans ce qu'elles ont toutes deux de concret. L'antithèse entre une pensée statique et ontologique d'une part, dynamique et nominaliste d'autre part n'est pas seulement grossière et indifférenciée : elle est fausse au regard de la structure de formation des idéologies elle-même. Ce qui se nomme chez Scheler « idéologie de la classe supérieure » présente aujourd'hui dans une large mesure un caractère qui est, précisément, nominaliste à l'extrême. On défend les rapports existants en prétextant que la critique exercée à leur encontre serait une construction conceptuelle arbitraire venue d'en haut, qu'elle serait une « métaphysique », et que la

1. Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Les Formes de la connaissance et la société], Leipzig, 1926, p. 204 et sq.

recherche aurait à prendre pour repère les faits non structurés, les « opaque facts »³⁵ : Pareto lui-même est l'exemple d'une telle apologétique ultranominaliste, et le positivisme qui prédomine aujourd'hui en sciences sociales – et que l'on peut difficilement mettre au compte de la classe inférieure du schéma schélérien – manifeste la même tendance. À l'inverse, les théories les plus importantes parmi celles que Scheler classerait parmi les idéologies de la classe inférieure sont justement entrées en opposition avec le nominalisme. Elles ont pris pour point de départ la structure totale objective de la société et sont parties d'un concept objectif de la vérité, entendue comme ce qui se déploie – concept formé au contact de Hegel. La démarche phénoménologique de Scheler, en tant qu'elle est une philosophie qui renonce aux constructions de manière passive et qui s'ajuste à des essentialités prétendument discernables, finit par tomber elle aussi, dans sa phase tardive, en proie à un positivisme au deuxième degré, un positivisme pour ainsi dire spirituel [*spirituell*]. Mais là où le concept ne construit pas la chose, la chose même lui glisse entre les doigts.

Chez Scheler et Mannheim³⁶, la doctrine des idéologies est devenue une branche académique : celle de la sociologie de la connaissance [*Wissenssoziologie*]³⁷. Cette appellation est éloquente : toute conscience – pas uniquement la fausse conscience, mais aussi la conscience vraie : la « connaissance [*Wissen*] », justement – est censée être soumise à la démonstration de son caractère socialement conditionné. Mannheim lui-même s'est fait gloire d'avoir introduit un « concept total d'idéologie ». Dans son chef-d'œuvre, *Idéologie et Utopie*, il dit par exemple : « Avec l'émergence de la vision générale du concept total d'idéologie, la sociologie de la connaissance naît de la simple doctrine de l'idéologie [...]. Il est clair que, dans ce contexte, le concept d'idéologie acquiert une signification nouvelle. Il en découle deux possibilités. La première consiste à se départir désormais, dans la recherche sur les idéologies, de toute intention de « démasquement » [...] et à se restreindre à faire ressortir partout la connexion [*Zusammenhang*] entre position ontique dans la société [*sozialer Seinslage*] et optique [*Sicht*] sociale. La seconde possibilité consiste à rattacher tout de même, mais après coup, cette attitude de « neutralité axiologique [“wertfreie” Haltung] » à une attitude épistémologique [*erkenntnistheoretischen*]

Haltung]. Cela [...] peut [...] mener : soit à un *relativisme*, soit à un *relationnisme*, que l'on ne doit pas confondre l'un avec l'autre »^{1 38}. Il est difficile de distinguer sérieusement entre les deux possibilités que Mannheim a prévues pour l'application de son concept total d'idéologie. La seconde possibilité, celle d'un relativisme ou bien – pour lui donner le plus noble des deux noms – celle d'un relationnisme épistémologique, Mannheim la met, en tant qu'« attitude épistémologique [*erkenntnistheoretische Haltung*] », en regard de la première, qui consiste à étudier de manière axiologiquement neutre le rapport entre « position ontique et optique », c'est-à-dire entre infrastructure et superstructure. Le relationnisme ne forme nullement avec cette dernière possibilité un couple antithétique ; tout au plus constitue-t-il l'esquisse d'une intention visant à mettre à l'abri, à l'aide de raisonnements méthodologiques, les procédures d'une sociologie positiviste de la connaissance. Mannheim sentait bien que le concept d'idéologie n'a droit de cité qu'en tant que concept d'une fausse conscience, mais il n'est plus maître d'un tel concept pour ce qui regarde son contenu : il le postule de manière simplement formelle, comme une possibilité prétendument épistémologique. Ce qui entre en scène à la place de la négation déterminée, c'est une vision générale du monde, et à sa suite – pour le détail – la mise en évidence de connexions empiriques entre société et esprit ; tout cela conformément au modèle formé par la sociologie wébérienne de la religion. La doctrine des idéologies se fragmente en un projet total extrêmement abstrait auquel fait défaut toute articulation démonstrative concluante d'une part, et des séries d'études monographiques d'autre part. Dans l'espace vide qui sépare les deux se perd le problème dialectique que constituent les idéologies : à savoir qu'elles sont certes de la fausse conscience, mais qu'elles ne se limitent pas à être tout simplement fausses. Le voile qui s'étend nécessairement entre la société et l'intelligence qu'elle a de sa propre essence exprime en même temps aussi, en vertu d'une nécessité de ce genre, cette essence elle-même. Non vraies, les idéologies à proprement parler ne le deviennent que du fait de leur rapport à l'effectivité existante. Elles peuvent être vraies « en soi », à la manière dont les idées

1. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* [*Idéologie et Utopie*], 3^e édition, Francfort, 1952, p. 70 et sq.

de liberté, d'humanité ou de justice le sont, mais c'est qu'elles se donnent l'allure d'avoir déjà été réalisées. Le fait de coller sur ce genre d'idées l'étiquette d'idéologie – possibilité ouverte par le concept total d'idéologie – témoigne en de nombreuses occasions bien moins d'une intransigeance à l'égard de la fausse conscience que d'une rage dirigée contre ce qui, dans la réflexion intellectuelle – si impuissante qu'elle soit – pourrait faire signe en direction d'un état meilleur. C'est à bon droit que l'on a pu dire à un moment donné que des penseurs qui font fi de concepts comme ceux-là, prétendument idéologiques, visent alors bien souvent moins ces concepts dévoyés que ce qu'ils représentent.

Au lieu de me livrer à des discussions théoriques sur la manière dont il conviendrait aujourd'hui de formuler le concept d'idéologie, j'aimerais – conformément à mon intention, qui est d'introduire à ce débat et de le lancer – vous donner pour conclure quelques indications sur la figure concrète que prend l'idéologie elle-même de nos jours. Vous n'êtes pas sans savoir que la construction théorique de l'idéologie ne dépend pas moins de ce qui, dans les faits, agit effectivement comme idéologie que la possibilité de déterminer et de pénétrer l'idéologie ne présuppose, à l'inverse, la théorie. Permettez-moi d'en appeler tout d'abord à une expérience à laquelle il est probable qu'aucun d'entre nous ne peut se dérober : quelque chose de décisif s'est modifié en ce qui concerne le poids spécifique de l'esprit. Si je puis me permettre de vous remettre brièvement en mémoire le cas de l'art, en sa qualité de sismographe historique le plus fidèle qui soit, il me semble alors impossible de mettre en doute le fait que l'esprit a connu un affaiblissement qui contraste au plus haut point avec les temps héroïques de la modernité, autour de l'année 1910. Quiconque pense socialement ne peut se contenter de rapporter cet affaiblissement – qui n'a guère épargné d'autres secteurs de l'esprit, telle que la philosophie – à ce qu'on appelle une diminution des forces créatrices ou bien à la pernicieuse civilisation technique tout court. Il sentira plutôt là l'effet d'une sorte de phénomène tectonique de glissement. Face aux événements catastrophiques qui se sont produits dans les structures profondes de la société, l'esprit a lui-même pris la forme de quelque chose d'éphémère, de translucide, d'impuissant. Face à la réalité présente, c'est à peine si l'esprit peut maintenir intacte sa prétention à être pris au sérieux et la revendiquer avec cette

évidence qui caractérisait la foi en la culture au XIX^e siècle. Le mouvement tectonique de glissement – qui a lieu littéralement entre les couches de la superstructure et celles de l'infrastructure – s'étend jusqu'aux plus subtils des problèmes immanents à la conscience et à la configuration spirituelle ; ce ne sont pas tant les forces qui manquent, c'est plutôt que ce mouvement tectonique de glissement les paralyse. L'esprit, qui ne réfléchit pas à cela et continue à faire comme si de rien n'était, semble d'avance condamné à une vanité impuissante. Si la doctrine des idéologies a de tout temps rappelé à l'esprit sa vulnérabilité, alors sa conscience de soi ne peut pas ne pas prendre aujourd'hui cet aspect à bras-le-corps ; on pourrait presque dire qu'aujourd'hui, la conscience – que Hegel avait déjà déterminée dans son essence comme le moment de la négativité – ne peut tout simplement survivre que pour autant qu'elle accueille en elle-même la critique de l'idéologie. On ne peut parler d'idéologie d'une manière qui fasse sens que pour autant qu'un élément spirituel émerge du processus social de manière autonome et substantielle, doté d'une prétention propre. Sa non-vérité constitue toujours justement le prix qu'il en coûte pour ce détachement, c'est-à-dire pour la dénégation du fond social. Quant à son moment de vérité, il est lui aussi rivé à une telle autonomie, à une conscience qui est plus qu'une pure et simple empreinte de l'étant et qui aspire à pénétrer ce dernier de fond en comble. Le signe auquel on reconnaît aujourd'hui les idéologies, c'est l'absence de cette autonomie, plutôt que le mensonge inhérent à leur prétention. Avec la crise de la société bourgeoise, le concept traditionnel d'idéologie lui-même semble perdre son objet. L'esprit se divise en deux : il y a d'une part la vérité critique, qui se dépouille de l'apparence, mais est ésotérique et devenue étrangère³⁹ aux liens immédiats de causes à effets dans la société et, d'autre part, l'administration planifiée de ce qui était autrefois idéologie. Si l'on détermine comme héritage de l'idéologie la totalité des productions spirituelles dont la conscience des hommes est aujourd'hui, dans une large mesure, emplie, ce n'est alors pas tant l'esprit autonome et rendu aveugle à ses propres implications sociales qu'il faudra comprendre sous cette détermination ; mais bien plutôt la totalité de ce qui est confectionné dans le but de capturer les masses, en leur qualité de consommateurs, et, si possible, de modeler et de fixer l'état de leur conscience. La

fausse conscience socialement conditionnée d'aujourd'hui n'est plus de l'esprit objectif, y compris dans le sens où elle n'est nullement la cristallisation aveugle et anonyme qui émerge du processus social mais qu'elle est au contraire taillée scientifiquement sur le patron de la société. C'est ce qui se passe avec les produits de l'industrie culturelle : le film, les magazines, les journaux illustrés, la radio, les best-sellers littéraires en tous genres – au sein desquels les biographies romancées jouent un rôle particulier ; et désormais aussi, en Amérique, surtout la télévision. Que les éléments de cette idéologie, en elle-même passablement uniforme, ne soient pas nouveaux – contrairement à bon nombre des techniques servant à sa diffusion –, que beaucoup d'entre eux soient franchement pétrifiés, cela va de soi. Cette idéologie se rattache à la distinction traditionnelle – que l'on voit déjà s'esquisser dans l'Antiquité – entre une sphère culturelle supérieure et une sphère culturelle inférieure ; au fil du temps, cette dernière est rationalisée et des reliquats délabrés de l'esprit supérieur y sont intégrés. D'un point de vue historique on peut suivre à la trace les schémas de l'industrie culturelle actuelle en remontant en particulier aux prodromes de la littérature populaire anglaise, autour de 1700. Cette dernière dispose⁴⁰ déjà de la plupart des stéréotypes qui nous jettent aujourd'hui leur sourire moqueur depuis les écrans de cinéma et de télévision. L'étude sociale de ce phénomène qualitativement nouveau ne doit pas cependant se laisser duper par le renvoi à la vénérable antiquité de ses composants et par l'argument qui s'appuie sur celle-ci, à savoir l'argument de la satisfaction de besoins originaires. Car ce qui compte, ce ne sont pas ces composants, ni le fait que les traits primitifs de la culture de masse actuelle sont demeurés identiques à eux-mêmes tout au long des époques d'une humanité en état de minorité⁴¹ ; ce qui compte, c'est, au contraire, le fait qu'aujourd'hui ces traits sont, tous sans exception, pris en main et gérés, que de l'ensemble qu'ils formaient, on a fait un système clos. C'est à peine si l'on tolère encore que l'on s'échappe ; les hommes sont cernés de toute part et, du fait même des acquis d'une psychologie sociale pervertie – ou bien, comme on l'a nommée avec pertinence, d'une psychanalyse à rebours –, les tendances régressives se voient favorisées, ces tendances que la pression sociale croissante délivre de toute façon. La sociologie s'est emparée de cette sphère sous le titre

de *communication research*⁴², d'étude des médias de masse, en insistant particulièrement à cette occasion sur les réactions des consommateurs et sur la structure du jeu des interactions entre eux et les producteurs. On ne peut certes refuser toute valeur scientifique à ce genre de recherches qui dévient à peine qu'elles sont issues des études de marché ; il semble néanmoins plus important de traiter les « médias de masse », comme on les appelle, dans l'esprit qui est propre à la critique de l'idéologie plutôt que de se contenter de leur pur et simple être-là [*Dasein*]⁴³. La reconnaissance tacite de ce dernier au moyen d'une analyse descriptive constitue elle-même un élément de l'idéologie.

Au regard de l'indescriptible violence que ces médias – au nombre desquels il faut d'ailleurs également compter, dans un sens plus large, le sport, depuis longtemps passé en idéologie – exercent [*ausüben*] sur les hommes aujourd'hui, déterminer concrètement leur teneur idéologique est devenu une urgence immédiate. Cette teneur vise à des identifications artificielles de la part des masses : identifications aux normes et aux rapports qui, ou bien sous-tendent de manière anonyme l'industrie culturelle, ou bien sont consciemment propagés par elle. Une censure s'exerce [*geübt*] à l'encontre de tout ce qui ne joint pas sa voix au chœur ; le conformisme est une leçon que l'on répète jusqu'à ce qu'il pénètre dans les mouvements les plus subtils de l'âme. Ce faisant, l'industrie culturelle parvient à se donner de grands airs et à se faire passer pour l'esprit objectif, dans la mesure où elle vient à chaque fois se greffer et s'appuyer sur des tendances anthropologiques vivaces chez ceux qu'elle approvisionne. Elle se saisit de ces tendances, elle les renforce et les confirme, tandis que tout élément réfractaire ou bien reste en dehors, ou bien se voit explicitement rejeté. La rigidité dépourvue d'expérience qui caractérise la pensée prédominante dans la société de masse est peut-être même encore endurcie par cette idéologie, tandis que dans le même temps un pseudo-réalisme bien affûté – qui, dans toute forme extérieure, fournit l'exact reflet de l'effectivité empirique – empêche de discerner dans ce qui est proposé qu'il s'agit là de quelque chose de préformé en accord avec le contrôle social. Plus les biens culturels fabriqués sont devenus étrangers aux hommes, plus on leur fait croire qu'avec ces derniers, ils n'auraient au fond affaire qu'à eux-mêmes et à leur propre monde. Ce que l'on voit sur l'écran de télévision ressemble à

quelque chose de bien trop familier, tandis que des sentences de contrebande – comme celles qui disent qu'il faut se méfier de tous les étrangers ou que la réussite et la carrière sont le summum de l'existence – sont passées en fraude et présentées comme quelque chose qui serait donné une fois pour toutes. Si l'on voulait condenser en une phrase ce sur quoi débouche en fin de compte l'idéologie de la culture de masse, il faudrait la présenter sous la forme d'une parodie de celle qui dit « deviens ce que tu es », c'est-à-dire comme un redoublement qui, en incluant toute transcendance et toute critique, exalte et justifie l'état des choses qui, de toute façon, existe. Du fait que l'esprit socialement efficace se réduit à ne remettre sous les yeux des hommes que ce qui constitue de toute façon la condition de leur existence [*Existenz*] – tout en proclamant dans le même temps que cette manière qu'a l'esprit d'exister [*Dasein*] constitue sa propre norme –, les hommes se trouvent confortés dans une foi sans foi envers la pure existence [*Existenz*].

Il n'est plus d'idéologie, si ce n'est la reconnaissance de l'existant lui-même, c'est-à-dire des modèles pour un comportement qui se plie à la surpuissance des rapports sociaux. Ce n'est sans doute pas un hasard si les métaphysiques qui ont le plus d'effet aujourd'hui se rallient au mot d'« existence [*Existenz*] », comme si le redoublement du pur et simple fait d'exister [*Dasein*] au moyen des déterminations les plus nobles et les plus abstraites qu'on arrive à en tirer équivalait à son sens. À ce procédé correspond largement l'état de choses qui règne dans la tête des hommes. Ces derniers n'acceptent certes plus que la situation insensée dans laquelle ils vivent – et qui, face à la possibilité de bonheur qui leur est ouverte, est tous les jours lourde de la menace d'une évitable catastrophe – soit l'expression d'une Idée, à la manière dont ils pouvaient encore percevoir le système bourgeois des États-nations, mais ils se résignent au donné, au nom du réalisme. Les individus singuliers s'éprouvent par avance comme des pièces d'un jeu d'échecs et ils y trouvent du réconfort. Mais, depuis que l'idéologie ne proclame guère autre chose que « les choses sont comme elles sont », sa propre non-vérité s'atrophie elle aussi et finit par se réduire à ce maigre axiome qui dit qu'il ne pourrait en aller autrement. Tout en se pliant à cette non-vérité, les hommes la percent en même temps secrètement à jour. La glorification de la puissance [*Macht*] et de

l'irrésistibilité du pur et simple fait d'exister [*Dasein*] constitue en même temps la condition de son désenchantement. L'idéologie n'est plus un voile mais uniquement la face menaçante du monde. Ce n'est pas seulement en vertu de son entrelacement avec la propagande, mais d'après sa propre figure qu'elle passe en terreur. Mais du fait qu'idéologie et réalité convergent de la sorte l'une vers l'autre, du fait que la réalité, à défaut de toute autre idéologie convaincante, devient idéologie d'elle-même, il ne serait besoin que d'un infime effort de l'esprit pour se débarrasser de l'apparence à la fois toute-puissante et nulle.

1954

Notes des traducteurs

1 Première publication in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 6 (1953/54), p. 360-375 (n° 3/4).

2 Eduard Spranger (1882-1963). La référence à ce pédagogue très influent, élève de Dilthey et partisan d'un idéal de culture pour le moins traditionnel, ne manque pas de surprendre sous la plume d'Adorno. Faut-il y voir un clin d'œil ironique, qui souligne à quel point le terme « idéologie » est désormais utilisé jusque dans les milieux conservateurs ?

3 « *geistig* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire. Dans ce texte, Adorno utilise également une fois le mot « *spirituell* » : nous l'avons alors indiqué entre crochets.

4 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

5 « *partikular* ». Nous traduisons par « particulier » aussi bien le terme « *besonders* » que le terme « *partikular* » : il s'agit ici de la seule et unique occurrence de ce dernier dans ce texte. Toutes les autres fois où nous traduisons par « particulier », il s'agit donc d'un composé de « *besonders* ».

6 Comme Adorno le révèle dans un cours de la fin des années 1950 (cf. *Kants « Kritik der reinen Vernunft »* [1959], Francfort, Suhrkamp, 1995, p. 252 ; voir aussi n. 208, p. 396), l'auteur de cette comparaison n'est autre que Heidegger (cf. M. Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde, finitude, solitude* [cours de 1929/1930], traduction de D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 379).

7 « *bürgerliche Gesellschaft* ». Sur cette expression, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 6.

8 Nous avons traduit cette citation d'après la traduction citée par Adorno, qui est celle fournie par H. Barth lui-même ; le texte original est le suivant : « *Homines enim per sermones sociantur; at verba ex captu vulgi imponuntur. Itaque mala et inepta verborum impositio miris modis intellectum obsidet [...]. Sed verba plane vim faciunt intellectui, et omnia turbant* » (op. cit., Lib. I, § 43). Dans sa traduction française : « les hommes s'associent par des discours ; mais les mots qu'ils imposent se règlent sur l'appréhension du commun. De là ces dénominations pernicieuses et impropres, qui assiègent l'entendement commun de manière si surprenante [...]. Mais il est manifeste que les mots font violence à l'entendement [et] qu'ils troublent tout », traduction de M. Malherbe, Paris, PUF, « Épiméthée », 1986, p. 112. On notera la substitution, dans le texte allemand cité ici par Adorno, du terme d'« esprit [*Geist*] » au terme d'« entendement [*intellectus*] ».

9 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

10 Le discours sur l'aveuglement inné des mécréants auquel seule la révélation divine peut remédier est un *topos* de la théologie chrétienne. Il trouve sa source principale dans un passage de l'Évangile selon saint Jean (12,40) qui cite en les adaptant deux versets du livre d'Ésaïe (6,9-10). L'expression allemande, « *angeborene Verblendung* », peut également faire référence à un passage de l'Évangile selon saint Jean (9,1-12), où le Christ guérit un aveugle de naissance.

11 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétisation » et la

différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

12 Theodor Geiger (1891-1952) : juriste et sociologue danois. Il est considéré comme l'inventeur du concept de stratification sociale.

13 « *Unwahrheit* ». Sur ce terme, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 26.

14 Citation extraite du traité *De l'esprit*, quatrième discours, chapitre 8, Paris, Lavigne, 1845, p. 360 et sq. : « D'ailleurs, en tout pays, les préjugés des grands sont la loi des petits. » Il est à noter que la citation de Barth est apparemment fautive, puisqu'il écrit « *les lois* des petits »). Dans la mesure où l'ouvrage de H. Barth auquel Adorno emprunte toutes ses citations de D'Holbach et Helvétius cite les textes de ces derniers en français, on peut raisonnablement estimer que leur traduction allemande est imputable à Adorno. Choisir de retraduire cette traduction ne va pas sans difficultés : nous avons donc, partout où c'était possible, conservé comme base de cette retraduction l'original français, en substituant aux termes originaux les choix de traduction faits par Adorno, dès lors qu'ils nous ont semblé significatifs. Ces choix sont indiqués en italique et l'« original » allemand est restitué entre crochets. Là où Adorno, en traducteur consciencieux, restitue l'original français, nous l'avons reporté entre parenthèses et en italique, assorti d'une étoile (*) qui signifie « en français dans le texte ». Pour pallier toutes les autres difficultés posées par les choix de traduction d'Adorno, nous avons reporté ici, dans les notes des traducteurs, l'intégralité du texte traduit par Adorno, tel qu'il apparaît en français dans l'ouvrage de H. Barth.

15 « L'expérience nous démontre au contraire que presque toutes les questions de la morale et de la politique sont résolues par le fort, et non par le raisonnable et que si l'opinion régit le monde, c'est à la longue le puissant qui régit l'opinion », *De l'homme*, II, Londres, Société typographique, 1773, p. 294.

16 D'Holbach (sous le pseudonyme de Jean-Baptiste de Mirabaud), *Système de la nature*, Londres, 1780, p. 154 : « L'autorité se croit communément intéressée à maintenir les opinions reçues ; les préjugés et les erreurs qu'elle juge nécessaires pour assurer son pouvoir, sont soutenus par la force, qui jamais ne raisonne. »

17 Adorno reproduit ici la traduction fournie par H. Barth, passablement sortie de son contexte. Celle-ci est extraite de Helvétius, *De l'esprit*, op. cit., deuxième discours, chapitre 10, p. 72 : « La dernière cause de l'indulgence de l'homme de mérite tient à la vue nette qu'il a de la nécessité des jugements humains. Il sait que nos idées sont, si je l'ose dire, des conséquences si nécessaires des sociétés où l'on vit, des lectures qu'on fait et des objets qui s'offrent à nos yeux, qu'une intelligence supérieure pourrait également, et par les objets qui se sont présentés à nous, deviner nos pensées ; et, par nos pensées, deviner le nombre et l'espèce des objets que le hasard nous a offerts. »

18 « L'idéologie est une partie de la zoologie » écrit Destutt de Tracy dans la préface de son *Projet d'éléments d'idéologie* de 1801. Cf. A. L. C. Destutt de Tracy, *Projet d'éléments d'idéologie* (1801), fac-similé de l'original, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 1.

19 Allusion probable au projet leibnizien de la « *lingua philosophica* » ou de la « caractéristique universelle », développé par Leibniz à partir de son traité sur l'art combinatoire (*De arte combinatoria*, 1666) et qu'il définit de la manière suivante : « L'art caractéristique est l'art de former et d'ordonner les caractères, pour qu'ils réfèrent aux pensées, c'est-à-dire pour qu'ils aient entre eux les mêmes relations que les pensées ont entre elles » (G.W. Leibniz, *Der Briefwechsel des G. W. Leibniz in der königlichen öffentlichen Bibliothek zu Hannover*, E. Bodeman (éd.), rééd., Olms, Hildesheim, p. 80 et sq. – cité par F. Nef in *Leibniz et le langage*, Paris, PUF, « Philosophies », 2000, p. 88).

20 « *das Zersetzende* ». Sur ce terme cf., dans le présent volume, « Introduction à la conférence "Société I" », n. 5.

21 Il s'agit d'une citation tirée d'une réponse de Napoléon au Conseil d'État lors de la séance du 20 décembre 1812 qu'Adorno cite d'après l'édition française du *Traité de sociologie générale*, initialement écrit en italien : même si cette édition est à proprement parler une adaptation française due à Pierre Boven, elle a été revue et corrigée par Pareto. Il semble par ailleurs que toutes les traductions sur la base de cette édition sont d'Adorno lui-même : nous nous permettrons donc, ici encore, de restituer le texte français original, partout où la traduction d'Adorno n'introduit aucune interprétation significative. Quand c'est le cas, c'est le texte allemand que nous privilégions, en précisant néanmoins entre crochets droits l'original français ; quand Adorno cite lui-même l'original français à l'appui d'une de ses traductions, nous le signalons, entre parenthèses cette fois et en italique, en ajoutant un astérisque pour signaler qu'il s'agit d'une expression « en français dans le texte ».

22 « *Sein-für-ein-anderes* ». Adorno fait ici usage d'une catégorie hégélienne, développée dans l'« Introduction » de la *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel y retrace une distinction courante dans la philosophie de son époque, notamment dans la philosophie kantienne, entre le « savoir » que le sujet de connaissance a de l'objet de connaissance – savoir qui ne toucherait qu'à l'« être pour un autre » de l'objet –, et la « vérité » de l'objet, son prétendu « être en soi ». Hegel poursuit en reprochant aux philosophies pour lesquelles la vérité de la chose résiderait dans son être « en soi » de commettre une faute de méthode : pour le sujet de la connaissance il ne peut y avoir d'autre vérité que la vérité du savoir, donc de l'« être pour un autre » de l'objet (cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1992, p. 86).

23 « *aufheben* ». Sur la traduction d'« *aufheben* » et de ses dérivés par « abolir » et « abolition », cf. Glossaire.

24 « *Gedankengut* ». Littéralement, « bien de pensée ». Terme employé en allemand pour désigner un assemblage de pensées fixes qui sous-tend une vision du monde, généralement (néo-)fasciste.

25 « À qui cela profite-t-il ? », « à qui profite le crime ? ». Devenue proverbiale, cette expression latine constitue à l'origine le leitmotiv d'un discours de Cicéron, le *Pro Sextio Roscio*, où il cherchait à disculper Sextius Roscius du crime de parricide en invitant le tribunal à tourner les yeux en direction de la vente illégale des biens de la victime au profit d'un proche de Sylla.

26 Outil fondamental de la logique dialectique hégélienne, la négation déterminée est définie par Hegel de la façon suivante : « L'unique chose pour gagner le procès scientifique, c'est la connaissance de la proposition logique que le négatif est tout aussi bien positif, ou que ce qui se contredit ne se réduit pas en zéro, dans le néant abstrait, mais essentiellement dans la seule négation de son contenu *particulier*, ou encore qu'une telle négation n'est pas toute négation, mais la *négation de la Chose déterminée* qui se dissout, et donc est négation déterminée ; que donc dans le résultat est contenu essentiellement ce dont il résulte [...]. En tant que ce qui résulte, la négation est négation *déterminée*, elle a un contenu. Elle est un concept nouveau, mais qui est le concept plus élevé que le précédent, plus riche que lui » (*Science de la logique*, Vol. 1 : Doctrine de l'être, traduction de G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Aubier, 1989, pp. 25sq.).

27 « *Derivate* ». Rappelons qu'il s'agit chez Pareto du nom donné aux discours sociaux.

28 Il semble ici encore que la traduction soit faite par Adorno lui-même : encore une fois, tout en reprenant pour base le texte original – celui de l'édition française du *Traité de société générale* – nous privilégions les écarts significatifs introduits par Adorno dans sa traduction, en restituant entre crochets droits et en italique l'original français.

29 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple forme (en allemand « *Form* ») et de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons rendu par « figure ». Cf. Glossaire.

30 Citation tirée du chapitre III du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, légèrement fautive : Adorno écrit « *mehr noch* » au lieu de « *noch mehr* », sans conséquences pour le sens, et la « représentation » qu'il s'agit de distinguer de la réalité est en fait un pluriel dans le texte de Marx (*Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, traduction de G. Chamayou, Paris, GF, 2007, p. 94 et sq.).

31 Outre les honneurs dont Mussolini a couvert Pareto une fois parvenu au pouvoir – le faisant notamment sénateur à vie et lui offrant le poste de délégué italien à la conférence de Genève sur le désarmement –, Adorno fait référence aux nombreuses déclarations de Mussolini au sujet de Pareto, selon lesquelles c'est dans les cours de ce dernier (auxquels il a bien été inscrit lors de son exil en Suisse) qu'il aurait trouvé les fondements de l'idéologie fasciste.

32 « *Selbstbehauptung* », que nous traduisons par « affirmation de soi », est un des mots du « jargon de l'authenticité » à mi-chemin entre nazisme et national-populisme (cf. M. Heidegger, *L'Autoaffirmation de l'université allemande*, Paris, TER, 1987).

33 « *Kultur* ». Sur la traduction de ce terme et en quoi il se distingue de la notion de « *Bildung* », cf. Glossaire.

34 Nous reprenons, en la modifiant légèrement pour la faire correspondre au découpage du texte proposé par Adorno, la traduction qui en a été donnée par S. Mesure dans M. Scheler, *Problèmes de sociologie de la connaissance*, Paris, PUF, 1993, p. 251 et sq. Rappelons que cet ouvrage constitue la traduction du premier des trois essais qui composent *Les Formes de la connaissance et la société*. Les passages en italique sont soulignés directement par Adorno : nous restituons entre crochets droits les termes allemands ainsi soulignés.

35 « Faits opaques ».

36 Karl Mannheim (1893-1947), sociologue allemand d'origine hongroise. Élève de Simmel et d'Alfred Weber, professeur à l'université de Francfort jusqu'en 1933, il est au croisement de nombreuses traditions de pensée : hégéliano-marxisme, vitalisme ou encore phénoménologie. Il est l'auteur d'un classique de la sociologie de la connaissance, *Idéologie et utopie*, paru en 1929 (traduction de J.-L. Evard, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2006). Adorno revient en détail sur ce texte dans « La sociologie de la connaissance, forme de conscience », in *Prismes. Critique de la culture et société*, traduction de G. et R. Rochlitz, Paris, Payot, 2003, p. 27-41.

37 « *Wissenssoziologie* ». Dans les pages qui suivent, nous avons traduit « *Wissen* » – que nous avons jusqu'à présent traduit par « savoir » – par « connaissance », dans toutes les expressions où il était fait allusion à la « sociologie de la connaissance ». Nous l'avons à chaque fois précisé entre crochets droits.

38 Nous avons repris, en la modifiant quand cela était nécessaire, la traduction de ce passage fournie par Jean-Luc Evard (cf. *op. cit.*, p. 65 et sq.). Tous les termes en italique sont des interventions de la part d'Adorno : nous avons donc signalé entre crochets droits les termes allemands ainsi soulignés.

39 « *entfremdet* ». Sur la traduction de ce terme, cf. Glossaire. D'une manière générale, nous avons essayé de rendre les termes appartenant au champ lexical de « *fremd* » par « étranger » et des termes qui en sont dérivés. Si cela n'a pas été possible, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets.

40 « *verfügen* ». Sur la traduction de « *verfügen* » et de ses composés, cf. Glossaire.

41 « *unmündig* ». Sur la traduction de ce terme, cf. Glossaire.

42 « Recherche en communication [de masse] ».

43 « *Dasein* ». Pour le distinguer systématiquement dans ce contexte du concept d'« *Existenz* », qui renvoie au paradigme « existentialiste » de l'existence humaine, nous avons traduit « *Dasein* », qu'Adorno prend en son sens le plus banal – le fait d'exister dans l'espace et dans le temps – de diverses manières, en le précisant à chaque fois entre crochets.

Individu et organisation¹

*Conférence inaugurale des « Discussions de Darmstadt »
1953*

Ma tâche ne peut consister à répéter ou à résumer les opinions couramment répandues sur le rapport entre les hommes et l'organisation. Je présume plutôt qu'il y a chez vous une inquiétude concernant ce rapport, de même que vous pouvez être assurés que tous les motifs de cette inquiétude me sont familiers. Mais il ne m'est pas donné de fanfaronner en me faisant le porte-parole de ce qui est bien en place et de créer ce climat doux et confortable du consensus, où tout un chacun tire satisfaction de l'effet de résonance. Il revient à la dialectique non pas de renforcer des opinions mais, au contraire, de liquider l'opinion, de repenser la pensée préfabriquée. L'objet qui est censé être traité ici appelle ce procédé de manière particulièrement pressante. Il s'est avéré – et cela ne date pas d'hier – qu'on ne détourne que trop facilement l'attention de ce qui serait à proprement parler menaçant en en restant au frémissement que suscite en nous l'ombre de l'organisation qui recouvre des sphères de plus en plus nombreuses de la vie, et en protestant là-contre au nom de l'individu ou, comme on aime à l'appeler aujourd'hui, de l'homme. La dictature de Hitler a violemment fait remonter à la lumière du jour ce qui était depuis longtemps connu de l'intelligence critique de la société : le recours à l'inconscient, à l'originaire, à la nature non défigurée, à la personnalité douée de génie, à toutes ces forces irrationnelles – quelles qu'elles soient – sur lesquelles la propagande a braqué ses projecteurs ; tout cela n'a contribué qu'à fortifier la suprématie d'un appareillage déshumanisé, en allant jusqu'aux conséquences de

l'inhumanité parfaite. Quiconque parle aujourd'hui du danger de l'organisation doit tout d'abord veiller à ne pas construire avec des concepts une maison dont – d'après les mots d'un architecte bien informé² – le faite porte un nid de cigognes bien douillet, mais qui est construite au-dessus d'un abri antiaérien. Le III^e Reich a été battu ; ce qui persiste toutefois, c'est le penchant à accompagner l'accroissement de l'organisation et de la technisation – les deux concepts sont consubstantiels – par des lamentations à son sujet, qui l'obscurcissent plutôt qu'elles ne contribuent au changement. Cela ne me semble pas là une tâche méprisable que de se défendre contre ce genre de lamentations et de faire en même temps quelques remarques concernant la question de l'organisation elle-même.

Je me refuse à en définir par avance le concept. Son contenu, vous l'avez tous, dans certaines limites, devant les yeux ; et je voudrais éviter de le restreindre d'une manière telle que des complexes qui en font partie selon la nature propre de la chose soient amputés parce qu'ils ne sont pas compris sous la définition. De toute façon, il n'est possible de déterminer un phénomène social³, telle l'organisation moderne, qu'à partir de la position qu'il occupe au sein du processus social dans son ensemble – donc, au fond, à partir d'une théorie de la société élaborée jusque dans ses derniers détails. Ce serait être formaliste que de s'emparer au hasard de quelques caractéristiques et de faire passer arbitrairement pour la chose même le domaine circonscrit par ces caractéristiques. Rappelons tout de même, en guise de point de repère, qu'une organisation est un groupement à fin déterminée⁴, créé et dirigé consciemment. En tant que telle, elle se distingue des groupes qui semblent ressortir à la nature⁵ – par exemple la tribu ou la famille – de même qu'à l'inverse, elle se distingue du Tout⁶ non planifié du processus social. Ce qui est essentiel c'est la rationalité par finalité⁷. Un groupe, donc, qui peut prétendre au nom d'organisation est ainsi fait que la fin en vertu de laquelle il existe peut être atteinte le plus parfaitement possible en déployant, relativement, le moins de forces possible. La complexion de ceux dont l'organisation est formée se retire au point de disparaître derrière la disposition interne [*Anlage*] de celle-ci, derrière l'utilité par rapport aux fins⁸ qui est celle du Tout. Le nom d'« organisation » fait penser à des organes, à des outils. Ce qui résonne dans ce nom, c'est que ceux qui sont saisis

par l'organisation ne lui appartiennent pas principalement pour eux-mêmes, mais précisément en tant qu'outils en vue de réaliser la fin que sert l'organisation, fin qui, à son tour, ne leur est utile que de manière médiate – une nouvelle fois, si vous voulez, en tant qu'« outil ». Autrement dit : dans l'organisation, les relations humaines sont médiatisées par la fin, et non pas immédiates. Selon la terminologie américaine, toute organisation serait un groupe secondaire⁹. Ce genre de médiateté – le caractère d'outil que revêt l'individu singulier¹⁰ pour l'organisation et l'organisation pour l'individu singulier – impose des moments de raideur, de froideur, d'extériorité, de brutalité. Dans le langage de la tradition philosophique allemande, c'est ce qui se trouve circonscrit par les mots d'« étrangement »¹¹ et de « réification ». Cette dernière augmente au fur et à mesure que les organisations s'élargissent – Max Weber, déjà, a démontré qu'en toute organisation, il y a une impulsion à l'élargissement. Cette impulsion expansionniste a pourtant suivi jusqu'à aujourd'hui un seul et unique tracé : celui du fonctionnement. De nouveaux secteurs sont en permanence absorbés par le mécanisme et peuvent être dominés. L'organisation, qui dévore tout ce qui est à sa portée, poursuit, ce faisant, l'unification technique et probablement aussi l'extension de son propre pouvoir. Il est rare, en revanche, qu'elle prenne en compte le sens de son existence et de son agrandissement au sein du Tout social. Dans la société moderne, la séparation de l'outil et du but – qui définit originellement le principe d'organisation – met plus que jamais en danger le rapport entre l'organisation et son fondement légitime. N'étant plus liée à une fin se situant hors d'elle-même, elle devient une fin en soi. Plus elle est poussée à devenir totalité, plus se consolide l'apparence selon laquelle c'est elle, le système des outils, qui est la chose même. Elle devient impénétrable en se fermant à ce qui ne lui ressemble pas. C'est précisément aux organisations qui embrigadent tout qu'est inhérente, de manière paradoxale, la qualité de ce qui exclut, de ce qui est particulier. Vous savez bien que des organisations totalitaires désignent régulièrement et implacablement des groupes qui en sont exclus, et vous êtes aussi au courant du caractère arbitraire de ce genre de sélection. Or cet arbitraire est loin de régner dans la seule sphère de l'horreur extrême ; il est au contraire l'ombre qui accompagne la neutralité objective organisationnelle. La possibilité d'être exclu

d'une organisation appartient au concept d'organisation, de même que le procédé d'exclusion porte des traces de la domination exercée à travers l'opinion du groupe. Ce genre d'arbitraire au sein de ce qui suit des lois a une part de responsabilité beaucoup plus importante dans le caractère effrayant du monde administré que la rationalité¹², qui est communément la cible des reproches. Là où l'on bute sur de la brutalité organisationnelle, on peut en conclure à des intérêts qui ne sont pas, en dernière instance, les intérêts propres de ceux qui y sont associés [*Zusammengeschlossene*].

Cette caractérisation tâtonnante de l'organisation ne vaut en aucun cas pour la seule administration moderne mais tout aussi bien pour celle des Romains ou encore pour la hiérarchie féodale médiévale. Sa nouvelle qualité, qui a de quoi choquer, l'organisation l'a acquise uniquement par le degré de son extension et de son pouvoir de disposition¹³ : celui-ci embrasse tout, structure la société de part en part. Cette tendance n'a en aucun cas été absente des grandes organisations du passé ; à ceci près qu'elle n'est de toute évidence réalisable qu'avec les moyens de la technique moderne. Une dynamique historique de ce genre fait toutefois voler en éclats des déterminations conceptuelles appartenant à la sociologie formelle, comme celles qui ont été esquissées ici même dans un premier temps. L'organisation est de part en part quelque chose d'historique. Elle ne reçoit sa vie que du mouvement historique. Si on fait abstraction de ce dernier point, si on réduit son concept à ce qui est prétendument immuable, alors on n'aura plus entre les mains qu'un moulage sans vie. Il suffit de songer au fait que la détermination de l'organisation comme groupement rationnel à fin déterminée vaut certes universellement, mais que la menace¹⁴ qui y est implicitement contenue ne devient en fait manifeste qu'aujourd'hui. Il serait grotesque de faire l'expérience de pensée suivante : imaginer, par exemple dans l'un des empires égyptiens hautement organisés, une conversation à propos de cette menace que l'organisation fait peser¹⁵ sur l'homme. Une telle conversation, serais-je tenté de dire, présuppose déjà elle-même un niveau d'organisation incomparablement plus avancé et, de même, le motif de la liberté individuelle. Ce n'est qu'au moment de l'histoire où l'organisation, en tant que pouvoir omniprésent de la vie, n'agit plus seulement en cachette, mais bel et bien

ouvertement, contre le potentiel visible de cette liberté, que les hommes organisés sont capables de réfléchir sur le principe même qui a fait que les choses en arrivent là.

L'opinion couramment répandue, donc, que je vous propose d'examiner de près, se laisse résumer en deux thèses. La première consisterait à dire que l'extension de l'organisation à tous les domaines de la société et de l'existence humaine individuelle est inévitable, qu'elle est une sorte de destin. La sociétisation¹⁶, rationnelle en fins, qui ne laisse subsister aucune émotion qu'elle n'aurait pas d'abord prise en main et qui capture tout, est perçue comme une puissance naturelle – y compris, de temps en temps, par les critiques de cette sociétisation. La deuxième thèse qui est dans l'air du temps consisterait à peu près à dire que l'état de choses actuel de l'organisation – qui tolère de moins en moins de liberté, d'immédiateté, de spontanéité, et qui rabaisse ceux qui forment la société intégrale au rang de pures atomes – menace de manière radicale l'homme. Les utopies négatives d'Aldous Huxley et de George Orwell¹⁷ en ont brossé un panorama détaillé. Ne me comprenez pas mal, je vous en prie : si la force de l'imagination exacte et de la résistance humaine qui se manifeste dans ces livres n'échappe pas à mon regard, je ne voudrais pas non plus nier les impulsions [*Impulse*] qui se sont cristallisées dans ces deux thèses. Qui veut parler de ce dont nous voulons nous préoccuper ici doit tout d'abord avoir fait l'expérience du durcissement organisationnel du monde, ainsi que celle du choc causé par ce qui s'accomplit au-dessus de nos têtes. Pour en parler, nous n'avons pas non plus le droit de nous cacher à nous-mêmes que nous sommes obligés – que nous le voulions ou non – de collaborer à titre de rouages au sein de l'engrenage, ni que notre individualité se restreint de plus en plus à notre vie privée et à notre réflexion – et que, de ce fait, elle s'étirole. Il faudrait franchement s'entêter dans la superstition pour vouloir s'assurer coûte que coûte que l'individu en soi n'est pas touché par cette mise à l'étroit. Si nous nous permettons notre individualité propre comme une sorte de luxe, alors cet état de choses se distingue au plus haut point de celui où la vie de la société elle-même attendrait en priorité de l'indépendance et de l'initiative individuelles. Jadis, il y avait une prime à l'individualité, aujourd'hui cette dernière se rend suspecte en tant que déviance : ce climat ne peut guère lui être propice. Tout cela doit être dit

d'entrée de jeu, sans retenue ni préjugé. Quelqu'un qui ne souffre pas de ce climat, et à qui cette souffrance est étrangère, ne peut pas ne pas élever l'adaptation au rang de religion ; il doit se contenter du sentiment peu fiable d'avoir une sécurité sociale [*sozial*] ou de la fierté inspirée par l'accroissement de la production de voitures, de réfrigérateurs, de téléviseurs.

Si l'on ne veut pas se contenter de cela, il faut arriver à se détacher de la frayeur vaine. Commençons par la thèse de l'inévitabilité. Aussi plausible qu'elle puisse paraître, du vrai et du faux s'y entremêlent. Ce qu'il y a de vrai, c'est que la société n'aurait jamais pu se maintenir contre la nature, qu'elle n'aurait pu rester en vie sans organisation, et qu'aujourd'hui elle y parviendrait moins que jamais. Autrement, pas la moindre passerelle primitive n'aurait été construite, pas le moindre feu de camp n'aurait été entretenu. Mais cette nécessité n'est pas une simple fatalité¹⁸ qui déferle tel un rouleau compresseur pour finir par écraser les hommes sous elle. La raison y a part. Elle se mesure à l'aune des tâches que sont la conservation de soi collective et la domination de la nature. C'est pourquoi il ne faut pas la poser comme absolue, mais la soumettre à chaque fois à la question de savoir si elle est au service de ce qui, seul, justifie son existence. Lorsqu'on parle de l'inévitabilité de l'organisation, on oublie facilement le moment décisif : l'organisation est une forme de sociétisation, quelque chose qui a été créé par des hommes pour des hommes. L'impuissance que tout individu singulier ressent aujourd'hui face aux pouvoirs institutionnels ; l'incapacité dans laquelle il se trouve à arrêter par lui-même le progrès de l'organisation, ou à en changer la direction, transforment comme par enchantement ce progrès, si bien qu'il apparaît sous le voile d'une fatalité métaphysique. Voici comment prend corps et se précise la tendance générale de tous les rapports sociaux dans la phase actuelle de l'histoire : ils se présentent comme étant valables tout court, comme étant absolus ; ce qui est devient aujourd'hui l'idéologie de soi-même. Contre la thèse qui postule le caractère inévitable de l'organisation, il faut insister sur le fait que la nécessité rationnelle de nombre de groupements à fin déterminée – que nous appelons organisations – se soustrait aux regards des hommes concernés, voire qu'elle est souvent extrêmement problématique. La pensée qui vise la rationalité des fins – à savoir la rationalité du Tout – est viciée : elle se

transforme en pensée visant la rationalité des moyens, en fin de compte contingente, quand bien même ces derniers ne seraient inventés qu'à des fins destructrices. La rationalité – concept indissociablement lié à celui d'organisation – tombe dans le domaine où s'exerce le pouvoir de l'irrationalité. L'aveuglement qui se manifeste dans la domination de la nature extérieure – aveuglement qui est indifférent à l'égard de ce qu'on inflige à cette dernière – se transmet à l'organisation sous la forme de la domination des hommes, et la conscience que les objets de l'organisation sont eux-mêmes des hommes, qu'ils sont donc identiques aux prétendus sujets de l'organisation qui les rassemble, se rétrécit comme peau de chagrin. En devenant de plus en plus rationnelle pour ce qui est de dominer des champs singuliers et en fonctionnant de mieux en mieux, la société fait de plus en plus ressortir son moment d'irrationalité. Elle met en danger le Tout, sa propre perpétuation. C'est dans ce sens que je vous prie de me comprendre lorsque j'affirme que la thèse de l'inévitabilité de l'organisation est vraie et en même temps non vraie¹⁹. Elle est vraie dans la mesure où il est besoin d'organisation pour que l'humanité se reproduise ; elle est non vraie, au sens où la menace qui émane de l'organisation ne réside pas principalement en celle-ci même, mais dans les fins irrationnelles dont elle dépend. Or ces fins sont des fins humaines et peuvent en principe être changées par les hommes – même si pour la plupart des gens cette possibilité est aujourd'hui extrêmement difficile à mettre en œuvre. Ce qu'il y a de fatal [*das Fatale*] dans l'organisation, ce n'est pas sa rationalité [*Vernunft*] mais son contraire, on ne fait que rejeter la faute sur la rationalité [*Vernunft*]. Ce n'est pas dans une catégorie isolée – l'organisation – que la peur inspirée par le monde administré aurait son véritable objet ; il lui faudrait bien plutôt en venir à la reconnaissance de la position occupée par l'organisation au sein du processus social dans son ensemble. L'organisation en tant que telle n'est ni mauvaise ni bonne ; elle peut être les deux, et son droit et son essence dépendent de ce au service de quoi elle est. Alors que tout un chacun – du moins dans le monde occidental – est enclin à blâmer l'organisation, la calamité tapie derrière cette peur n'est pas un excès mais un défaut d'organisation : la menace d'une guerre qui annihilerait tout, et – ce qui y est très étroitement lié – la conscience qu'a chaque individu singulier d'être un rouage superflu dans

l'engrenage social dominant et de pouvoir perdre la base de son existence. Il n'est probablement pas interdit de s'adonner à la spéculation et de se demander si le frémissement qui nous saisit face à l'organisation ne s'évanouirait pas si celle-ci était formée en fonction des besoins d'une humanité émancipée²⁰ et libre. La douleur infligée aux hommes par l'organisation trouve son fondement dans un manque objectif de rationalité [Vernunft] et de transparence, et non pas seulement dans des personnes qui se claquemurent et exercent un contrôle à leur propre avantage. Certes, la tentation de prononcer un tel blâme est aujourd'hui très fortement enchevêtrée dans l'irrationalité objective ; il n'empêche qu'en général, la plainte très en vogue à propos des bureaucrates et de la bureaucratie détourne l'attention des états de faits qui forment les soubassements du Tout. La bureaucratie a hérité de la mauvaise réputation dont les professions dites « improductives » ou « parasitaires » – celles des médiateurs et intermédiaires – jouissaient autrefois dans l'opinion publique : la bureaucratie est le bouc émissaire du monde administré. Ce qui est décisif pour l'état de choses actuel, c'est la concentration d'unités économiques et sociales de plus en plus grandes en vue de fin particulières et néfastes qui ne sont pas transparentes à elles-mêmes. Or rien n'est plus difficile aux hommes que de faire l'expérience de l'anonyme, de l'objectif en tant que tel, et de le percer à jour. Ils ne peuvent se dépatouiller comme êtres vivants qu'en cherchant de nouveau dans les rangs des hommes les coupables du négatif et en allant par là jusqu'à humaniser, pour ainsi dire, le danger de la déshumanisation lui-même. Ainsi, ce sont donc les bureaucrates qui seraient en cause, et non un aménagement du monde qui a besoin d'eux et qui oblige toutes les personnes en charge d'affaires publiques à procéder de manière bureaucratique. En tant que telle, cette contrainte n'est en aucun cas uniquement négative. L'individu singulier qui va, par exemple, dans un service administratif et espère y trouver de l'aide, sera enclin, en se heurtant à la différence entre son intérêt individuel et celui qui est après tout plus universel – et que représente le service administratif –, de reprocher au fonctionnaire, qui lui accorde moins qu'il n'a espéré, de procéder selon la routine du protocole²¹. Si l'on applique comme étalon le degré de satisfaction des besoins qu'il serait aujourd'hui possible d'atteindre, le plaignant a assez souvent raison de se

plaindre. Mais la routine du protocole conformément auquel il est traité – c'est-à-dire le procédé abstrait qui permet aux bureaucraties d'expédier chaque cas de manière automatique et « sans acception de personne » – est en même temps aussi, comme dans le droit formel, un moment de justice, un élément de garantie assurant que, grâce à ce genre de relation à l'universel, ce ne sont pas l'arbitraire, le hasard et le népotisme qui gouvernent le destin d'un homme. La dépersonnalisation et la réification – qui, pour l'individu singulier, deviennent palpables dans la personne du bureaucrate avec qui il doit traiter – sont l'expression de l'étrangement du Tout par rapport à sa fin humaine ; en cela, elles sont négatives. À l'inverse, cette dépersonnalisation et cette réification sont tout autant le témoignage de cette raison qui pourrait être bénéfique à tous et qui seule empêche le pire. Le caractère double de l'organisation ne pourrait guère se manifester avec plus de netteté ; mais ce qui compte, c'est ce que l'organisation accomplit, elle, au sein du Tout social, et non pas les personnes, comme toujours faillibles, derrière lesquelles elle s'abrite – voilà qui ne saurait non plus ressortir avec plus de netteté. La fausse personnalisation est l'ombre qui accompagne la déshumanisation. Celui qui réfléchit sur l'organisation et la société doit se garder de déduire de manière immédiate des individus ce qu'il y a de mauvais dans l'organisation – alors que les individus sont l'appendice²² de cette dernière et qu'ils ne peuvent pas ne pas s'orienter en fonction d'elle, jusque dans leurs manières de réagir les plus intimes.

Une fois que l'on a dit ceci, il est également possible de discerner plus d'un problème concernant la deuxième thèse, celle de la menace qui pèse sur l'homme. Personne ne niera la situation menaçante qui s'apprête à métamorphoser chaque individu singulier – peu importe qu'il le sache ou non – en une fonction de l'engrenage. Or, pour aller à l'encontre de cette menace, il faut la dévêtir de son pathos métaphysique, qui paralyse la conscience. Ce pathos est reflété par un concept aisé à manier, celui d'angoisse [*Angst*]²³ – lui-même déjà un morceau d'idéologie. Il transfigure une tendance qui, certes, vient faire face aux hommes comme quelque chose qui est devenu autonome, mais qui n'en est pas moins fondé dans leur processus de vie, et qui est, pour cette raison même, modifiable. Le concept d'angoisse fait de cette tendance une donnée originaire ou encore une

« disponibilité » [*Befindlichkeit*] du *Dasein*²⁴. Or la profondeur de la pensée ne tient pas à ce qu'elle justifie ce qu'il y a de mauvais en se servant de l'argument selon lequel il relèverait de l'essence. Le caractère menaçant de l'organisation ne provient pas d'un destin qui aurait le caractère sublime du mythe – destin qui aurait privé les hommes de leurs racines et les aurait livrés à la déshumanisation. Bien au contraire, les hommes ne se reconnaissent désormais plus eux-mêmes dans ce qui leur a été infligé à la manière d'une fatalité, apparemment par une sentence secrète ; c'est la raison pour laquelle ils se montrent disposés [*bereit*] à se résigner à cette fatalité, voire à lui dire oui. Or la thèse qui prétend qu'il y a une menace qui pèse sur l'homme est imprégnée de ce genre de disposition d'esprit [*Bereitschaft*]. Sans le moindre commentaire, cette thèse oppose à quelque chose d'aveugle et d'extérieur – précisément à l'organisation et à l'agglomérat de la société –, quelque chose qui repose en soi-même, qui est immuable : l'essence de l'être humain²⁵ tout court. On extrait une image statique de la dynamique historique. On projette sur le ciel étoilé le clivage entre l'existence individuelle et ce qui lui arrive au sein de l'entrelacement social, et on élève ce clivage au rang de dualisme absolu entre déroulement objectif et intériorité pure ; dans le meilleur des cas, on y apporte une correction précisant que l'homme n'est pas seulement menacé de l'extérieur mais également de l'intérieur. Cette correction distord une fois de plus la vérité : elle escamote le fait que dans la société technique, les changements qui ont lieu à l'intérieur des hommes eux-mêmes sont pris dans une connexion reconnaissable avec le développement social [*sozial*] et technique – les travaux de l'éminent sociologue français Georges Friedmann²⁶ mettent précisément en lumière cet état de choses qui est ici central. Mais je voudrais d'abord examiner un autre aspect : la mystification que recèle le concept d'homme lui-même, si l'on utilise ce dernier au sens qui est devenu usuel dans le sillage de l'ontologie existentielle – celle-ci ne pouvant, comme elle le souhaiterait, être acquittée de sa culpabilité pour ce genre de malentendus. « L'homme » – ce n'est pas, comme on pourrait le croire, le fondement de l'existence [*Dasein*] jusqu'auquel il faudrait se frayer un chemin afin d'obtenir par là des solides appuis, à partir desquels on pourrait s'opposer à l'inextricable enchevêtrement de l'histoire, voire pousser le

portail ouvrant le domaine de l'essence. Bien au contraire, l'homme est un terme abstrait tiré des hommes historiques déterminés et de leurs relations ; pour l'amour de l'idéal philosophique traditionnel de la vérité immuable, ce terme abstrait est ensuite rendu autonome ou bien – comme on appelait cela à l'époque où la philosophie osait encore critiquer – hypostasiée. Ce concept d'homme n'est en rien sacré ou inaliénable. On ne peut pas l'invoquer et l'ériger en rempart contre l'injustice de l'organisation. Il est bien plutôt la détermination la plus vide et la plus pauvre qu'on puisse extraire des choses humaines ; seule une conscience qui a perdu – en même temps que la culture²⁷ – la mémoire de la grande philosophie, notamment de celle de Hegel, peut se contenter de ce genre de succédanés tenant lieu de déterminations concrètes du sujet et de l'objet de l'histoire. Bien des choses attribuées par l'ontologie existentielle au *Dasein* – et « *Dasein* » n'est qu'un nouveau mot pour dire « subjectivité » – en tant que catégories fondamentales éternelles, comme par exemple l'« angoisse » [*Angst*], le « on » [*Man*], le « on-dit » [*Gerede*], l'« être-jeté » [*Geworfenheit*]²⁸, ne sont rien d'autre qu'à la cicatrice laissée par une constitution contradictoire et très spécifique de la société. Ainsi le concept d'« être-jeté » est-il une expression drapée de pathos pour désigner le fait que chaque individu singulier est impuissant face au monde administré et qu'il peut à tout moment être broyé par la machine, alors même que, par opposition à des époques antérieures de dépendance, nous mesurons notre destin à l'aune de l'idée selon laquelle nous pouvons le maîtriser nous-mêmes, et que, pour cette raison, nous désespérons lorsqu'on nous dessille les yeux. Aucun geste sacerdotal n'a la force de balayer l'idée d'un état possible pour les hommes où ils seraient libérés de la peur, où ils ne feraient plus l'expérience d'eux-mêmes comme d'êtres aveuglément jetés, où ils ne seraient plus abandonnés à l'anonymat et au langage dévasté : à savoir au moment où ils maîtriseront l'aménagement d'un monde juste.

Voici la raison pour laquelle on ne peut pas parler d'une menace qui pèserait sur l'homme du fait de l'organisation : le processus objectif et les sujets auxquels il est infligé ne sont pas uniquement opposés l'un à l'autre, ils sont aussi une seule et même chose. De même que ce qui est objectif et que l'on redoute tant, l'organisation croissante, n'est objectif qu'en apparence,

dans la seule mesure où elle est déterminée par des intérêts particuliers, aussi déguisés soient-ils ; de même, les hommes sont, à l'inverse, dans une large mesure engendrés par ce processus objectif. C'est justement cela qui leur refuse l'accès à l'intelligence de ce processus et qui fait du changement – qui est une affaire de simple raison – une affaire d'une difficulté presque inimaginable. En partant du secteur décisif, du secteur industriel, le processus de travail technique s'est étendu sur toute la vie d'une manière spécifique, dont les moments de médiation sont loin d'avoir été suffisamment élucidés par la recherche. Le processus de travail technique forme les sujets qui le servent et, de temps à autre, on est tenté de dire que c'est même lui qui les génère. Si l'on peut parler sérieusement d'une menace qui pèserait sur l'homme, c'est uniquement au sens où la constitution du monde empêche même que ne se développent en elle ceux qui seraient capables de la percer à jour et d'en déduire la pratique appropriée. Ce qui s'est passé avec les hommes au début de l'époque moderne se répète aujourd'hui, sur un échelon historique plus élevé – avec une accentuation contraire. Quand la libre économie de marché repoussait le système féodal et qu'elle avait besoin aussi bien de l'entrepreneur que de l'ouvrier salarié libre, ceux-ci se sont formés en tant que types non seulement professionnels, mais aussi anthropologiques ; des concepts comme celui de responsabilité de soi, de prévoyance, d'individu singulier se suffisant à lui-même, d'accomplissement des devoirs, ont alors connu un mouvement d'ascension ; mais ce fut aussi le cas de la contrainte rigide exercée par la conscience et de l'intériorisation des liens affectifs qui attachent à des autorités. L'individu lui-même, au sens où son nom, aujourd'hui encore, est utilisé, ne remonte pas beaucoup plus loin, pour ce qui concerne sa substance spécifique, qu'à Montaigne ou *Hamlet*, tout au plus à la première Renaissance italienne. Aujourd'hui, il se trouve que la concurrence et l'économie libre du marché perdent de plus en plus de poids face à l'agglomérat des multinationales et aux collectifs qui leur correspondent. Le concept d'individu, qui s'origine dans l'histoire, atteint sa limite historique. À l'intérieur des personnes qui servent l'économie ont lieu des changements dont la portée n'est guère moins grande que celle des changements glorifiés par les sciences de l'esprit sous le nom de naissance de l'homme moderne. Les aptitudes

techniques et, par-dessus le marché, ce qu'on pourrait appeler l'affinité anthropologique avec la technique, ont augmenté dans une proportion insoupçonnée. Par là c'est aussi bien la confiance en la domination de la nature qui croît que le scepticisme à tout va qui se porte sur toute prétention mythologique. Nos contemporains sont en mesure de manier n'importe quel appareillage, à tel point que la substituabilité de l'un à l'autre est devenue prévisible. Personne ne s'en laisse plus conter ni ne croira que des rapports hiérarchiques sont justifiés par la complexion naturelle des hommes ou tout simplement par des différences en termes de diplômes [*Ausbildung*]. Certes, on entend partout des plaintes sur la spécialisation, mais la décomposition des processus de travail – intensifiée à nouveau par la production de masse – les a virtuellement déqualifiés à un tel point, les a nivelés en les ramenant à des manipulations si minimes et comparables, qu'on peut s'imaginer sans peine que le spécialiste de tel secteur pourrait tout aussi bien être spécialisé dans tel autre. Or ce processus, qui véhicule un potentiel de progrès décisif dans l'aménagement de l'économie et de la société, a bien, à ce jour, donné lieu à un désenchantement de la conscience, mais n'a absolument pas contribué à l'éclairer [*aufgeklärt*]²⁹. Ce n'est pas pour rien que ces hommes pratiques et fûtés, égaux entre eux, qui ont poussé sous ces auspices font montre – et cela ne se limite absolument pas aux deux variantes de pays totalitaires – d'une disposition consternante : ils sont prêts à renoncer au droit à l'autonomie de la raison, cette même raison qui apparaît pourtant en eux avec tellement de force, et à se vouer à une irrationalité dans laquelle se reflète celle, effrayante, de l'aménagement du monde lui-même. Ils se sont rendus eux-mêmes semblables à l'appareillage : ce n'est que de cette manière qu'ils peuvent continuer à exister dans les conditions actuelles. Non seulement le sceau qui imprime objectivement sa marque sur les hommes les transforme de plus en plus en parties intégrantes de la machinerie ; mais les hommes deviennent aussi pour eux-mêmes, aux yeux de leur propre conscience, des outils, des moyens, au lieu d'être des fins. Toute pensée tournée vers la raison objective du Tout disparaît du champ de vision d'une raison à la fois affûtée et résignée. En mettant en garde contre l'opposition rudimentaire et rigide entre l'homme et l'organisation, c'est avant tout cela que j'avais à l'esprit. Les hommes ne sont pas seulement à la

merci de quelque chose qui leur est extérieur et qui les menace ; ce qui leur est ainsi extérieur est en même temps une détermination de leur propre essence : ils sont devenus extérieurs à eux-mêmes. C'est la raison pour laquelle il est possible de les enjôler en se servant d'acquis qui, depuis longtemps, ne sont plus bénéfiques à leur bonheur ni à leur liberté. Ils se contentent de la *social security*³⁰ – ce succédané de la quiétude – d'un système d'aide sociale qui s'étend à tous, y compris à ceux qui ne sont pas encore touchés. Ceux qui savent d'entrée de jeu qu'ils sont de possibles objets d'une pareille assistance sociale, et non des sujets solidaires, s'interdisent de manière convulsive toute pensée – malgré tout impossible à bannir – tournée vers une liberté devenue effective. Partout ils sont sur la brèche, prêts à transformer l'indignation devant la situation fausse et aveuglée en une colère qui prend pour cibles les victimes plus faibles de cette situation ou bien ceux qui voudraient sérieusement qu'il y en ait une autre. Ils ne sont cependant pas coupables de ce comportement ; celui-ci ne constitue pas leur péché originel, mais est dessiné par avance jusque dans ses moindres détails par les conditions dans lesquelles ils vivent. Les développements auxquels je viens de faire allusion sont en général qualifiés par des mots comme « massification ». S'en formaliser fait penser au cri « au voleur ! ». Ce à quoi les astreint l'adaptation, on le met soit sur le compte de la simple quantité, soit sur celui de la faiblesse des individus singuliers concentrés en des collectifs, faiblesse que l'on mesure à l'aune d'un idéal abstrait d'autonomie. La phrase suivant laquelle ce ~~ce~~ n'est pas l'assassin mais l'assassiné qui est coupable³¹, cette parole protestataire des expressionnistes, est devenue aujourd'hui un prétexte avancé par le conformisme, reprochant aux âmes mortes le fait que la vie – dans laquelle elles sont de fait jetées – ne vit plus³².

Régulièrement, on rencontre l'affirmation selon laquelle il n'y aurait que l'homme qui compte. Lorsqu'on dit clairement ce qu'il en est de l'homme exposé à la pression du monde endurci, les propos tenus par le critique sont alors retournés contre lui et c'est lui qu'on accuse d'inhumanité. L'affirmation selon laquelle il n'y aurait que l'homme qui compte est une de ces phrases abstraites – une de plus – et, pour cette raison, difficile à attaquer, dans lesquelles se mélangent néanmoins d'une manière pernicieuse du vrai et du non-vrai. Voici jusqu'où cette phrase est

vraie : la fatalité renvoie à des hommes, à la société humaine, et ce sont des hommes qui pourraient inverser cette fatalité. Mais il n'est pas vrai que cela dépende immédiatement des hommes, que ces derniers devraient d'abord changer leur attitude pour que le monde – dont les emboîtures sont si bien arrangées et qui est, pour cette raison même, disloqué – rentre de nouveau dans l'ordre. C'est là une vieille illusion, déjà rejetée par Hegel et Goethe, l'automystification à laquelle aboutit la société individualiste à son propre sujet : l'intérieur de l'homme se déploierait à partir de lui-même, sans égard pour la figure de l'extérieur. Si l'on voulait dire, par exemple, que la menace qui pèse sur l'homme du fait de l'organisation pourrait être surmontée dès lors que les hommes préserveraient la liberté intérieure de prendre des décisions, dès lors qu'ils prendraient part à ce qui relève du domaine de l'esprit³³ ou encore qu'ils prêteraient par eux-mêmes du sens à ce qui se déroule, sans avoir le moindre sens, par-dessus leurs têtes, ces propos seraient présomptueux et vains. Pour bien intentionnés qu'ils soient, les efforts déployés pour humaniser l'organisation seraient à même d'adoucir et de faire disparaître sous des ornements la figure actuelle de la contradiction sociale, mais non de l'abolir³⁴.

Vous avez tous à l'esprit le caractère grotesque de ces manifestations national-socialistes qui singeaient une « communauté du peuple »³⁵ en faisant installer des chromos et des pots de fleurs dans les bureaux et usines. Il est probable que ce genre de manœuvres ne pouvaient être mises en scène qu'aussi longtemps qu'il était possible de donner un coup de pouce à cet ersatz d'âme³⁶ via la terreur. Or la recommandation qui incite à surmonter le caractère d'outil que les sujets revêtent au sein de l'organisation au moyen de mesures de *human relations*³⁷, étayées de tests psychologiques, n'est, quant à la substance, pas si dissemblable aux singeries national-socialistes que je viens d'évoquer. Aux États-Unis, on est plus avancé que chez nous en matière de soin apporté aux *human relations* ; cela vaut aussi pour la conscience de ce dont elles relèvent. Le mot de « *cow-sociology* »³⁸ s'est implanté pour désigner cela ; il a été formé à partir d'une publicité connue de toute la nation, celle d'une entreprise de lait, qui glorifie Elsie, la vache satisfaite³⁹. On démontre aux clients à quel point on est aux petits soins pour cet animal élu, dans quelles conditions heureuses il vit, afin de

leur montrer à quel point le lait fourni par Elsie et ses pareilles doit être bon et de les en persuader. Selon le mot d'esprit de la *cow-sociology*, le soin apporté aux *human relations* débouche sur une productivité accrue de la part de ceux à qui on procure ces soins et qui ne veulent pas se contenter modestement de la satisfaction de la vache. Certes, il faudrait faire preuve d'une irrationalité obstinée pour chercher à entraver l'amélioration des conditions de travail dans le monde technicisé et organisé. Tandis que le progrès de la technique et de l'organisation – dont le traitement des hommes devient aujourd'hui un des secteurs – se réalise tout d'abord en faveur de la production et des ventes, il a toujours aussi ses bons côtés pour les sujets sur lesquels il s'opère. Mais il serait naïf de s'attendre à ce que, par là, l'individu puisse être sauvé ou remis sur pieds. La base sociale nécessaire à son déploiement s'est ratatinée et, sur cette base, des améliorations de façade n'ont aucun pouvoir.

Il ne peut s'agir d'insérer de l'humain, de l'immédiat ou de l'individuel dans l'organisation. À travers une insertion de ce genre, ces dimensions se trouveraient elles-mêmes organisées, et privées, précisément, des qualités qu'on espère préserver. La réserve naturelle ne sauve pas la nature ; il devient tôt ou tard manifeste qu'au sein de l'engrenage social, elle n'est qu'une entrave à la circulation. On ne peut pas voler au secours de l'individu en l'arrosant comme une fleur. Il est plus bénéfique à l'humain que les hommes prennent intimement conscience, sans se voiler la face, de la position à laquelle ils sont rivos – comme sous l'effet d'un sortilège – du fait de la contrainte exercée par les rapports existants ; plus bénéfique en tout cas que de les conforter dans le délire selon lequel ils sont des sujets, là où ils savent très bien en leur for intérieur qu'ils ne peuvent pas ne pas se plier à ces rapports. Ce n'est que s'ils le reconnaissent entièrement qu'ils peuvent le changer. Le caractère creux du langage, qui, dans le monde administré, embaume le vivant à coups de clichés – qui vont du « partenaire social » jusqu'à la « rencontre », la « mission », la « préoccupation » et le « dialogue » dans lequel ceux qui sont en train de devenir muets sont censés ou veulent entrer en permanence – trahit la nullité de cette entreprise. Les hommes sont renvoyés à un jargon de l'authenticité⁴⁰ pontifiant et pseudo-concret, qui emprunte un pâle reflet de

transcendance à la théologie sans cependant pouvoir s'appuyer sur des teneurs théologiques.

Eu égard à la discordance entre la puissance de l'organisation et celle de l'individu singulier, et eu égard à la discordance, peut-être plus consternante encore, entre la violence de ce qui est et l'impuissance de la pensée qui essaie de le pénétrer, il y a toujours une part de niaiserie et de naïveté à sortir des coulisses en formulant une bonne fois pour toutes des propositions d'amélioration. Si l'on croit qu'il suffit de se réunir autour d'une table ronde pour découvrir en commun, en y mettant de la bonne volonté, ce qui doit arriver, afin que l'homme, l'intériorité, soit sauvé, afin que l'organisation soit emplie d'âme ou encore afin que soient promus des objectifs élevés et lointains de ce même acabit, on fait preuve d'un comportement qui n'est pas en phase avec le monde. Qui croit pareille chose présuppose alors l'existence d'un sujet commun pour ce qui concerne la configuration active et consciente de la société – là où son essence consiste justement en l'absence de pareil sujet univoque de la raison : elle consiste en la prédominance des contradictions. La seule exigence qui puisse être formulée sans impudence serait sans doute celle-ci : que l'individu singulier impuissant demeure malgré tout maître de lui-même à travers la conscience de sa propre impuissance. Encore aujourd'hui, la conscience individuelle qui reconnaît le Tout dans lequel les individus sont embrigadés n'est pas seulement individuelle mais, dans la conséquence de la pensée, elle maintient fermement l'universel. Face aux puissances collectives qui, dans le monde actuel, usurent l'esprit du monde⁴¹, l'universel et le rationnel peuvent mieux hiverner chez l'individu singulier isolé que chez ces bataillons plus forts qui ont docilement délaissé l'universalité de la raison. La phrase selon laquelle « mille yeux voient mieux que deux »⁴² relève du mensonge ; elle est l'expression exacte de cette fétichisation de la collectivité et de l'organisation qui doit être brisée – voilà l'obligation suprême incombant aujourd'hui à la connaissance sociale.

S'il reste de l'espoir dans le monde administré, alors il ne se trouve pas du côté de la médiation, mais du côté des extrêmes. Là où de l'organisation serait nécessaire – à savoir dans la configuration active des conditions matérielles de vie et des relations entre les hommes qui reposent sur ces conditions – il y a trop

peu d'organisation ; et il y en a trop dans le domaine du privé, à savoir là où de la conscience se forme. Ce n'est pas que je veuille approuver le clivage entre une sphère professionnelle et publique d'une part, une sphère privée d'autre part : ce clivage est lui-même l'expression d'une société clivée dont la fracture se poursuit à l'intérieur de chaque individu singulier. Mais une pratique qui vise le meilleur ne doit pas nier la séparation historiquement posée entre le public et le privé ; cette pratique devrait au contraire s'amorcer au contact de la séparation en question, en ce qu'elle est quelque chose qui est objectivement donné. L'ordre raisonnable de la sphère publique n'est imaginable que dès lors que c'est à l'autre extrême – dans la conscience individuelle – que l'on éveille la résistance contre une organisation à la fois surdimensionnée et incomplète. C'est seulement dans les domaines de la vie qui sont pour ainsi dire retardés, qui sont encore laissés en friche par l'organisation, que mûrit le regard pénétrant jeté sur le négatif du monde administré et, de ce fait, que mûrit l'idée d'un monde plus digne des êtres humains. L'affaire dont s'occupe l'industrie culturelle⁴³ consiste à empêcher que les choses en viennent là, à ligoter la conscience et à l'obscurcir. Il serait grandement besoin – entre autres – d'une émancipation à l'égard de ces mécanismes qui ne font que reproduire encore une fois, en chaque individu singulier, sur un mode conscient, la bêtise qui a été produite socialement sur un mode aveugle. C'est la raison pour laquelle il est urgent d'appeler par son nom l'idéologie d'aujourd'hui : elle consiste en un dédou-blement de la vie par tous les secteurs de l'industrie culturelle. Une vaccination des hommes contre cette idiotie affûtée, qui est l'ambition nourrie par chaque film, chaque programme de télévision, chaque magazine illustré, serait elle-même un fragment de pratique transformatrice. Il se peut que nous ne sachions pas ce qu'est l'homme et ce qu'est la juste configuration des affaires humaines. Mais ce que l'homme ne doit pas être et quelle configuration des affaires humaines est fautive, cela, nous le savons ; et c'est uniquement à l'intérieur de ce savoir déterminé et concret que l'autre, le positif, s'ouvre à nous.

Notes des traducteurs

1 Les « Discussions de Darmstadt » étaient une série de rencontres ayant eu lieu entre 1950 et 1975. Adorno y participa à plusieurs reprises. Le texte « Individu et organisation » est issu d'une intervention faite dans le cadre de ces rencontres, en 1953. Il a été publié pour la première fois in Fritz Neumark (éd.) *Darmstädter Gespräch. Individuum und Organisation*, Darmstadt, 1954, p. 21-35.

2 L'auteur de cette boutade n'a pas pu être identifié. On peut penser à Siegfried Kracauer, Max Frisch ou encore – et surtout – à Ferdinand Kramer, architecte en chef, depuis 1952, du campus de la Wolfgang-Goethe-Universität et ami d'Adorno.

3 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

4 « *Zweckverband* ». Nous reprenons, pour traduire ce terme wébérien, la traduction proposée par J. Freund dans *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

5 « *naturwüchsig* ». Sur ce terme, cf., dans le présent volume, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », n. 17.

6 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

7 « *Zweckrationalität* ». Nous reprenons, pour traduire ce terme wébérien, la traduction proposée par J. Freund dans les *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

8 « *Zweckdienlichkeit* ». Nous reprenons, pour traduire ce terme wébérien, la traduction proposée par J. Freund dans *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

9 Un groupe secondaire se distingue d'un groupe primaire (p. ex. la famille) par le caractère artificiel du lien qui unit ses membres et le manque presque total de liens affectifs. Outre cela, le groupe secondaire se caractérise de la manière suivante : il n'a pas de limite numérique, l'interaction entre ses membres est différée (c'est-à-dire que l'interaction en face à face n'est pas nécessaire) ; l'intégration se fait *via* le rôle qu'on y joue, l'instance médiatrice entre les membres de ce groupe est bien souvent une forme de rationalité prédéterminée à laquelle les membres du groupe se soumettent pour pouvoir y participer. Ce concept a été développé par le sociologue américain Charles Horton Cooley (1864-1929). Une autre appellation pour « groupe secondaire » est « communauté d'intérêts ».

10 « *der Einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

11 « *Entfremdung* ». Traditionnellement traduit par « aliénation ». Sur notre traduction de ce terme, cf. Glossaire. D'une manière générale, nous avons essayé de rendre les termes appartenant au champ lexical de « *fremd* » par « étranger » et des termes qui en sont dérivés. Si cela n'a pas été possible, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets.

12 « *Rationalität* ». Nous traduisons habituellement par « rationalité » ce terme allemand ; de même nous traduisons par « irrationalité » le terme « *Irrationalität* ». Le mot « *Vernunft* » et son contraire, « *Unvernunft* », sont traduits à partir du paradigme de la « raison ». Le terme « *vernünftig* » est traduit dans la majorité des cas par « rationnel ». Là où c'est le terme « raisonnable » qui est choisi, nous indiquons l'allemand entre crochets. À l'inverse, lorsque « rationnel » traduit « *rational* », nous

indiquons l'allemand entre crochets. Dans le cadre du présent article, nous avons été contraints, de surcroît, de traduire en de rares occasions « *Vernunft* » par « rationalité ». Lorsque c'est le cas, nous indiquons le terme allemand entre crochets.

13 « *Verfügungsgewalt* ». Nous traduisons le terme « *Verfügung* » et ses composés à partir du paradigme de la « disposition » (Sur la traduction de « *verfügen* » et de ses composés, cf. Glossaire). Lorsque le paradigme de la « disposition » est employé pour traduire un autre terme allemand, nous l'indiquons entre crochets.

14 « *Drohung* ». Tout au long de ce texte, Adorno joue sur la différence entre « *Drohung* » et « *Bedrohung* ». Nous rendons cette distinction conceptuelle en traduisant le premier terme par « menace » le deuxième par « menace qui pèse sur quelque chose/quelqu'un ».

15 « *Bedrohung* ». Cf. note précédente.

16 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétisation » et la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

17 Adorno pense sans doute, pour ce qui est d'Aldous Huxley, au *Meilleur des mondes* (1931) et à 1984 (1949) pour ce qui est de George Orwell.

18 « *Verhängnis* ». Nous traduisons à partir du paradigme de la « fatalité ». Lorsque ce paradigme est utilisé pour traduire un autre terme allemand nous l'indiquons entre crochets.

19 « *unwahr* ». Sur la traduction de ce terme, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 26.

20 « *mündig* ». Sur la traduction de ce terme par « émancipé », cf. Glossaire.

21 « *Schema F* » ; il s'agit d'une abréviation pour « *Frontrapport* », le formulaire qu'utilisaient, pendant la guerre, les responsables militaires prussiens, pour noter les événements du jour au front. Par sa forme, ce formulaire exclut cependant la possibilité de prendre en compte la spécificité de l'événement ; la langue allemande se sert dès lors de l'expression « *Schema F* » pour désigner des processus suivant toujours le même schéma.

22 « *Anhängsel* ». À propos de ce terme marxien, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 24.

23 Adorno s'emploie en cette partie du texte à citer des concepts heideggériens. C'est la raison pour laquelle nous traduisons ici « *Angst* », qui signifie habituellement « peur », par « angoisse ». Plus généralement, lorsque Adorno emploie un terme de Heidegger, nous reprenons la traduction de F. Vézin (cf. Martin Heidegger, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986) et, lors de sa première occurrence, nous citons le terme allemand entre crochets.

24 Terme heideggérien signifiant littéralement « être là » ou encore « existence ». L'impossibilité de traduire ce concept nous amène à le laisser dans sa langue d'origine. Lorsque nous le traduisons autrement en raison du contexte, le terme « *Dasein* » est indiqué entre crochets.

25 « *Menschenwesen* ». Expression on ne peut plus banale pour dire « être humain ». Cependant, Adorno joue sur le double sens de « *Wesen* » en allemand qui peut prendre le sens philosophique noble d'« essence », mais a également un sens courant : « *Wesen* » se dit d'un être quelconque qui n'a aucune détermination en lui-même et ne l'acquiert que par l'adjectif qui le détermine ou bien par sa combinaison avec un autre terme. Par exemple « *das höchste Wesen* », « l'être suprême » ; ou bien « *Justizwesen* », qui ne signifie pas « l'essence de la justice » mais simplement « la justice » tout court. Ici, Adorno se sert des deux significations de « *Wesen* » ; c'est la raison pour laquelle nous avons choisi de traduire le terme par une expression composée.

26 Georges Friedmann (1902-1977). Sociologue français, philosophe de formation. Ses travaux comme *Le Travail en miettes* [1956] (Paris, Gallimard, 1964) l'ont fait apparaître comme un sociologue du travail. Adorno se réfère ici selon toute

vraisemblance à l'ouvrage cité, où Friedmann analyse les conséquences de la technicisation du travail pour les ouvriers devenus de purs opérateurs techniques.

27 « *Bildung* ». Nous traduisons ce terme en général par « culture » (pour le paradigme « *Bildung/Kultur* » cf. Glossaire). Là où nous sommes amenés de traduire un composé de *Bildung* par un autre terme en français nous indiquons l'allemand entre crochets.

28 Adorno égrène ici, à nouveau, les « existentiels », que Heidegger utilise dans *Être et Temps* comme autant de déterminations de l'ontologie existentielle. Sur la traduction de ces termes, cf. plus haut, n. 23.

29 Pour le terme « *Aufklärung* » et ses dérivés, cf. Glossaire.

30 « sécurité sociale ».

31 Allusion au titre d'une nouvelle de l'écrivain autrichien Franz Werfel (1890-1945), *Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig* (1920). Par la suite ce titre s'est transformé en une locution toute faite.

32 Allusion à une phrase du roman *Der Amerika-Müde* de Ferdinand Kürnberger : « La vie ne vit pas » (Francfort, Meidinger, 1855, p. 372). Adorno s'en sert déjà comme épigraphe pour la première partie des *Minima Moralia*, écrits dans l'exil, aux États-Unis.

33 « *Geist* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire.

34 « *aufheben* ». Sur la traduction d'« *aufheben* » et de ses dérivés par « abolir » et « abolition », cf. Glossaire.

35 « *Volkgemeinschaft* ». Terme nazi désignant la communauté du peuple allemand. Le fait d'être de « sang allemand pur » conditionnait l'appartenance à cette communauté.

36 « *Gemüt* ». Terme allemand intraduisible. Il désigne autant l'âme que le caractère d'une personne. C'est probablement dans l'*Anthropologie* de Kant – chez qui ce terme désigne l'unité originaire active du sujet, auquel ressortissent la faculté de connaissance, la volonté et le sentiment de plaisir – que nous trouvons l'exposé le plus clair de ce qu'est le « *Gemüt* » (cf. E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de M. Foucault, Paris, Vrin, 2002).

37 « Ressources humaines ».

38 « sociologie de la vache ». L'expression « *cow-sociology* » est due au sociologue américain Daniel Bell (* 1919). Il l'utilise dans l'article « Adjusting men to machines. Social scientists explore the world of the factory » (*Commentary* 3 [1947], p. 79-88). Bell y attaque de manière virulente l'école sociologique dite des *Human Relations*, qui est aussi la cible d'Adorno dans ces lignes.

39 *Elsie the Cow* (Elsie, la Vache) est la mascotte de la compagnie américaine Borden. Le personnage fut inventé dans les années 1930 et acquit rapidement une notoriété considérable, au point d'apparaître même dans des films.

40 Adorno fait ici allusion à son propre ouvrage sur Heidegger. Cf. Th. W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, traduction d'E. Escoubas, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2003.

41 « *Weltgeist* ». À propos de ce terme hégélien, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 51.

42 Référence assez fréquente sous la plume d'Adorno à deux vers de Brecht dans *La Décision* : « car chaque camarade a deux yeux/Le Parti en a mille » (traduction d'E. Pfimmer, in *Théâtre complet*, VII, Paris, L'Arche, 1959, p. 252).

43 « *Kulturindustrie* ». Pour le terme « *Kultur* » et ses composés, cf. Glossaire.

IV

Théorie de la demi-culture¹

Ce qui se manifeste aujourd'hui comme crise de la culture et de la formation² ne constitue pas uniquement l'objet de cette discipline spécialisée qu'est la pédagogie, qui doit de toute façon se charger de cette crise sur le terrain ; elle ne peut pas davantage être maîtrisée par une de ces « sociologies de... », quand bien même il s'agirait précisément de la sociologie de l'éducation. Les symptômes du déclin de la culture, que l'on peut observer partout – y compris dans le milieu des gens cultivés lui-même – ne se limitent pas aux insuffisances du système et des méthodes d'éducation, insuffisances que l'on pointe maintenant depuis des générations. Des réformes pédagogiques isolées, pour incontournables qu'elles soient, ne sont d'aucun secours. Il se peut que, parfois, elles viennent bien plutôt renforcer la crise, en abaissant le niveau intellectuel³ qu'on peut exiger de ceux qui ont besoin d'éducation, et en faisant preuve d'une insouciance candide face au pouvoir qu'exerce sur eux la réalité extra-pédagogique. Des réflexions et des recherches isolées portant sur les facteurs sociaux⁴ [*sozial*] qui influencent ou contrarient la culture, sur sa fonction actuelle ou bien sur les innombrables aspects de son rapport à la société, ne se hissent pas au niveau nécessaire pour atteindre la violence de ce qui se passe actuellement. La catégorie de culture demeure pour elles une donnée préexistante – tout comme les moments partiels immanents au système du Tout social, dont les effets varient en fonction des époques ; ces moments se meuvent au sein de complexes qu'il faudrait commencer par percer eux-mêmes à jour. Ce qu'il est advenu de la culture et qui, aujourd'hui, se sédimente sous la forme d'une espèce d'esprit objectif et négatif – et pas seulement en Allemagne d'ailleurs –, voilà ce qu'il faudrait déduire des lois

sociales du mouvement, du concept de culture lui-même. Celle-ci est devenue une demi-culture socialisée : l'omniprésence de l'esprit devenu étranger à lui-même⁶. D'après sa genèse et son sens, la demi-culture ne précède pas la culture ; bien au contraire, elle vient après elle. Tout en elle est pris dans les mailles de la sociétisation⁶, rien n'est plus de l'ordre d'une nature non formée, dont la crudité – son antique non-vérité⁷ – se maintient cependant opiniâtement en vie et se reproduit à une plus large échelle. Quintessence même d'une conscience aliénée et privée d'auto-détermination, la demi-culture s'agrippe à des éléments culturels approuvés – cela est indissociable de son être. Mais, sous son emprise, ces derniers, en voie de putréfaction, gravitent vers la barbarie. Ceci ne peut être expliqué par les dernières évolutions en date, ni en aucun cas par le mot-clé de « société de masse », qui n'explique strictement rien mais ne fait qu'indiquer un point aveugle sur lequel la connaissance devrait s'appuyer pour amorcer son travail. Que la demi-culture, au mépris de tout le travail de l'*Aufklärung*⁸ et de toutes les informations diffusées, devienne, avec leur soutien de surcroît, la forme dominante de la conscience actuelle : voilà précisément qui exige une théorie qui pousse plus loin ses investigations.

À rebours des coutumes de la demi-culture elle-même, cette théorie ne doit pas tenir l'idée de Culture⁹ pour sacro-sainte. Car la culture n'est rien d'autre que la Culture appréhendée sous l'aspect de son intime appropriation subjective. Or la Culture revêt un caractère double. Celui-ci renvoie à la société et il sert de médiation entre la demi-culture et elle. D'après l'usage linguistique courant en allemand, le sens qu'a « Culture » – dans une opposition de plus en plus brutale avec la pratique – se réduit au sens de « Culture de l'esprit »¹⁰. Ce qui se réfléchit dans ce changement de sens, c'est le fait que l'émancipation complète de la bourgeoisie n'a pas réussi ; ou bien qu'elle n'a réussi qu'à un moment où la société bourgeoise¹¹ ne pouvait plus prétendre être équivalente à l'humanité entière. L'échec des mouvements révolutionnaires qui, dans les pays occidentaux, voulaient rendre effectif le concept de Culture en tant que liberté, a pour ainsi dire renvoyé les idées véhiculées par ces mouvements à leur statut de simple idée ; cet échec n'a pas seulement obscurci le rapport entre ces idées et leur effectuation, il en a aussi fait un tabou. La Culture est devenue autosuffisante et, pour finir, elle

est devenue, dans le langage de la philosophie anémique, une « valeur ». Certes, on doit à son autarcie, la grande métaphysique spéculative et la grande musique, laquelle s'est développée conjointement à la première jusque dans ce qu'elle a de plus intime. Mais en même temps, dans une telle spiritualisation, l'impuissance de la Culture se trouve déjà virtuellement approuvée : la vie réelle des hommes est abandonnée à des rapports qui se meuvent aveuglément. La Culture ne sort pas indemne de cette affaire. Max Frisch¹² remarque que des hommes, qui ont tant fait pour ce qu'on appelle les biens culturels¹³ – parfois même avec passion et en faisant preuve de compréhension –, ont pu se livrer avec ardeur et sans que cela suscite de protestations à la pratique meurtrière du national-socialisme ; voilà qui n'est pas seulement l'indice d'une conscience progressivement clivée, mais révèle objectivement que la teneur de ces biens culturels, de l'humanité et de tout ce qui lui est inhérent est un mensonge, dès qu'il ne s'agit que de biens culturels. Le sens qui leur est propre ne peut être dissocié de la manière dont sont aménagées les choses humaines. Une culture qui fait abstraction de cela se pose elle-même et se rend absolue est déjà devenue demi-culture. On pourrait démontrer cela à partir des écrits de Wilhelm Dilthey : probablement plus qu'aucun autre, il a invité les classes moyennes supérieures allemandes à se délecter du concept de Culture de l'esprit comme d'une fin en soi, et il a ainsi abandonné cette dernière aux professeurs du secondaire. Certaines phrases de son livre le plus célèbre, comme celle-ci, au sujet de Hölderlin : « Où pourrait-on trouver vie de poète faite d'un tissu plus délicat – comme tissée de rayons de lune ? Et telle fut sa vie, telle sa poésie »¹, de telles phrases ne peuvent plus être distinguées, quelle que soit l'érudition de leur auteur, des créations de l'industrie culturelle du style de celles d'Emil Ludwig¹⁴.

Inversement, la Culture, là où elle s'est comprise comme configuration active¹⁵ de la vie réelle, a accentué de manière unilatérale le moment de l'adaptation, elle a exigé des hommes un comportement tel qu'ils en viennent à s'éroder mutuellement au contact les uns des autres. Il fallait en passer par là, d'un côté

1. Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* [Expérience vécue et poésie], Leipzig, Teubner, 1922, p. 441.

pour renforcer les liens produits par la sociétisation, qui a toujours été et reste encore aujourd'hui précaire, et de l'autre pour endiguer ces irrptions dans le chaotique qui, de toute évidence, ont lieu de manière périodique justement là où une tradition de Culture de l'esprit autonome est bien établie. L'idée philosophique de culture, à l'époque de son apogée, entendait former l'existence naturelle tout en la conservant. Elle a visé l'un et l'autre à la fois : dompter les hommes dans leur animalité au moyen de leur mutuelle adaptation et préserver ce qui est naturel en résistant à la pression de l'ordre moribond instauré par les hommes. La philosophie de Schiller – kantien et critique de Kant – constituait l'expression la plus nette de la tension entre ces deux moments, alors que, dans la doctrine de la culture de Hegel¹⁶, sous le nom d'« aliénation »¹⁷, ce sont – comme chez le Goethe tardif – les exigences de l'adaptation qui triomphent au sein de l'humanisme lui-même. Une fois cette tension dissoute, l'adaptation devient universellement dominante ; sa mesure, c'est ce qui, à chaque fois, est tout simplement là. Elle interdit de partir d'une détermination individuelle pour s'élever au-dessus de ce qui est tout simplement là, au-dessus du positif. Grâce à la pression qu'elle exerce sur les hommes, elle perpétue en eux ce qui n'a pas de figure [*das Ungestalte*] et à quoi elle croit avoir donné une forme – c'est-à-dire l'agression. Voilà, d'après la compréhension pénétrante de Freud, la raison du malaise dans la Culture¹⁸. La société totalement adaptée est bien ce que vient rappeler son concept du point de vue de l'histoire des idées : une simple histoire naturelle darwinienne. Elle récompense le *survival of the fittest*¹⁹. Si le champ de forces qui avait pour nom « culture » se fige dans des catégories fixes – que ce soit l'« esprit » ou la « nature », la « souveraineté » ou l'« adaptation » –, alors chacune de ces catégories isolées entre en contradiction avec ce qu'elle vise intimement, se prête à l'idéologie et promeut une formation à rebours²⁰.

Ce caractère double de la Culture – qui n'a, pour ainsi dire, trouvé son équilibre qu'à de rares instants – naît de l'irréconciliable antagonisme social que la Culture veut guérir et qu'elle ne peut guérir en tant que simple Culture. Dans l'hypostase de l'esprit au moyen de la Culture, c'est une séparation prescrite socialement que la réflexion transfigure, celle du travail corporel et du travail spirituel. L'antique injustice se trouve justifiée en

tant que supériorité objective du principe dominant, alors qu'à vrai dire, ce n'est qu'en marquant une séparation d'avec les dominés qu'elle peut engendrer la possibilité de mettre fin à la répétition entêtée des rapports de domination. L'adaptation, en revanche, constitue immédiatement le schéma d'une domination en pleine progression. Ce n'est qu'en se faisant identique à la nature, en se restreignant soi-même face à l'existant, que le sujet est devenu capable de contrôler l'existant. Ce contrôle se poursuit sur le plan social sous la forme d'un contrôle exercé sur la pulsion humaine et finalement sur le processus vital de toute la société. Mais il faut en payer le prix : la nature, précisément parce qu'elle est domptée, triomphe encore et toujours des dompteurs ; ce n'est pas pour rien qu'ils essaient de s'assimiler à elle, jadis par la magie et en fin de compte par une sévère objectivité scientiste. Dans le processus d'une assimilation de ce genre – processus d'élimination du sujet au profit de son auto-conservation –, c'est le contraire de ce que ce processus pense être qui s'impose, à savoir de simples rapports naturels, inhumains. Entrelacés de manière coupable, ces moments s'opposent nécessairement les uns aux autres. L'esprit passe de mode face à la domination progressive de la nature et se voit rattrapé par la tare propre à la magie, du sceau de laquelle il a jadis marqué la croyance en la nature : elle ferait subrepticement passer des illusions subjectives pour la force des faits. Sa propre essence, l'objectivité de la vérité, se change en non-vérité. Mais, le processus d'adaptation, au sein d'une société qui existe, qu'on le veuille ou non, et persévère aveuglément dans son être pourrissant, ne parvient pas à dépasser cette société. La configuration des choses se heurte aux frontières du pouvoir ; ce dernier survit sous la forme du principe qui défend la réconciliation jusque dans la volonté d'aménager ces rapports conformément à la dignité de l'être humain. Par là, l'adaptation, endiguée, se voit contenue : elle devient fétiche au même titre que l'esprit ; elle devient le signe du primat des moyens universellement organisés sur toute fin rationnelle, signe de l'aspect lisse d'une pseudo-rationalité qui procède sans concept ; elle érige une maison de verre, qui se méprend sur elle-même en pensant qu'elle est liberté et ce type de fausse conscience s'amalgame à la conscience – tout aussi fausse et gonflée – que l'esprit a de lui-même.

Cette dynamique ne fait qu'un avec celle de la culture. Celle-ci n'est pas un invariant ; non seulement elle diffère selon les époques pour ce qui regarde son contenu et ses institutions, mais, plus encore, elle ne peut – pas même en tant qu'idée – être transposée à l'envie. Son idée s'émancipe avec la bourgeoisie. Certains caractères sociaux du féodalisme, comme le *gentil-homme** et le *gentleman*, mais surtout l'ancienne érudition théologique, se détachèrent de leur existence traditionnelle et de leurs déterminations spécifiques et devinrent autonomes face aux complexes de vie dans lesquels ils étaient auparavant enchâssés. Ils ont été réfléchis, ont pris conscience d'eux-mêmes et ont été transposés sur l'homme en général. L'effectuation de la culture devait correspondre à celle d'une société bourgeoise d'hommes libres et égaux. Mais elle a abjuré en même temps ses fins, sa fonction réelle, conformément à l'exigence radicale qui s'exprime dans l'esthétique kantienne de la finalité sans fins. La culture devait être ce qui revient, en tant qu'elle constituerait l'esprit qui lui est propre, à un individu libre, qui se fonde dans sa propre conscience mais qui œuvre dans la société et y sublime ses pulsions. La culture était tacitement considérée comme la condition d'une société autonome : plus les individus singuliers sont lucides, plus le Tout est élucidé. Sa relation à une pratique qui la dépasse apparaissait pourtant, de manière contradictoire, comme sa dégradation en quelque chose d'hétéronome, en moyen permettant de percevoir des avantages présents au sein du *bellum omnium contra omnes* irrésolu. Dans l'idée de culture est postulée – c'est indéniable – l'idée d'un état de l'humanité où il n'y aurait pas de statuts, où aucun homme n'aurait l'avantage sur un autre ; dès qu'elle permet qu'on marchande avec elle sur ce point et qu'elle se prend dans les filets de cette pratique des fins particulières [*partikular*]²¹, stipendiées au titre de travail social utile, elle commet un sacrilège contre elle-même. Mais sa pureté ne la rend pas moins coupable : celle-ci devient idéologie. Pour autant que des moments de finalité résonnent dans l'idée de culture, leur seul rôle devrait être, si l'on en croit cette idée, de rendre les individus capables de faire leurs preuves : en tant qu'êtres rationnels dans une société rationnelle, en tant qu'êtres libres dans une société libre ; et selon le modèle libéral, c'est justement lorsque chacun est formé et cultivé pour soi-même que cela réussit le mieux. Moins les rapports sociaux – et notamment

les différences économiques – s'acquittent de cette promesse, plus on s'applique à vilipender la pensée selon laquelle la culture entretiendrait une relation à des fins. Interdiction de toucher à la plaie qui témoigne de ce que la culture à elle seule ne garantit pas la société rationnelle. On s'acharne sur l'espoir – d'entrée de jeu trompeur – que la culture pourrait donner par elle-même aux êtres humains ce que la réalité leur refuse. Le rêve de la culture – être libre du diktat des moyens, de l'utilité austère et têtue – est faussé et il devient l'apologie du monde aménagé d'après ce diktat. Dans l'idéal de culture qui pose la Culture comme absolue, fait irruption le caractère problématique et discutable de la Culture.

Le progrès de la culture et de la formation, que la jeune bourgeoisie s'attribua face au féodalisme, ne suivit pas, par conséquent, une voie si droite que cet espoir pouvait le suggérer. Lorsque la bourgeoisie s'empara du pouvoir politique, dans l'Angleterre du XVII^e siècle et dans la France du XVIII^e, elle était plus développée que la classe féodale du point de vue économique – et aussi, c'est bien probable, du point de vue de la conscience. Les qualités qui ont par la suite reçu, après coup, le nom de culture, ont rendu la classe montante capable d'accomplir ses tâches dans le domaine de l'économie et de l'administration. La culture n'était pas seulement le signe de l'émancipation de la bourgeoisie, elle ne consistait pas seulement dans les privilèges qui distinguaient les bourgeois des petites gens, des paysans. Sans culture ni formation, le bourgeois n'aurait guère réussi, que ce soit comme entrepreneur, comme médiateur, comme fonctionnaire ou comme quoi que ce soit d'autre. Il en allait tout autrement pour la nouvelle classe à laquelle la société bourgeoise a donné naissance, à peine sa véritable consolidation achevée. Au moment où les théories socialistes cherchaient à réveiller le prolétariat pour qu'il prenne conscience de lui-même, il n'était nullement plus avancé, du point de vue subjectif, que la bourgeoisie ; ce n'est pas sans raison que les socialistes ont déduit sa position clé dans l'histoire de sa position économique, et non de sa complexion intellectuelle. Les possédants disposaient²² du monopole de la culture et de la formation, y compris dans une société d'hommes formellement égaux ; la déshumanisation due au processus de production capitaliste refusait aux travailleurs tous les prérequis leur permettant d'accéder à la culture et à la

formation – au premier chef le temps qu'ils pourraient consacrer aux muses. Les tentatives qui ont été faites pour y remédier à l'aide de la pédagogie ont dégénéré en caricature. Toute cette prétendue éducation du peuple – notre oreille est d'ailleurs devenue entre-temps assez fine pour que l'on évite le mot²³ – a souffert de l'idée délirante selon laquelle elle aurait pu, au moyen de la seule éducation, révoquer l'arrêt d'exclusion dicté par la société qui bannit le prolétariat hors de la culture.

Mais la contradiction entre la culture et la société n'a pas simplement pour résultat une inculture à l'ancienne, à la paysanne. Aujourd'hui, les départements ruraux sont plutôt des couveuses de demi-culture. Là-bas, l'univers de représentations prébourgeois, essentiellement attaché à la religion traditionnelle, s'est soudainement brisé – et les médias de masse, radio et télévision, n'y sont certainement pas pour rien. Cet univers est refoulé par l'esprit de l'industrie culturelle ; mais *l'a priori* du concept bourgeois de culture proprement dit – l'autonomie – n'a pas eu le temps de former ses bataillons. La conscience passe immédiatement d'une hétéronomie à l'autre ; l'autorité du foot, de la télévision et des « histoires vraies », qui s'appuie – en deçà de la force d'imagination productive – sur la prétention à être littéral, à correspondre aux faits, vient remplacer l'autorité de la Bible¹. Ce qu'il y a là de menaçant et qui, dans le Reich de Hitler, est allé bien au-delà d'un simple problème de sociologie de l'éducation, n'a sans doute jusqu'ici guère été perçu comme il faut. S'y confronter, voilà une tâche urgente pour une politique culturelle socialement réfléchie, même si, vis-à-vis de la demi-culture, ce n'est pas là sa tâche centrale. La demi-culture porte la signature de la bourgeoisie, tout comme l'idée de culture elle-même. Elle sous-tend la physionomie de la *lower middle class*²⁴. La culture n'a pas tout simplement disparu de cette dernière ; elle y vitote grâce aux intérêts mêmes de ceux qui ne bénéficient pas de privilèges dans l'accès à la culture. Un réparateur de radio ou un garagiste, incultes selon les critères traditionnels, ont besoin, pour exercer leur profession, de certaines connaissances qu'on ne pourrait acquérir sans un savoir

1. Cf. Karl-Guenther Grüneisen, « Landbevölkerung im Kraftfeld der Stadt » [« La population rurale dans le champ d'attraction urbain »], in *Gemeindestudie des Instituts für sozialwissenschaftliche Forschung*, Darmstadt, 1952.

mathématique et scientifique, savoir dont la soi-disant classe inférieure est par ailleurs beaucoup plus proche que l'orgueil académique ne se l'avoue, comme l'a observé Thorstein Veblen²⁵.

La phénoménologie de la conscience bourgeoise ne suffit cependant pas à elle seule à expliquer le nouvel état de choses. Contrairement à la représentation que la société bourgeoise a d'elle-même, le prolétariat se trouvait, au début de l'époque d'apogée du capitalisme, en situation d'extraterritorialité par rapport à la société ; il était l'objet des rapports de production et n'était sujet qu'en tant que producteur. Les premiers prolétaires ont été des petits bourgeois dépossédés, des artisans et des paysans, provenant tous d'un pays situé au-delà de la culture bourgeoise. La pression des conditions de vie, le temps de travail démesurément long, le salaire misérable qui caractérisent les décennies dont traitent *Le Capital* et *Sur la situation des classes laborieuses en Angleterre*²⁶, ont d'abord continué à les tenir à l'extérieur. Or, tandis que le fondement économique de ces rapports – l'antagonisme entre la puissance et l'impuissance économiques – ne connaissait aucun changement décisif – et que, par conséquent, la frontière de la culture, posée de manière objective, n'en connaissait pas non plus –, l'idéologie changeait d'autant plus profondément. Cette dernière voile pour une bonne part le clivage, y compris aux yeux de ceux qui doivent en porter le fardeau. Au cours des cent dernières années, ils ont été entièrement recouverts par le filet du système. Le terme sociologique qui convient est celui d'« intégration ». Subjectivement, sur le plan de la conscience, les frontières sociales [*sozial*] sont progressivement liquidées, comme c'est déjà le cas depuis longtemps aux États-Unis. À travers d'innombrables canaux, on fournit aux masses des biens de culture²⁷. Pétrifiés, neutralisés, ces derniers concourent à ce qu'on s'assure la fidélité de ceux pour qui rien n'est trop cher ni trop élevé. Ce coup réussit en adaptant, grâce aux mécanismes du marché, les teneurs de la culture à la conscience de ceux qui étaient exclus des privilèges dans l'accès à la culture alors que seule la transformation de ces derniers serait de la culture. Le processus est objectivement déterminé et non pas seulement organisé *mala fide*. Car la structure sociale et sa dynamique empêchent les biens culturels de devenir vivants et elles empêchent les néophytes de se les

appropriier conformément à leur propre concept. Le fait que les millions de personnes qui, auparavant, n'en avaient jamais entendu parler et qui en sont maintenant inondées n'y sont guère préparées, notamment du point de vue psychologique, est peut-être encore un moindre mal. Mais les conditions de la production matérielle elles-mêmes ne tolèrent qu'à grand-peine ce type d'expérience sur lequel ont été indexés les contenus traditionnels de la culture – contenus que l'on « communique » avant toute chose. Par là, la culture, malgré tous les programmes de promotion dont elle est l'objet, est attaquée dans son centre vital. Déjà aujourd'hui, il n'est pas rare qu'elle fasse obstacle à l'avancement, en ce qu'elle est subtilité stérile et caprice vaniteux : celui qui sait encore ce qu'est un poème trouvera difficilement un poste de parolier bien rémunéré. La différence entre puissance et impuissance sociales, qui se creuse constamment, refuse aux impuissants – ainsi que déjà, de manière tendancielle, aux puissants – les présupposés réels nécessaires à l'autonomie, présupposés que le concept de culture conserve de manière idéologique. C'est précisément en cela que les classes se rapprochent les unes des autres du point de vue de la conscience, même si – d'après de récents résultats de recherche – elles ne le font pas autant que cela semblait être le cas il y a quelques années. De toute façon, on ne peut parler de société nivelée en couches moyennes²⁸ que dans la perspective de la psychologie sociale ; à la rigueur en référence à la fluctuation personnelle, mais pas en termes de structure objective. Toutefois, les deux aspects apparaissent également sur le plan subjectif : le voile de l'intégration apparaît notamment dans les catégories de la consommation ; la dichotomie permanente apparaît, envers et contre tout, partout où les sujets se heurtent à des antagonismes entre intérêts qui sont posés avec dureté. En pareil cas, l'*underlying population*²⁹ est « réaliste » ; les autres ont l'impression d'être les porte-parole des idéaux¹. Puisque l'intégration est elle-même idéologie, elle demeure fissurée, même en tant qu'idéologie.

Tout cela va trop loin, certes. Mais c'est le propre des esquisses théoriques de ne pas s'harmoniser parfaitement avec

1. Cf. *Zum politischen Bewußtsein ausgewählter Gruppen der deutschen Bevölkerung*. [Sur la conscience politique de quelques groupes choisis au sein de la population allemande], manuscrit non publié de l'Institut de Recherches Sociales, Francfort, 1957.

les diagnostics de la recherche, de se découvrir face à ces derniers et de trop s'avancer ; ou bien, d'après les termes de la recherche en sciences sociales [*Sozialforschung*], d'être enclins à procéder à de fausses généralisations. Abstraction faite des besoins commerciaux et administratifs, c'est précisément pour cette raison que le développement des méthodes sociologiques empiriques a été nécessaire. Toutefois, sans cette tendance à s'avancer trop loin qui est propre à la spéculation, sans le moment inévitable de non-vérité dans la théorie, cette dernière serait tout bonnement impossible : elle se contenterait d'être une simple abréviation des faits, et elle laisserait ces derniers incompris, dans leur état préscientifique, au sens propre du mot. On pourrait certes opposer des diagnostics empiriques valides à la thèse affirmant la mort lente de la culture, tout autant qu'à celle de la socialisation de la demi-culture, celle de l'emprise progressive de cette dernière sur les masses. Le modèle de la demi-culture est encore aujourd'hui le milieu des cols blancs, tandis que, pour les milieux à proprement parler inférieurs, on ne peut démontrer sans équivoque ses mécanismes, pas plus qu'on ne peut le faire pour la conscience nivelée en général. Mesurée à l'aune de l'ici et maintenant, l'affirmation de l'universalité de la demi-culture est exagérée et indifférenciée. Non qu'elle veuille subsumer sous ce concept tous les hommes et tous les milieux, sans différence ; elle veut au contraire construire une tendance, esquisser la physiognomonie d'un esprit qui détermine la signature de l'époque, quoiqu'il faille partout restreindre quantitativement et qualitativement le domaine dans lequel cet esprit est en vigueur. Il se peut que de nombreux ouvriers, petits employés et autres groupes, ne soient pas encore saisis par les catégories de la demi-culture – ce qui, en dernière instance, est certainement dû à une conscience de classe encore vivante, quoiqu'en voie d'affaiblissement. Mais, du côté de la production, ces catégories sont d'une telle surpuissance, leur établissement correspond si bien aux intérêts qui servent d'étalon, elles impriment à tel point leur marque sur toutes les formes de manifestations culturelles quotidiennes qu'elles méritent bien de se voir représentées dans la théorie – quand bien même on ne peut étayer cette représentation au moyen de statistiques. Si aucun autre concept que le concept traditionnel de culture – qu'il faut lui-même critiquer – ne peut pourtant servir d'antithèse à la demi-culture, alors ce fait exprime

l'indigence d'une situation qui ne dispose d'aucun autre critère que de ce critère problématique, parce qu'elle a laissé échapper sa possibilité. On ne désire ni rétablir le passé ni adoucir le moins du monde la critique portant sur ce dernier. Il n'est rien de ce qui arrive aujourd'hui à l'esprit objectif qui n'y ait pas déjà été enfoui à l'époque de l'apogée du libéralisme ou qui, du moins, ne réclame pas l'acquiescement d'une dette ancienne. Mais ce qui se passe aujourd'hui dans le domaine de la formation et de la culture ne peut être déchiffré qu'à même sa figure antérieure, quel que soit son caractère idéologique. Seul peut servir de mesure au mal nouveau celui qui le précède. Au moment où il est condamné, ce dernier prend, dans son évanescence, une couleur réconciliatrice au regard de la forme plus récente qu'a prise l'expérience du consternant. C'est seulement en vertu de cette couleur, et non par amour d'une *laudatio temporis acti*³⁰, qu'on recourt à la culture traditionnelle.

Dans le climat de la demi-culture, les teneurs chosales de la culture qui ont été réifiées à la manière de marchandises perdurent aux frais de leur teneur en vérité et de leur rapport vivant à des sujets vivants. Voilà qui correspondrait à peu près à la définition de la demi-culture. Le fait qu'aujourd'hui son nom résonne de manière arrogante et surannée, tout comme celui d'« éducation du peuple », n'atteste pas que le phénomène a disparu, mais bien le contraire : au fond, c'est plutôt son opposé, le concept de culture lui-même, le seul concept à même lequel ce phénomène serait lisible, qui n'est plus présent. Les seuls à participer encore au concept de culture, ce sont – pour leur bonheur ou pour leur malheur – les individus qui n'ont pas encore tout à fait été absorbés dans le creuset ou bien des groupes qualifiés sur le plan professionnel et qui célèbrent eux-mêmes volontiers leur appartenance à l'élite. Pourtant l'industrie culturelle, dans sa plus large extension, à savoir tout ce que le jargon classe, d'une manière confirmative, dans la catégorie de média de masse, éternise cet état en l'exploitant : cela constitue incontestablement une Culture pour ceux que la Culture a repoussés, l'intégration de ce qui demeure cependant non intégré. La demi-culture est son esprit : celui de l'identification qui a échoué. Si les plaisanteries barbares sur les parvenus qui confondent des mots étrangers se maintiennent en vie avec une telle opiniâtreté, c'est parce qu'en dénonçant ce mécanisme, ils confortent tous

ceux qui en rient dans l'idée que leur propre identification, elle, a réussi. L'échec de l'identification cependant est aussi inévitable que la tentative visant à y parvenir. Car une fois atteint le stade de l'*Aufklärung*, la représentation, quelque inconsciente qu'elle soit, qui exerce des effets en tout individu vivant dans un pays entièrement sous l'empire du capitalisme, cette représentation selon laquelle les hommes seraient libres, autonomes et qu'on ne la leur ferait pas, les oblige à se comporter du moins comme s'ils l'étaient effectivement. Cela ne leur semble possible que sous l'égide de ce qui vient à leur rencontre en tant qu'esprit : de la culture objectivement décomposée. On ne peut pas expliquer la figure totalitaire de la demi-culture à partir des seules données psychologiques et sociales [*sozial*] ; il faut également prendre en considération la meilleure part du potentiel, à savoir le fait que le niveau de conscience, une fois qu'on en a postulé l'existence au sein de la société bourgeoise, renvoie par anticipation à la possibilité d'une autonomie réelle de chacun dans sa propre vie ; or la manière dont cette vie est aménagée oppose précisément un refus à l'autonomie et elle l'expulse jusqu'à ce qu'elle ne soit rien de plus qu'une simple idéologie. Mais cette identification ne peut qu'échouer, car, en termes de formes et de structures, l'individu singulier ne reçoit, de la part d'une société virtuellement privée de toute qualité par la toute-puissance du principe d'échange, rien avec quoi il pourrait simplement s'identifier en restant pour ainsi dire à l'abri ; rien au contact de quoi il pourrait se former dans le sens propre du mot, alors que, de l'autre côté, la violence qu'exerce le Tout sur l'individu a prospéré et a atteint une telle disproportion que l'individu doit nécessairement répéter en son propre sein ce à quoi on a enlevé toute forme [*Entformte*]. Ce qui jadis était soi-même configuré de telle sorte que les sujets pouvaient y acquérir leur figure, si problématique fût-elle, s'est évanoui ; les sujets eux-mêmes, demeurent toutefois à tel point pris dans la non-liberté que leur vie en commun, désormais nourrie de leur être propre, s'exprime encore moins comme véritable vie en commun. Le mot fatal de « schéma directeur » [*Leitbild*], sur lequel est gravée l'impossibilité de ce qu'il vise, exprime ce fait. Il témoigne de la souffrance causée par l'absence d'un cosmos social [*sozial*] et spirituel qui – d'après l'usage linguistique de Hegel – serait « substantiel », qui serait indubitablement obligatoire pour

l'individu sans exercer de violence ; souffrance causée par l'absence d'un Tout juste et bon, réconcilié avec les individus singuliers. Mais dans le même temps, ce mot de « schéma directeur » atteste le désir avide d'ériger ce substantiel à partir de l'arbitraire – tout comme Nietzsche l'a déjà fait avec ses nouvelles tables³¹ –, et le sensorium de la langue est déjà devenu trop obtus pour sentir que c'est précisément l'acte violent auquel pousse le désir de schémas directeurs qui révèle le caractère mensonger de la substantialité vers laquelle on tend les mains. Ce trait du fascisme lui a survécu. Or il prend ses racines dans l'idée de culture elle-même. Cette dernière est en elle-même d'essence antinomique. Elle a pour condition l'autonomie et la liberté, mais elle renvoie en même temps, jusqu'à aujourd'hui, aux structures d'un ordre qui est, d'une certaine manière, hétéronome et, pour cette raison même, moribond ; un ordre qui préexiste à chaque individu, le détermine et constitue la seule instance au contact de laquelle il peut se former. C'est la raison pour laquelle il n'y a au fond plus de culture à l'instant où il y en a. Sa décomposition est déjà posée de manière téléologique dans son origine.

Les schémas directeurs, ceux qui, en vérité, sont aujourd'hui efficaces sont le conglomerat des représentations idéologiques qui, au sein des sujets, se glissent entre eux et la réalité et filtrent cette dernière. Elles sont à tel point investies sur le plan affectif, et d'une manière telle, qu'elles ne peuvent pas être éliminées sans problèmes par la *ratio*. La demi-culture les englobe. L'inculture, en tant que simple naïveté, simple ignorance, permettait une relation immédiate aux objets et pouvait être intensifiée jusqu'à devenir conscience critique, en vertu de son potentiel en matière de scepticisme, d'humour et d'ironie : des qualités qui prospèrent au sein de ce qui n'est pas totalement domestiqué. La demi-culture n'a pas la main aussi heureuse. Au nombre des conditions sociales essentielles de la culture, on trouvait la tradition, à savoir, d'après la doctrine de Sombart³² et de Max Weber³³ quelque chose de prébourgeois, incommensurable dans son essence avec la rationalité bourgeoise. Or la perte de tradition provoquée par le désenchantement du monde débouche sur une situation au sein de laquelle il n'y a plus d'image, elle débouche sur la désolation de l'esprit qui s'estropie lui-même pour devenir un simple moyen, d'entrée de jeu incompatible avec la culture.

Rien ne pousse plus l'esprit à entretenir un rapport sensible véritable avec les idées. L'autorité servait tant bien que mal de médiation entre la tradition et les sujets. De même que, d'après Freud, l'autonomie, le principe du Moi, émerge de l'identification avec la figure paternelle, tandis qu'ensuite les catégories acquises au contact de cette figure sont tournées contre l'irrationalité de la relation familiale, de même, la culture se déploie socialement. Les réformes scolaires, dont la nécessité sur le plan humain est hors de doute, ont éliminé l'autorité vieillie ; mais par là, elles ont également affaibli davantage l'intime appropriation et l'intériorisation de ce qui est spirituel – de toute façon en pleine diminution – auxquelles s'attachait la liberté. Jusqu'ici la liberté, qui constitue le revers de l'image de la contrainte, s'atrophie si elle n'est pas au contact de cette dernière ; alors qu'on ne peut, à l'inverse, recommander aucune contrainte pour l'amour de la liberté. Qui, parmi ceux qui ont encore été au lycée classique, n'a pas de temps à autre gémì sous le faix des poèmes de Schiller et des odes d'Horace qu'il fallait apprendre par cœur ; qui n'a pas été énervé par des parents plus âgés récitant sans trêve et sans y être invités ces poèmes ou d'autres semblables ? Il n'est probablement plus possible de pousser grand monde à cet effort de mémorisation ; l'individu le plus dépourvu d'esprit ne tarderait pas à invoquer le manque d'esprit et le caractère mécanique de ce genre d'exercice. Mais, avec de tels procédés, on retire en quelque sorte à l'esprit sa nourriture, la seule grâce à laquelle il se forme. Il se peut que la croyance en l'esprit ait sécularisé la foi théologique jusqu'à la priver de toute essence ; si la jeune génération en est dégoûtée et n'en veut pas, elle ne fait que lui rendre les coups que cette croyance assène depuis toujours. Mais, là où cette dernière – pour sa part, elle-même idéologie – vient à manquer, une idéologie pire point à l'horizon. Le caractère social qu'on désigne en allemand par le terme d'« homme de l'esprit » – expression elle-même extrêmement mal famée – est en voie d'extinction. Pourtant son héritier, le soi-disant réalisme, n'est pas plus proche des choses mais il est seulement prêt à renoncer au *toil and trouble*³⁴, à aménager confortablement l'existence spirituelle et à avaler ce avec quoi on le gave. Pour le dire de manière emphatique, c'est probablement parce qu'on peut encore à peine trouver un garçon qui rêve de devenir un grand poète ou un grand compositeur qu'il n'y a

plus, parmi les adultes, de grands théoriciens de l'économie et, au bout du compte, qu'il n'y a plus de spontanéité politique véritable. La culture a besoin d'une protection contre l'approche insistante du monde extérieur, elle a besoin que l'on traite le sujet singulier avec ménagement, peut-être même a-t-elle besoin du caractère lacunaire de la sociétisation. « Je compris le langage de l'éther, le langage des hommes je ne le compris jamais », écrivit Hölderlin³⁷ ; un jeune homme qui penserait ainsi serait, cent cinquante ans plus tard, la risée de tout le monde ou bien serait pris pour un autiste et mis dans les mains bienveillantes de l'assistance psychiatrique. Mais si la différence entre le langage de l'éther – l'idée d'une langue vraie donc, d'une langue de la chose même – et le langage de la communication – qui, pour sa part, est pratique – n'est plus ressentie, alors c'est la fin de la culture. Assurément, en Allemagne, la culture à son apogée n'a pas toujours et en tout lieu compris en elle la connaissance de la philosophie qui lui était contemporaine ; celle-ci était réservée à une minorité, même dans les années 1790 à 1830. Mais elle était cependant inhérente à la culture. Elle ne s'est pas contentée d'inciter, d'un point de vue génétique, des personnages comme Humboldt ou Schleiermacher à établir leurs conceptions du système éducatif. Au contraire, le noyau de l'idéalisme spéculatif – la doctrine du caractère objectif de l'esprit qui dépasse la simple personne singulière psychologique – était dans le même temps le principe de la culture : quelque chose de spirituel qui n'est pas immédiatement au service d'un autre, qui n'est pas immédiatement mesurable à l'aune de sa fin. La déchéance irrévocable de la « métaphysique de l'esprit » a enseveli la culture sous ses ruines. Ceci n'est pas un état des faits relevant de la seule histoire des idées, mais également un état des faits social. L'esprit est affecté par le fait que ni lui ni son objectivation comme « culture » ne sont plus du tout exigés pour que quelqu'un puisse socialement justifier son identité. Le très populaire désir d'une culture qui puisse être garantie, sinon testée, par des examens n'est plus que l'ombre de cette exigence. La culture contrôlable, qui est devenue pour elle-même une norme, une qualification, est en tant que telle aussi peu culture que la culture générale qui – preuve de sa dégénérescence – trouve son accomplissement dans le baratin du vendeur. Le moment de l'involontaire tel qu'il fut glorifié une dernière fois dans les théories de

Bergson et dans l'œuvre romanesque de Proust, dépeignant la culture comme quelque chose de différent des mécanismes de la domination sur la nature, pourrit sous la lumière criarde de la vérifiabilité. Par opposition à ce qu'en dit le vers du *Faust*³⁶, il est tout simplement impossible d'acquérir de la culture ; acquisition et possession stérile, cela reviendrait au même. Mais c'est justement parce qu'elle se dérobe à la volonté qu'elle se trouve enchevêtrée dans le complexe de culpabilité tissé par le privilège : le seul à ne pas avoir besoin de l'acquérir ou de la posséder, c'est celui qui la possède de toute façon déjà. Ainsi tombe-t-elle dans la dialectique de la liberté et de la non-liberté. En tant qu'héritage de l'antique non-liberté elle ne pouvait pas ne pas déchoir ; mais elle est impossible sous le règne d'une pure et simple liberté subjective tant que les conditions de l'assujettissement se perpétuent objectivement.

C'est aux États-Unis, le pays bourgeois qui connaît le développement le plus avancé et que les autres tentent de rejoindre en claudiquant, que s'observe de la manière la plus crue l'absence d'images dans l'existence, en tant qu'elle est condition sociale de la demi-culture universelle. Le trésor d'images religieuses, qui insufflait à l'existant les couleurs de ce qui est plus que l'existant, a perdu tout son éclat ; les *images* irrationnelles du féodalisme et leur enchevêtrement aux images religieuses, voilà qui manque tout à fait. Les bribes de folklore archaïque qui ont survécu sans être elles-mêmes déjà artificielles ne peuvent rien là contre. Mais l'existence elle-même, ainsi mise en liberté, ne s'est pas emplie de sens ; en tant qu'existence désenchantée elle est demeurée prosaïque, y compris dans le sens négatif du terme. La vie, modelée jusque dans ses dernières ramifications sur le principe d'équivalence s'épuise à se reproduire elle-même, elle s'épuise dans la répétition automatique du fonctionnement des rouages ; et les exigences intrinsèques à ces rouages sont adressées à l'individu si brutalement, et avec tant de dureté, que ce dernier ne peut ni s'affirmer comme quelqu'un qui mène sa vie par soi-même, ni en faire l'expérience comme d'une vie qui correspondrait à sa détermination humaine. Par conséquent, la pauvre créature, c'est-à-dire l'âme qui n'a pu jouir du droit divin qui lui était échu, a besoin de l'ersatz d'images que procure la demi-culture. La disparité de ses éléments, accrue jusqu'au chaos, la renonciation à une rationalité pleine — ne

serait-ce qu'une rationalité des *membra disjecta* singuliers –, tout cela encourage la conscience affamée à s'en faire une conception magique³⁷ ¹. Les médias de masse ont concocté un ersatz de mythologie à partir de la conquête de l'Ouest, que personne ne confronte aux faits qui appartiennent à un passé finalement assez peu lointain. Les stars de films, les tubes – avec leurs paroles de tubes et leurs titres de tubes – rayonnent d'un éclat tout aussi bien calculé. Des mots à partir desquels le *man on the street*³⁸ – lui-même déjà mythologie –, lorsqu'il les entend, ne peut plus qu'à peine s'imaginer quelque chose, deviennent, précisément pour cette raison, populaires ; un tube très connu dit d'une jeune fille « *You are a rhapsody* »³⁹, sans que quiconque ait songé à quel point la comparaison avec la rhapsodie – un style de composition informe relevant du pot-pourri – était un piètre compliment. De temps en temps même les apparitions féminines, soignées et souvent effroyablement belles, se déchiffrent comme des hiéroglyphes de la demi-culture ; des visages comme ceux de la Montespan ou de Lady Hamilton⁴⁰ qui ne sont plus capables de prononcer une seule phrase qui leur serait propre mais qui, par un mouvement réflexe, papotent dans chaque situation exactement comme on l'attend d'elles, afin d'apparaître sous leur meilleur jour : Evelyn Waugh⁴¹ a enregistré cela. Depuis longtemps la demi-culture ne se restreint plus simplement à l'esprit ; elle défigure la vie sensible. Elle répond à la question psycho-dynamique de savoir comment le sujet peut vivre sous le règne d'une rationalité elle-même en fin de compte irrationnelle.

Tandis que les moments de différenciation, moments originellement sociaux [*sozial*], dont était constituée la culture – la culture et la capacité à différencier étant au fond une seule et même chose –, se trouvent absorbés, ce qui prospère à leur place est un succédané. La société de statut, qui est en train de se pérenniser, aspire ce qui reste de la culture et le transforme en emblèmes du statut. Ce procédé n'a jamais été étranger à la culture bourgeoise. Dès le début elle s'est abaissée à séparer du peuple ses soi-disant détenteurs, autrefois ceux qui maîtrisaient le latin ; Schopenhauer le disait encore en toute naïveté. Or,

1. Cf., entre autres, le texte d'Ernst Lichtenstein in *Handbuch für Sozialkunde*, Berlin et Munich, 1955, section A II, p. 1 et sq.

derrière les murs de leur privilège, les forces de l'humanité pouvaient aussi s'animer ; forces qui, appliquées en retour à la pratique, annonçaient une situation sans aucun privilège. Une telle dialectique de la culture est mise à l'arrêt par son intégration sociale, c'est-à-dire par le fait qu'on la met directement sous régie. La demi-culture est l'esprit saisi par le caractère fétiche de la marchandise. De la même manière que le caractère social de l'employé dans le commerce, le commis à l'ancienne prolifère maintenant sous la forme d'une « Culture des employés » – Karl Kraus⁴², qui a retracé les origines de ce processus, parle encore de la « dictature esthétique du commis »⁴³ ; de même, les vénérables motifs attachés au profit de la culture ont couvert l'ensemble de la Culture comme de la moisissure. Celle-ci n'admet plus ce qui s'écarte d'elle – voilà le caractère totalitaire qui constitue sa seule véritable nouveauté. Au fur et à mesure que l'intégration a progressé, la demi-culture a aliéné sa simplicité, proche en cela aussi de la « Culture des employés » qui liquidait le commis. Elle étreint également l'esprit – qui un jour fut véritablement esprit – et elle le taille et le rogne selon ses besoins. Par là elle ne participe pas seulement à la manière d'un parasite à son prestige, qui demeure dans un premier temps intact, mais elle le prive de la distance et du potentiel critique et, pour finir, du privilège lui-même. Le modèle de ce phénomène est le destin de ceux qu'on appelle les classiques. En Allemagne, tout au long du XIX^e siècle, on a au moins rassemblé au sein des éditions de leurs œuvres – peu importe à quel point celles-ci ont été guidées par les intérêts des maisons d'édition et soumises à de problématiques mécanismes sociaux de sélection – tout ce en quoi consistait le canon de la culture qui, il faut bien le dire, se dégradait déjà pour devenir du stock ; Schiller constitua la quintessence d'une culture rabotée jusqu'à devenir un ensemble de sentences. Même cette mince autorité a disparu ; il est probable que la jeune génération ne connaît plus qu'à peine les noms de maints classiques dorés, qui furent jadis, trop précocement, certifiés « immortels ». L'énergie s'est envolée hors des idées auxquelles s'étendait la culture et qui lui insufflaient la vie. En tant que connaissances, elles n'attirent plus les hommes – de ce point de vue elles semblent restées en arrière par rapport à la science – pas plus qu'elles ne les commandent en tant que normes. Au sein du Tout cadenassé jusqu'à devenir système de contrainte,

la liberté et l'humanité ont perdu leur éclat parce qu'il est strictement impossible de vivre selon ces idéaux ; de même leur caractère obligatoire ne perdure pas : dans une large mesure, on perce à jour les formations [*Gebilde*] spirituelles qu'elles incarnent – elles sont idéologiques, phraséologiques et cousues de fil blanc. Ce n'est pas seulement pour ceux qui n'ont plus de culture que les biens de culture se sont effrités, mais ils le sont *en soi*, d'après leur teneur en vérité. Cette dernière n'est pas, comme l'a voulu l'idéalisme, un invariant hors du temps ; elle vit, tout comme les êtres humains, dans la dynamique historico-sociale – et elle peut périr.

Le progrès le plus manifeste lui-même, à savoir l'augmentation générale du niveau de vie qu'entraîne le déploiement des forces productives matérielles, est bien loin d'être une bénédiction pour les forces spirituelles. Les disproportions qui résultent de ce que la superstructure se renverse plus lentement que l'infrastructure se sont accrues jusqu'au point où la conscience fait marche arrière. La demi-culture s'implante de manière parasitaire dans le *cultural lag*⁴⁴. Dire que la technique et un niveau de vie plus élevé bénéficient automatiquement à la culture en ce que le culturel atteint tout un chacun : voilà qui relève de l'idéologie commerciale pseudo-démocratique – « *music goes into mass production* »⁴⁵ –, et elle ne l'est pas moins parce qu'on taxe de snobisme celui qui en doute. Elle est réfutable par la recherche sociale empirique. Ainsi, aux États-Unis, Edward Suchmann⁴⁶ a démontré dans une étude ingénieuse que, étant donné deux groupes témoins ayant chacun écouté ce que l'on appelle de la musique sérieuse – le premier lors de véritables [*lebendig*] représentations, l'autre seulement par le biais de la radio –, il s'avère que le groupe de la radio réagit avec moins d'intelligence et de profondeur que le premier. De même que pour le groupe de la radio la musique sérieuse se transformait virtuellement en musique de divertissement, de même les formations [*Gebilde*] spirituelles, qui assaillent les hommes avec cette soudaineté que Kierkegaard identifiait au démoniaque, se figent universellement en biens culturels. Leur réception n'obéit pas à des critères immanents, mais uniquement au profit que le client pense pouvoir en tirer. Mais, parallèlement au niveau de vie, s'accroît l'exigence d'être cultivé, en tant que désir d'être compté parmi les classes supérieures, dont on se distingue de

toute façon toujours moins sur le plan subjectif. En réponse à cela, on encourage de vastes strates de la population à feindre une culture qu'elles n'ont pas. Ce qui était jadis réservé à la frime et au *nouveau riche** est devenu l'esprit du peuple. Un grand secteur de l'industrie culturelle en vit et produit à son tour le désir demi-cultivé : les romans biographiques qui rapportent des faits de culture et qui ont dans le même temps pour effet des identifications nulles et bon marché ; le fait de solder des sciences entières comme l'archéologie ou la bactériologie, ce qui les travestit en stimulants grossiers et fait croire au lecteur qu'il est *au courant**. La bêtise, sur laquelle compte le marché de l'art, est reproduite et renforcée par ce dernier. Sous les conditions dominantes la diffusion guillerette de la culture est immédiatement identique à son anéantissement.

Douter de la valeur inconditionnellement éclairante [*aufklärend*] de la popularisation de la culture, sous les conditions actuelles, c'est s'exposer au soupçon d'être réactionnaire. On ne pourrait pas, par exemple, s'opposer à la publication de textes philosophiques importants en livre de poche en arguant que cela mutile leur forme et leur fonction ; on se ferait alors le sectateur ridicule d'une idée de la culture que l'histoire a condamnée et qui ne servirait aujourd'hui à rien de plus qu'à conforter quelques dinosaures dans leur sentiment de grandeur et leur magnificence. De fait il serait insensé de vouloir mettre ces textes au secret et de les diffuser au compte-gouttes en les publiant dans de petites éditions scientifiques coûteuses, à une époque où le niveau de la technique et l'intérêt économique convergent vers la production de masse. Cependant il ne faut pas, par peur de ce qui est inévitable, se rendre aveugle à ce qu'il implique, et surtout à ce par quoi il entre en contradiction avec l'exigence immanente à la démocratisation de la culture elle-même. Car ce qui est diffusé modifie de mille manières, du fait de sa diffusion, le sens que l'on se vante précisément de diffuser. Il n'y a qu'une représentation du progrès qui soit d'un seul tenant pour passer, sans s'en apercevoir et de manière tout à fait insouciant, sur la teneur qualitative de la culture, socialisée au point d'en être devenue de la demi-culture. Face à elle, la conception dialectique ne se méprend pas sur l'ambiguïté du progrès au sein de la totalité répressive. Le fait que les antagonismes s'amplifient signifie que tous les progrès particuliers de la conscience de la liberté

contribuent également à la persistance de la non-liberté. La phrase illusoire, mais par là même touchante, que Benjamin emprunte à l'antique réserve d'idées social-démocrates, et qu'il cite en exergue de l'une de ses thèses sur la philosophie de l'histoire, jette une lumière sur toute cette sphère : « Et pourtant notr' affaire devient tous les jours plus claire et le peuple tous les jours plus éclairé »¹ 47. De même que dans l'art il n'y a pas de valeurs approximatives ; de même que la représentation à moitié réussie d'une œuvre musicale ne réalise en aucun cas sa teneur à moitié – au contraire toute représentation est insensée, sauf celle qui est entièrement adéquate – de même en va-t-il probablement pour l'ensemble de l'expérience spirituelle. Ce qui est à moitié compris et dont on n'a fait qu'à moitié l'expérience n'est pas l'antichambre de la culture, mais son ennemi mortel : des éléments de culture qui entrent dans la conscience sans être fondus dans sa continuité se transforment en poisons maléfiques, avec une tendance à la superstition, quand bien même ils la critiquent *a priori* ; comme ce maître tonnelier qui, dans son désir de quelque chose de plus élevé, s'empara de la *Critique de la raison pure* et finit dans l'astrologie – apparemment parce qu'il n'y avait que cette dernière qui lui permettait de réunir la loi morale en nous et le ciel étoilé au-dessus de nous. Des éléments de culture non assimilés renforcent cette réification de la conscience contre laquelle la culture est censée préserver. Ainsi, pour celui qui tombe sans préparation sur l'*Éthique* de Spinoza et l'appréhende hors de son contexte, c'est-à-dire la doctrine cartésienne des substances et la difficulté d'établir une médiation entre *res cogitans* et *res extensa*, les définitions qui inaugurent l'œuvre ont quelque chose d'un dogmatisme obscur, quelque chose d'opaque, et elles prennent le caractère d'un arbitraire abscons. Ce dernier ne s'évanouit qu'au moment où la conception et la dynamique du rationalisme ainsi que le rôle des définitions dans le cadre de ce dernier sont compris. L'ingénu ne saura ni à quoi servent ces définitions ni quel fondement légitime leur est immanent. Soit il les mettra au rancart en tant que galimatias, puis s'emmurera facilement dans une arrogance de subalterne à l'égard de la philosophie en général ; soit, sous

1. Josef Dietzgen, *Die Religion der Sozialdemokratie* [La Religion de la social-démocratie], in Walter Benjamin, *Schriften I*, Francfort, Suhrkamp, 1955, p. 502.

l'autorité de ce grand nom, il les avalera *telles quelles** et leur donnera un tour autoritaire, d'après le modèle, par exemple, des citations de ces grand penseurs – ainsi qu'on les appelle – qui rôdent comme des spectres dans les manuscrits écrits par des dilettantes et qui expriment une vision du monde, dont le rôle consiste à renforcer les opinions tout à fait anodines de ces derniers. Des introductions historiques et des notes explicatives, qui éloignent d'entrée de jeu l'objet, ne permettront guère à elles seules d'assigner à ces définitions leur place adéquate et leur juste valeur dans la conscience de celui qui prend le volume de l'*Éthique* sans être familier de la problématique spécifique à laquelle répond Spinoza : en découlent confusions et obscurantisme, mais surtout une relation aveugle aux produits culturels qui n'ont pas à proprement parler été perçus [*apperzipt*] ; une telle relation paralyse précisément l'esprit, lui qui, pour s'exprimer, a bénéficié de l'aide de ces produits, en tant qu'ils sont des entités vivantes. Voilà qui est cependant en contradiction flagrante avec la volonté d'une philosophie qui, à tort ou à raison, ne reconnaissait comme source dernière de la connaissance que ce qui est immédiatement intelligible. De même que cela vaut pour tous les philosophes, de même quelque chose d'analogue vaut pour l'art dans son ensemble. L'idée selon laquelle ce qui est génial et grand produit immédiatement des effets à partir de soi et devient ainsi compréhensible – ce rebut d'une esthétique fondée sur le culte du génie – est trompeuse en ce qu'elle dissimule le fait que rien de ce qui peut à bon droit s'appeler culture ne peut être appréhendé sans présupposés.

Un exemple extrême peut expliciter ce fait. Il existe en Amérique un livre qui a un succès extraordinaire : *Great Symphonies* de Sigmund Spaeth¹. Sans pudeur aucune il est taillé sur le patron du besoin demi-cultivé : attester du fait que l'on est cultivé [*kultiviert*] par la capacité à reconnaître immédiatement les classiques de la littérature symphonique – ceux que l'on ne peut de toute façon pas ne pas rencontrer dans le milieu musical. La méthode est la suivante : sur les thèmes principaux des symphonies, parfois aussi uniquement sur leurs motifs individuels, on place des phrases qui se laissent chanter sur ces airs et qui

1. Sigmund Spaeth, *Great symphonies. How to Recognize and Remember Them* [*Les Grandes Symphonies. Comment les reconnaître et s'en souvenir*], New York, 1936.

font en sorte qu'on connaisse par cœur, à la façon des tubes, les phrases musicales concernées. Ainsi chante-t-on le thème principal de la *Cinquième symphonie* de Beethoven en utilisant ces paroles : « *I am your Fate, come, let me in !* »⁴⁸ ; on coupe en deux le thème principal de la *Neuvième*, prétextant que son début ne se prête pas suffisamment au chant, on ne donne des paroles qu'au motif qui le clôt : « *Stand ! The mighty ninth is now at hand !* »⁴⁹. Quant au thème secondaire de la *Pathétique* de Tchaïkovski – qui depuis a été souvent volontairement parodié – Spaeth consacre les lignes suivantes :

*This music has a less pathetic strain,
It sounds more sane and not so full of pain.
Sorrow is ended, grief may be mended,
It seems Tschaikowsky will be calm again !*⁵⁰

À partir de cette explosion de barbarie, qui a certainement mutilé la conscience musicale de millions d'hommes, on peut également en apprendre beaucoup sur la demi-culture moyenne, quant à elle plus discrète. Les phrases idiotes qu'on chante là n'ont rien à voir avec la teneur des œuvres mais se collent comme des sangsues à leur succès – ce sont là des témoignages concluants du fétichisme de la demi-culture dans son rapport à ses objets. L'objectivité de l'œuvre d'art est falsifiée par la personnalisation : un mouvement houleux qui s'apaise en un épisode lyrique serait à l'en croire un portrait de Tchaïkovski. Tandis que ce dernier a, pour dire vrai, lui-même déjà produit de l'industrie culturelle, on plaque sur sa musique, en s'appuyant sur le cliché du Slave chevelu, le concept d'un demi-fou furieux, qui a aussi tout de même eu ses phases calmes. Qui plus est, dans la musique symphonique, les thèmes sont loin d'être la chose la plus importante ; au contraire, ils ne sont dans une large mesure que du matériau ; la popularisation qui transpose l'attention vers les thèmes détourne de l'essentiel, à savoir l'évolution structurelle de la musique dans sa totalité, vers les « atomes », la mélodie singulière morcelée. Ainsi l'auxiliaire qu'est la diffusion sabote ce qui est diffusé. Et en fin de compte – et on qualifierait à grand-peine ce dernier aspect d'un adjectif plus doux que celui de « satanique » – une fois ces thèmes appris à l'aide de ces mots atroces, il est difficilement possible aux

hommes de s'en libérer jamais et d'écouter la musique tout simplement pour ce qu'elle est. L'information culturelle camouflée en amour de l'art se révèle être destructrice. Mais, potentiellement, l'édition en poche la plus innocente porte encore un peu de Spaeth en son sein. Et aucune *Aufklärung* ne mérite ce nom si elle se montre trop peu assurée pour parvenir à intégrer des réflexions de ce genre.

D'un point de vue subjectif, le mécanisme qui contribue à assurer le prestige d'une culture dont on ne fait plus l'expérience, d'une culture qui est à peine encore actuelle, et qui favorise une identification ratée à cette dernière – tout cela relève du narcissisme collectif¹. La demi-culture a fait du royaume secret celui de tous. Le narcissisme collectif consiste finalement en ceci que les hommes compensent la conscience de leur impuissance sociale [*sozial*], qui pénètre jusque dans leurs constellations pulsionnelles individuelles, et compensent du même coup le sentiment de culpabilité dû au fait qu'ils ne sont ni ne font rien qui serait conforme à leur concept ; qu'ils compensent tout cela en se faisant membres – réellement ou en imagination seulement – de quelque chose de plus grand, de plus général, à quoi ils attribuent tout ce qui leur manque à eux-mêmes et dont ils reçoivent en retour, dans la mesure où cette instance les représente, quelque chose comme une participation passive à ces qualités. L'idée de culture est prédestinée à cette tâche parce que, tout comme le délire raciste, elle n'exige qu'un minimum de la part de l'individu pour qu'il obtienne la récompense du narcissisme collectif : il suffit déjà d'avoir fait une licence ; parfois même tout juste de s'imaginer être un fils de bonne famille. L'attitude dans laquelle la demi-culture et le narcissisme collectif s'unissent est celle du nanti [*des Verfügens*], de celui qui sait parler de tout, qui fait semblant d'être un spécialiste et appartient à la communauté. La phénoménologie du langage au sein du monde administré, que Karl Korn⁵¹ a récemment esquissée, et tout particulièrement la phénoménologie du langage du frimeur, constitue pour ainsi dire l'ontologie de la demi-culture ; les monstruosité linguistiques dont il a fourni l'interprétation sont les marques d'une identification à l'esprit objectif qui a échoué, gravées sur ce dernier. Pour parvenir à répondre encore un tant

1. Cf. Th. W. Adorno, « Superstition de seconde main », *infra* dans ce volume.

soit peu aux demandes que la société adresse aux hommes, la culture se réduit à une plaque d'identité symbolisant l'immanence sociale et le niveau social d'intégration, et elle devient ouvertement, pour elle-même, quelque chose d'échangeable et d'exploitable. Le mensonge, en comparaison plutôt innocent, de l'unité de la culture et de la propriété – ce mensonge qui a servi à défendre le système de vote par classes dans la Prusse wilhelminienne – est devenu une vérité absurde. Mais, de ce fait, l'esprit de la demi-culture se voit lié par serment au conformisme. Non seulement elle se trouve privée des ferments de la critique et de l'opposition aux puissances en place, ferments que la culture portait en soi au XVIII^e siècle, mais, plus encore, ce sont l'affirmation et le dédoublement spirituel de ce qui existe de toute façon qui deviennent sa teneur propre et ce par quoi elle justifie de sa légitimité. La critique est cependant rabaisée à cette pure malignité à laquelle on ne la fait pas et qui berne l'adversaire – un simple moyen d'avancement.

L'individu demi-cultivé s'affaire dans la conservation de soi sans soi. Ce dont, selon toute théorie bourgeoise, la subjectivité se remplit – l'expérience et le concept –, il n'a plus les moyens de se l'offrir : voilà qui évide la culture de sa possibilité sur le plan subjectif, exactement comme tout, sur le plan objectif, s'oppose à une telle possibilité. L'expérience, cette continuité de la conscience dans laquelle ce qui n'est pas présent perdure et où l'exercice et l'association viennent fonder en chaque individu une tradition, est remplacée par le fait d'être informé qui, puisqu'il est pour sa part ponctuel, sans lien, échangeable et éphémère, laisse déjà deviner qu'il sera effacé l'instant d'après par d'autres informations. À la place du *temps durée*^{*}, de la cohésion d'une vie à peu près en harmonie avec elle-même et qui se prolonge en jugement, s'installe un « ceci est » dépourvu de tout jugement – un peu à la manière dont parlent ces passagers d'un train à grande vitesse qui, à chaque endroit traversé, nomment l'usine de roulements à billes, l'usine de ciment ou la nouvelle caserne ; prêts à donner une réponse sans conséquence à toute question qu'on n'a pas posée. La demi-culture est une faiblesse dans le rapport au temps¹, au souvenir, à travers lequel seule

I. Cf. Th. W. Adorno. « Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien [Statique et dynamique comme catégories de la sociologie] », in GS, 8, p. 217-237.

advenait cette synthèse de ce dont on avait fait l'expérience – synthèse que visait autrefois la culture. Ce n'est pas pour rien que le demi-cultivé se vante de sa mauvaise mémoire, tout fier de ses occupations multiples et de sa surcharge de travail. Peut-être ne fait-on tant de bruit autour du temps, dans l'idéologie philosophique actuelle, que parce que les hommes le perdent et qu'il doit être conjuré. Mais le concrétisme, qui fait tant de bruit aujourd'hui, et l'abstractionnisme, cette attitude pour laquelle le singulier ne vaut qu'en tant que représentant de l'universel qui lui donne son nom, se complètent mutuellement. Le concept se trouve relayé par la subsumption, opérée par décret, sous les premiers clichés venus ; prêts à consommer, soustraits à la correction dialectique, ceux-ci dévoilent leur violence corruptrice sous le règne de régimes totalitaires : même leur forme est celle du « ceci est », qui isole les faits, les attrape un par un avec une pique et ne soulève pas la moindre objection. Mais comme la demi-culture se raccroche néanmoins aux catégories traditionnelles – qu'elle ne satisfait plus –, la nouvelle figure de la conscience sait, inconsciemment, sa propre déformation. C'est pourquoi la demi-culture est agacée et méchante ; c'est pourquoi le fait d'être au courant de tout consiste en même temps aussi à vouloir savoir tout mieux que les autres. Un slogan ressortissant à la demi-culture et qui a connu jadis des jours meilleurs : voilà ce qu'est la notion de ressentiment ; pourtant la demi-culture elle-même est purement et simplement la sphère du ressentiment, de ce même ressentiment qu'elle reproche à ceux qui, grâce à un retour sur eux-mêmes, gardent encore, de quelque manière que ce soit, une étincelle de réflexion. Il est impossible de ne pas reconnaître, sous le vernis du conformisme dominant, le potentiel destructeur de la demi-culture. Alors qu'elle confisque de manière fétichiste les biens culturels – en ce qu'elle les transforme en propriété –, la demi-culture est constamment sur la brèche, prête à les fracasser.

Elle s'acoquine avec la paranoïa, le délire de persécution. L'affinité frappante d'un niveau de conscience comme celui de la demi-culture avec des processus psychotiques et inconscients constituerait cependant une harmonie préétablie mystérieuse si les systèmes de délire n'avaient pas également, outre leur place et leur valeur dans l'économie psychologique de l'individu, leur fonction sociale objective. Ils remplacent cette intelligence

essentielle qui se trouve obstruée par la demi-culture. Celui qui se passe de continuité entre le jugement et l'expérience se voit fourni par des systèmes de ce genre en schémas servant à maîtriser la réalité ; ces schémas n'atteignent pas la réalité mais compensent l'angoisse face à ce qui n'est pas compris. Les consommateurs de produits finis psychotiques se sentent couverts par tous ceux qui sont isolés de la même manière et qui, sous l'empire d'un étrangeté social radical, sont, au sein même de leur isolement, liés les uns aux autres à travers le délire commun. La gratification narcissique qu'il y a à être dans le secret et à être en accord avec d'autres élus dispense, dès qu'on dépasse les intérêts les plus immédiats, de faire l'épreuve de la réalité [*Realitätsprüfung*] – ce en quoi le Moi à l'ancienne trouvait, selon Freud, sa tâche la plus noble. Ces systèmes de la demi-culture, qui relèvent du délire, constituent un court-circuit permanent. On a volontiers expliqué le penchant collectif pour ces formes de conscience que Sorel⁵² et Rosenberg⁵³ baptisaient unanimement du nom de « mythes », par le fait que la réalité sociale [*sozial*] contemporaine étant difficile, complexe et incompréhensible, serait en soi un défi auquel des courts-circuits de ce genre serviraient de réponse. Or, s'il y a une déduction apparemment objective qui ne vise pas assez loin, c'est bien celle-là. À bien des égards, la société – grâce à la disparition des innombrables mécanismes qui renvoient au marché, grâce à la suppression, dans de larges secteurs, du jeu de forces aveugle – est plus transparente que jamais. Si la connaissance ne dépendait que de la complexion fonctionnelle de la société, la fameuse femme de ménage pourrait probablement très bien comprendre ses rouages. Ce qui se trouve objectivement produit, c'est plutôt une complexion subjective qui rend objectivement impossible l'intelligence. Le sentiment de ne pas parvenir, en dépit de tout, à s'égaliser au pouvoir de l'existant, d'être obligé de capituler devant lui, paralyse également les motions pulsionnelles de la connaissance. Ce qui est fétichisé, ce qui devient impénétrable et inintelligible, c'est ce qui se présente au sujet comme quelque chose d'inaltérable. On pense de manière binaire, en suivant le schéma de ce qui est, d'entrée de jeu, ou bien sauvé ou bien damné. Le demi-cultivé se compte à coup sûr au nombre de ceux qui sont sauvés ; est damné tout ce qui pourrait remettre en question son empire, et du même coup tout ce qui existe à ce

moment-là et par quoi cet empire est médiatisé. Au tribunal, quand on juge la partie adverse – qui est souvent désignée par les juges eux-mêmes, quand elle n'est pas tout simplement construite pour l'occasion –, ce qui fait irruption, c'est précisément ce moment de brutalité qu'est l'échec de la Culture, échec qui se manifeste objectivement chez celui qui se réclame avec insistance de la Culture. La demi-culture est défensive ; elle esquive les contacts qui pourraient exhiber des bribes de son caractère problématique. Ce n'est pas la complexité, mais l'étrangement qui crée les formes psychotiques de réaction face à ce qui relève de la société : la psychose elle-même est l'étrangement objectif que le sujet s'est approprié jusqu'à la moelle. Les systèmes de délire collectifs de la demi-culture unissent ce qui ne peut être uni : ils évoquent l'étrangement à voix haute, ils l'approuvent – comme s'il s'agissait peu ou prou d'un sombre secret – et le rendent en apparence familier : un ersatz trompeur de l'expérience au lieu de celle qui s'est décomposée. Pour le demi-cultivé, tout ce qui est médiatisé se transforme par enchantement en immédiateté, même le lointain surpuissant. Voilà qui explique cette tendance à la personnalisation : on fait porter aux personnes singulières le poids des rapports objectifs, ou encore, c'est d'elles qu'on attend le salut. Le culte délirant dont elles sont l'objet avance au pas de la dépersonnalisation du monde. D'un autre côté, la demi-culture, en tant que conscience devenue étrangère à elle-même, ne connaît, quant à elle, aucun rapport immédiat à quoi que ce soit, mais elle demeure toujours fixée aux représentations qu'elle rapporte à la chose. Son attitude est celle du *taking something for granted*⁵⁴ ; son intonation exprime sans relâche « Quoi, vous ne savez pas ça ? » – et au premier chef à propos des conjectures les plus biscornues. La conscience critique, éclopée, est devenue cet amour insipide pour le regard jeté en coulisses : Riesman l'a décrit à travers le type du *inside dopester*⁵⁵. Les réponses et les théorèmes suprêmes de la demi-culture restent toutefois irrationnels : c'est de là que proviennent ses sympathies pour l'irrationalisme de tout crin, et tout particulièrement pour l'irrationalisme dépravé – la glorification de l'âme et de la nature. Cette dernière est prétentieuse sur le plan de l'esprit et, dans le même temps, elle est d'un anti-intellectualisme franchement barbare. L'affinité élective entre la demi-culture et la petite bourgeoisie est évidente ; mais au cours

de la socialisation de la demi-culture, ses traits pathiques commencent à contaminer l'ensemble de la société – ce qui correspond à l'instauration du petit-bourgeois débridé comme modèle du caractère social dominant. Le lien social [*sozial*] entre délire et demi-culture n'a guère été aperçu par la science, mais il a en revanche été très bien vu par une littérature qui n'est jamais parvenue à recevoir les honneurs de l'Académie. La description de la belle-mère qui détruit tout, dans la comédie poussiéreuse « Le trouble-fête » de Benedix⁵⁶, ébauche la physiognomonie complète de la demi-culture. La sociologie serait probablement en mesure de déployer l'ontologie de cette dernière dans son ensemble : un complexe structurel de toutes les catégories qui lui servent de soubassement et qui trouvent en même temps leur origine dans ces conditions. En ce qu'il est exclu de la Culture et n'en continue pas moins à en être le sectateur, le demi-cultivé dispose d'une seconde Culture *sui generis*, d'une Culture officieuse qui, à dire vrai, fête dans l'intervalle sa rencontre authentique avec celle que concocte l'industrie culturelle : c'est le monde des livres qui ne sont pas rangés dans une bibliothèque mais sont lus et semblent aussi dépourvus d'histoire, aussi insensibles à l'égard des catastrophes historiques que l'Inconscient lui-même. De la même manière que ce dernier, la demi-culture a tendance à être inaccessible à la parole : voilà ce qui rend sa correction par la pédagogie si difficile. Il ne serait probablement possible de la combattre que par une approche relevant de la psychologie des profondeurs : en dissolvant dès les phases précoces de développement ses formes durcies et en renforçant la prise de conscience critique.

Toutefois, des revendications de ce genre tombent assez rapidement sur un os. La connaissance des ravages sociaux causés par la demi-culture – véritable inessence⁵⁷ de la société – confirme qu'on ne peut changer isolément ce qui est produit et reproduit par les données objectives, lesquelles astreignent la sphère de la conscience à l'impuissance. Dans le Tout contradictoire, même la question portant sur la culture nous précipite dans les filets d'une antinomie. Parler sans balbutier de la Culture est ingénu et idéologique au vu de la tendance objective à sa liquidation qui se manifeste par-delà toutes les frontières des systèmes politiques. Tout compte fait, la Culture ne se laisse pas ériger *in abstracto* en norme, ou en ce qu'on appelle une

« valeur », car les protestations énoncées sur ce ton coupent le rapport entre le culturel et la promotion d'une vie digne de l'être humain – qui adviendrait grâce à une conscience de soi maîtresse d'elle-même –, et elles contribuent à cette neutralisation de l'esprit qui détruit à son tour la culture. Mais, inversement, la théorie de la société ne peut – pas plus qu'une pratique qui, d'une manière ou d'une autre, s'orienterait sur elle – prendre, avec le courage du désespoir, le parti de la tendance dominante, pousser ce qui tombe⁵⁸ et faire de la liquidation de la Culture sa propre cause : elle deviendrait immédiatement complice de la rechute dans la barbarie. Parmi les tentations de l'esprit qui, désespérant de lui-même, est tombé dans la folie, celle qu'Anna Freud a appelé en psychologie l'« identification avec l'agresseur »^{1 59}, la souscription servile à ce qu'on prétend être inéluctable n'est pas la plus inoffensive. Actuellement c'est moins l'intellectuel critique qui prospère que celui qui utilise les moyens de l'intellect, ou bien ce qu'il confond avec celui-ci, pour rendre les choses obscures. Mais il est tout aussi vain de s'imaginer que quiconque, et par là on pense toujours à soi, puisse être épargné par la tendance à la demi-culture socialisée. Ce qui peut être appelé à bon droit « progrès de la conscience », à savoir l'intelligence critique et sans illusion de ce qui est, coïncide avec une perte de culture ; la sobriété et la culture traditionnelle ne peuvent être accordées. Ce n'est pas un hasard, si déjà au moment où Marx et Engels concevaient la théorie critique de la société, que cette sphère que vise prioritairement le concept de culture – la philosophie et l'art – a été considérée par eux comme quelque chose de primitif et traitée de manière grossière. Ce genre de simplification est devenu incompatible avec l'intention sociale de conduire enfin hors de la barbarie : en attendant, cette simplification concourt, à l'Est, à la terreur nue. Une conscience progressiste, qui résiste à la Culture thésaurisée et défigurée en propriété, n'est pas seulement au-dessus de la culture, mais toujours en même temps en dessous d'elle. La qualité nouvelle qui fait son entrée est toujours à la fois davantage et moins que ce qui sombre. Au progrès même, à la catégorie du nouveau, se mélange un supplément de barbarie qui en constitue le ferment : on fait place nette. Ce qu'il faudrait viser, c'est une situation qui

I. Cf. Th. W. Adorno, « Superstition de seconde main », *infra* dans ce volume.

ne conjurerait pas la Culture, c'est-à-dire qui ne se contenterait pas de conserver ce qu'il en reste, et qui ne la supprimerait pas non plus ; il faudrait au contraire viser une situation qui aurait elle-même dépassé l'opposition entre culture et formation d'un côté et ce qui est inculte et informe de l'autre, entre Culture et nature. Mais voilà qui ne réclame pas seulement qu'on brise l'absolutisation de la Culture mais également que l'on n'hypostasie pas son appréhension en tant que quelque chose d'hétéronome, en tant que simple fonction de la pratique et simple mode d'emploi pour cette dernière ; que cette appréhension ne se coagule pas en une thèse non dialectique. Comprendre que ce qui a émergé ne peut être réduit à son origine, ne peut être rendu identique à l'instance dont il est sorti, cela s'applique également à l'esprit, qu'il est si facile de séduire et de faire succomber à la tentation de s'ériger lui-même en origine. On peut certes, là où il affiche cette prétention à sa propre élévation, lui répliquer en lui pointant du doigt sa dépendance vis-à-vis des conditions de vie réelles ainsi que le fait qu'il est inséparable de la configuration de ces dernières, et, pour finir, de la provenance naturelle qui est la sienne⁶⁰. Mais si l'esprit est purement et simplement réduit à cette dépendance et s'il se conforme de son plein gré au rôle de simple moyen, alors c'est à l'inverse qu'il faut le rappeler. C'est dans cette mesure que le souci de la culture, à l'heure historique actuelle, est légitime. Que l'esprit se soit séparé des conditions de vie réelles et se soit rendu autonome face à elles, voilà ce qui ne constitue pas seulement sa non-vérité mais également sa vérité ; il n'est aucune connaissance à caractère contraignant, aucune œuvre d'art réussie que l'on puisse réfuter en les renvoyant à leur genèse sociale [*sozial*]. Si les hommes ont développé l'esprit afin de rester en vie, les formations [*Gebilde*] spirituelles, qui, sans cela, n'existeraient pas, ne sont cependant plus des moyens d'assurer la vie. L'irrévocable autonomisation de l'esprit par rapport à la société, cette promesse de liberté, est elle-même un moment social, au même titre que l'unité de l'esprit de la société. Si l'on se contente de dénier tout simplement cette autonomisation, l'esprit se trouve opprimé – et produit cependant l'idéologie pour ce qui existe tout autant que dans les cas où il usurpe l'absoluité d'une manière idéologique. Il n'y a que ce qui mérite, sans honte et par-delà le fétichisme culturel, le nom de culturel, pour se réaliser grâce à

l'intégrité de sa propre figure spirituelle et pour produire en retour ses effets sur la société, en étant médiatisé par cette seule intégrité et non en s'adaptant immédiatement aux commandements de la société. Mais l'esprit ne peut gagner la force requise pour cela qu'à partir de ce qui fut autrefois la culture. S'il est vrai que l'esprit ne fait ce qui est socialement bon et juste qu'aussi longtemps qu'il ne se fonde pas dans une identité dépourvue de différence avec la société, alors le temps est venu d'oser l'anachronisme : de s'accrocher à la culture après que la société lui a retiré sa base. Elle n'a toutefois d'autre possibilité de survie que la réflexion critique sur la demi-culture, qu'il lui a nécessairement fallu devenir.

1959

Notes des traducteurs

1 Texte publié in M. Horkheimer et Th.W. Adorno (éd.), *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1962 (Frankfurter Soziologische Blätter, vol. 10), p. 168-192. Le texte est issu d'une conférence qu'Adorno a faite au congrès de la Société allemande de sociologie en mai 1959. Il a été publié une première fois dans la revue *Der Monat*, 11/1959, p. 30 et sq. et figure également in *Soziologie und moderne Gesellschaft. Verhandlungen des 14. Deutschen Soziologentages*, Stuttgart, Enke, 1959, p. 169-191.

2 « *Bildung* ». Au vu de la polysémie du terme de « *Bildung* » et de ses dérivés, nous avons choisi de privilégier la lisibilité et de le traduire en fonction du contexte. Le terme « culture » et ses dérivés ont été employés toutes les fois que la chose était possible. Ailleurs, ce sont les termes d'« éducation » ou de « formation », ainsi que leurs dérivés, qui ont été employés. Ils ne traduisent aucun autre vocable allemand dans ce texte.

3 « *geistig* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire.

4 « *sozial* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

5 « *entfremdet* ». Traditionnellement traduit par « aliéné ». Sur notre traduction de ce terme, cf. Glossaire. D'une manière générale, nous avons essayé de rendre les termes appartenant au champ lexical de « *fremd* » par « étranger » et des termes qui en sont dérivés. Si cela n'a pas été possible, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets.

6 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétisation » et la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

7 « *Unwahrheit* ». Sur la traduction de ce terme, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 26.

8 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

9 « *Kultur* ». La « *Kultur* » désigne en allemand le monde de la culture ou bien l'univers culturel dans lequel baigne l'individu dans une société donnée. En ce sens le concept de « *Kultur* » peut, comme chez Freud, prendre également le sens de « civilisation ». En général, ce qui est désigné par là, ce sont les œuvres culturelles d'une époque, ses connaissances ainsi que ses us et coutumes. Ainsi, la « *Kultur* » appartient à la « *Bildung* », mais cette dernière ne s'y réduit pas. Eu égard à cette distinction entre « *Kultur* » et « *Bildung* », qui structure le texte d'Adorno, nous avons été contraints de recourir au terme de « Culture » pour marquer la différence des concepts en français.

10 « *Geisteskultur* ». Terme en vogue au tournant du XX^e siècle. Il désigne chez Max Weber, probable source d'Adorno, un univers culturel entièrement détaché de la pratique, celui des moines intellectuels du Moyen Âge (cf. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Stuttgart, Mohr-Siebeck, 2002, chapitre IX, troisième section). Chez Weber ce terme a une connotation positive ; son sens se rapproche de celui d'« intellectualisme » et, par là même, de la « neutralité axiologique ». Cf. M. Weber, *La Science, profession et vocation*, traduction d'I. Kalinowski, Marseille, Agone, 2005.

11 « *bürgerliche Gesellschaft* ». Sur notre traduction de ce terme d'origine hégélienne, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 6.

12 Max Frisch (1911-1991), auteur notamment de la pièce de théâtre *M. Bonhomme et les incendiaires* (1958), qui traite de l'indifférence de la bourgeoisie – des individus « cultivés » notamment – face à la montée du national-socialisme.

13 « *Kulturgut* ». Ce terme est à distinguer de « *Bildungsgut* », que nous traduisons par « bien de culture ». Si le terme de « *Gut* [le bien] » renvoie déjà par lui-même à un processus de réification qui s'est effectué autant sur la Culture que sur la culture, il est néanmoins indispensable de distinguer les deux termes : alors que la « *Kultur* » en tant que monde culturel inclut en elle-même déjà un processus d'objectivation, la « *Bildung* » en tant que processus de formation est *a priori* loin de sa transformation en bien.

14 Emil Ludwig (1881-1948), écrivain juif allemand, auteur de biographies et de romans populaires centrés sur les « grands hommes » de l'histoire.

15 « *Gestaltung* ». Sur la distinction entre « *Gestalt* », « *Form* » et « *Gefüge* », cf. Glossaire.

16 Adorno fait probablement référence au chapitre « L'esprit étrange à soi. La culture » in G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1992, p. 429-547.

17 C'est ainsi que nous avons rendu « *Entäußerung* ». Cf. Glossaire.

18 Adorno fait ici référence au livre de Sigmund Freud *Das Unbehagen in der Kultur* [1929], souvent traduit par « Le malaise dans la civilisation » (cf. p. ex. *Malaise dans la civilisation*, traduction de Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971). Pour des raisons de cohérence conceptuelle, nous traduisons ici l'allusion au titre de l'ouvrage de Freud par « malaise dans la Culture », même si nous concédons que, dans le contexte freudien, la traduction de « *Kultur* » par « civilisation » est plus juste.

19 « La survie du plus apte ».

20 « *Rückbildung* ». Dans ce texte, nous avons traduit ce terme par « formation au rebours » à la fois pour faire entendre qu'il est formé sur le même radical que « *Bildung* » et en même temps pour le distinguer de « *Regression* », que nous avons traduit par « régression ».

21 « *partikular* ». Nous traduisons ce terme par « particulier » et le signalons entre crochets droits, pour le distinguer de « *besonders* », plus fréquent et également traduit par « particulier ».

22 « *verfügen* ». Sur la traduction de ce terme et de ses composés, cf. Glossaire. Là où nous traduisons par un autre terme nous indiquons le terme allemand entre crochets.

23 « *Volksbildung* ». Terme qui semble avoir pour Adorno des relents venus de la période nazie – on le trouvait notamment dans le nom des divers ministères de l'Éducation et de la Recherche, voire de l'Intérieur.

24 « Les classes moyennes inférieures ».

25 Thorstein Veblen (1857-1929), sociologue et économiste américain. Ici, Adorno fait probablement référence à *The Place of Science in Modern Civilisation and other Essays* (New York, NY, Huebsch, 1919) et à *The Higher Learning in America. A Memorandum on the Conduct of Universities by Business Men* (New York, NY, Huebsch, 1918).

26 Adorno fait ici référence au *Capital* de K. Marx (traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, PUF, 1993) et à l'ouvrage *Sur la situation de la classe laborieuse en Angleterre* de F. Engels (traduction de G. Badia et J. Frédéric, Paris, Éditions sociales, 1960). Notons qu'Adorno modifie, peut-être par erreur, le titre de ce dernier ouvrage en faisant de « la classe laborieuse » un pluriel (« des classes laborieuses »).

27 « *Bildungsgut* ». Ce terme se distingue de « *Kulturgut* », que nous traduisons par « bien culturel ». Cf. plus haut, n. 13.

28 « *nivellierte Mittelstandsgesellschaft* ». Cette expression fut introduite par le sociologue Helmut Schelsky (1912-1984), l'un des sociologues les plus connus en Allemagne dans les années 1950 et 1960 – et ancien membre actif de l'association des étudiants nationaux-socialistes. Dans le cadre des discussions de l'École de Francfort, son concept de « société nivelée en couches moyennes » a justement été rapproché de l'idée nazie de la « communauté populaire [*Volksgemeinschaft*] ».

29 Sur cette expression, cf., dans le présent volume, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », n. 23.

30 « Éloge du temps passé », variation sur le vers 178 de l'*Art poétique* d'Horace (« *laudator temporis acti* »).

31 Cf. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Des vieilles et des nouvelles tables », traduction de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1985, p. 259-281.

32 Werner Sombart (1863-1941), économiste et sociologue allemand, auteur de *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart* [1902], Munich, DTV, 1987. Dans *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (Leipzig, Drucker, 1911), Sombart développait déjà, avec des accents antisémites, la thèse selon laquelle la réussite des juifs dans les systèmes capitalistes serait due à l'absence d'attachement traditionnel à un sol. Ayant d'abord ancré ses réflexions dans une tradition marxiste, Sombart s'est engagé, à la fin de sa vie, dans le mouvement national-socialiste. Nous n'avons pu déterminer si Adorno a eu connaissance des réflexions antisémites de Sombart ainsi que de son engagement nazi.

33 Adorno se réfère selon toute vraisemblance à l'œuvre majeure de Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* [1905/1920], où Weber traite, dans le premier chapitre de la deuxième partie, de la différence entre le travail comme moyen de subsistance et le travail comme fin en soi, tel qu'il fut conçu par le protestantisme. Cf. M. Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, traduction d'I. Kalinowski, Paris, Flammarion, « Champs », 2008.

34 Shakespeare, *Macbeth*, Acte IV, Scène I : « *Double, double toil and trouble / Fire burn, and cauldron bubble* » (« Double, double, peine et trouble / Feu, brûle ; et, chaudron bouillonne », traduction de F.-V. Hugo, Paris, Librio, 2003). Il s'agit de formules incantatoires prononcées par les sorcières en train de s'affairer autour d'un chaudron.

35 Citation fautive tirée du poème « Lorsque j'étais enfant... » de Hölderlin : « Je comprenais le silence de l'éther : Je n'ai jamais compris la parole des hommes. » (v. 26-27, traduction de J.-P. Lefebvre, in *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 461).

36 Allusion à deux vers célèbres du premier tableau, « Nuit », de *Faust* : « Ce que tes pères t'ont légué, acquiers-le pour le posséder » (v. 682-683, traduction de J. Amsler, Paris, Gallimard, « Folio théâtre », 1995, p. 50).

37 « *Magisierung* ». Ce concept issu de la sociologie allemande décrit le processus par lequel les hommes, ne se satisfaisant pas d'explications causales rationnelles, recourent à des explications magiques pour rendre compte d'un événement. Ce concept s'oppose au concept de sécularisation, qui décrit le processus inverse.

38 « L'homme de la rue ».

39 « Tu es une rhapsodie ».

40 Née Emma Lyon, Lady Emma Hamilton – épouse de Sir William Hamilton et maîtresse de l'amiral H. Nelson – fut aussi l'égérie et le modèle du peintre George Romney, qui la peignit inlassablement sous les traits des figures mythologiques les plus connues (Cassandre, Circé, etc.). Elle est également passée à la postérité grâce au roman d'Alexandre Dumas, *Lady Hamilton*.

41 De son vrai nom Arthur Evelyn St. John Waugh, écrivain et satiriste britannique (1903-1966).

42 Karl Kraus (1874-1936), écrivain et journaliste satirique autrichien, instigateur et principal rédacteur de la revue satirique *Die Fackel* (*Le Flambeau*). Kraus a très largement influencé Adorno, notamment par ses micro-analyses du langage ou des comportements sociaux courants. Outre les nombreuses citations dont il fait l'objet, on ne trouve comme témoignage de son influence, dans l'œuvre d'Adorno, qu'une étude du-onzième tome de ses œuvres complètes : *Sittlichkeit und Kriminalität* [Moralité et criminalité]. Cf. Th. W. Adorno, « Moralité et criminalité. Au sujet du onzième volume des œuvres de Kraus », in *Mots de l'étranger et autres essais. Notes sur la littérature II*, traduction de L. Barthélémy et G. Moutot, Paris, Philia, 2004, p. 96-118.

43 Cette référence n'a pu être retrouvée.

44 « Fossé culturel ».

45 Titre d'un article de Dickson Skinner sur la radiodiffusion croissante de musique classique. (« Music goes into mass production », *Harper's Magazine*, avril 1939).

46 Référence probable à Edward A. Suchman, « Invitation to music. A study of the creation of new music listeners by the radio », in Paul Lazarsfeld (éd.), *Radio Research Project*, New York, NY, Duell, 1941. Adorno a collaboré au « Radio Research Project » lors de ses premières années aux États-Unis. Cf. Th. W. Adorno, *Current of Music, Éléments pour une théorie de la radio*, traduction de P. Arnoux, Paris, Philia, 2010.

47 Adorno se réfère ici à la treizième des « Thèses sur l'histoire » de Walter Benjamin où cette phrase de Josef Dietzgen est citée en exergue. Cf. Walter Benjamin. *Œuvres III*, traduction de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, Paris, 2000, p. 438 (traduction légèrement modifiée).

48 « Je suis ton destin, laisse-moi entrer ».

49 « Debout ! La puissante Neuvième est devant nous ! »

50 « La musique est bien moins piteuse/Elle semble plus saine et moins douloureuse/Le remords s'apaise, le chagrin s'éteint/Il semblerait que Tchaïkovski soit plus serein ! »

51 Karl Korn (1908-1991), journaliste et écrivain allemand. Adorno se réfère ici à son ouvrage *Sprache in der verwalteten Welt*, Francfort, Verlag Heinrich Scheffler, 1958.

52 Georges Sorel (1847-1922), philosophe et sociologue français, théoricien du syndicalisme révolutionnaire. Dans son œuvre majeure, *Réflexions sur la violence* [1908] (Paris, Seuil, 1990), Sorel, grand lecteur de Marx, récuse la théorie économique de ce dernier, sans pour autant renoncer au concept de lutte des classes. Au lieu de postuler une nécessité historique qui exigerait un changement des rapports de production, il prend pour point de départ l'idée d'une moralité supérieure de la classe ouvrière, qui la pousse à lutter pour de meilleures conditions de vie. Cette moralité se fonde sur des mythes collectifs – particulièrement celui de la « grève générale » – dont l'importance se situe moins dans leur contenu que dans leur capacité à former et à souder des communautés sur le plan émotionnel.

53 Alfred Rosenberg (1893-1946), idéologue en chef de Hitler. Il devient célèbre avec son livre *Le Mythe du XX^e siècle* [1930], auquel il doit son titre de premier philosophe nazi et qui s'inspire de l'ouvrage du théoricien des races Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (*Genèse du XIX^e siècle*, traduction de R. Godet, Paris, Payot, 1913). Rosenberg y présente délibérément le nazisme comme un mythe qui, par sa force unificatrice, est seul capable de sauver l'homme moderne de l'autodestruction induite par les phénomènes de la modernité tels que l'individualisme, la dissolution du lien social ou l'affaiblissement des forces naturelles.

54 « Prendre quelque chose pour acquis », « faire comme si tout allait de soi ».

55 Le « collectionneur d'informations ». Cf. Reuel Denney, Nathan Glazer et David Riesman, *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1958.

56 Roderich Benedix (1821-1873), auteur dramatique et comique allemand.

57 « *Unwesen* ». À propos de ce terme à double sens, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 15.

58 Allusion à la phrase de F. Nietzsche « Ce qui tombe, il faut le pousser » (in *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « D'anciennes et de nouvelles tables », 20, traduction de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, « Folio », 1985, p. 259).

59 Concept dont l'invention est souvent attribuée, notamment par Adorno, à Anna Freud (Cf. A. Freud. *Le Moi et ses mécanismes de défense* [1936], PUF, Paris, 1952). En fait, ce concept fut développé d'abord par Sandor Ferenczi. Cf. p. ex. S. Ferenczi, *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant*, traduction par l'équipe de traduction du Coq Héron, Paris, Payot, « Petite bibliothèque Payot », 2004, p. 43 et sq.

60 « *Naturwüchsigkeit* ». Sur ce terme marxien, cf., dans le présent volume, « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », n. 17.

Introduction à une discussion sur la « Théorie de la demi-culture »¹

La conférence qui sert de point de départ à notre discussion ne se fonde sur aucune étude empirique relevant de la sociologie de l'éducation². Elle est de facture théorique, bien que la manière dont elle est formulée ne soit, à vrai dire, pas tout à fait dénuée de toute intention de promouvoir également des questions auxquelles il est possible de répondre par voie empirique. Le texte en est paru dans le volume 132 du *Monat* ainsi que dans les actes du colloque de la Société allemande de sociologie qui s'est tenu à Berlin en 1959³. Mais comme nous ne pouvons présupposer que ces publications vous sont connues, je voudrais très brièvement exposer quelques-unes de leurs idées ; ce qui ne signifie pas que je vais, comme on dit, donner un abrégé de ma propre conférence. Je doute fortement de la possibilité de faire le résumé de choses qui ont été formulées de manière responsable. Ce que j'écris s'oppose précisément à la possibilité de résumer. Cette dernière présuppose une séparation entre la forme de la présentation et son contenu, séparation que je ne peux reconnaître telle quelle. Si un texte se laissait résumer de manière adéquate, alors il ne serait nul besoin du texte : le résumé serait la chose même. C'est la raison pour laquelle les motifs auxquels je vais faire allusion prendront une forme fragmentaire et insuffisante. Ils ne prétendent pas être pris pour eux-mêmes mais uniquement comme matériau brut pour la discussion.

On part de la thèse selon laquelle la culture est aujourd'hui devenue une demi-culture socialisée. Ce fait n'est cependant pas reconduit à l'histoire de la culture ou encore à la pédagogie ; il est compris de manière sociale⁴. La Culture⁵ elle-même a un caractère double : en tant que Culture de l'esprit d'un côté ; en

tant que domination de la nature qui procède par adaptations de l'autre. La culture à son apogée – celle que visait le concept d'humanité – contenait en elle ces deux moments. Depuis lors, la tension entre ces deux moments s'est dans une large mesure évaporée. À l'exception de ceux qui s'en occupent de manière professionnelle, on ne fait plus guère l'expérience de la Culture spirituelle⁶ comme de quelque chose d'essentiel ; l'adaptation au réseau d'une société universellement sociétisée⁷ devient partout le comportement dominant et ne laisse plus qu'à peine subsister le souvenir de quelque chose qui serait autonome sur le plan spirituel.

L'esprit, dans le sens de cette autonomie – qui, il est vrai, est elle-même toujours en même temps problématique –, commence à se faire vieux. Là où il s'oppose à ce processus d'une manière non réfléchie, il est menacé par son manque de véracité : il devient fétiche. Mais il en va de même pour l'adaptation, en tant que primat des moyens universellement organisés sur toute fin rationnelle du Tout social.

La culture à elle seule n'a jamais, contrairement à ce qu'elle s'est imaginé, fait advenir ni garanti une société rationnelle. Dans l'idéal véhiculé par la culture, qui pose la Culture comme un absolu, le caractère problématique de cette dernière fait lui-même violemment irruption. Alors que rien de décisif n'a changé dans la contradiction qui exerce ses effets sur l'histoire tout entière – celle qui réside entre puissance et impuissance économiques – et alors que, de ce fait même, rien de décisif n'a changé pour ce qui concerne la limite qui, en matière de culture, est objectivement imposée aux impuissants, l'idéologie s'est transformée d'autant plus profondément. Aujourd'hui, elle offre aussi la possibilité de reconnaître le clivage social à ceux qui doivent en porter le fardeau. La conscience d'en haut et celle d'en bas se rapprochent au point de devenir identiques. Sur le plan subjectif, les différences sociales [*sozial*] se fluidifient toujours davantage. Les masses sont fournies en biens culturels autrefois réservés à la classe supérieure, à travers d'innombrables canaux. Le pré-supposé requis pour accéder à la culture, pour faire l'expérience vivante de ce qui s'est entre-temps coagulé pour devenir un bien de culture, est cependant devenu quant à lui problématique. Du point de vue des processus de travail, ce concept d'expérience qui supporte tout ce qui s'appelait jadis culture se désagrège

purement et simplement. Cette évolution n'est pas fortuite, pas plus qu'il ne faut l'imputer à la volonté mauvaise de ceux qui disposent⁸ de l'industrie culturelle – bien au contraire : elle a objectivement son fondement dans cette tendance de la société et ne se laisse pas révoquer à l'envie par la volonté bonne.

- Le résultat de cette tendance est, pour l'instant, la demi-culture universelle, la transformation de toutes les teneurs spirituelles en biens de consommation. Celles-ci n'engagent plus à rien, pas plus qu'elles ne sont le moins du monde comprises au vrai sens du terme. Au lieu de cela, on s'informe à leur sujet pour avoir part à la Culture. En vérité elles ne sont guère plus bonnes qu'à voiler les processus qui constituent le soubassement de la société. La demi-culture est la diffusion de quelque chose de spirituel qui n'a pas de relation vivante avec des sujets vivants et qui est rabaisé au niveau de manières de voir qui s'adaptent aux intérêts dominants. L'industrie culturelle, devenue un système dont les ramifications s'étendent à travers tous les médias, n'obéit pas seulement à la nécessité économique qui la pousse à la concentration et à la standardisation technique ; elle produit en même temps une Culture expressément destinée à ceux que la Culture a éjectés hors d'elle-même. La demi-culture est l'esprit manipulé des exclus.

Au lieu de faire, de manière critique, l'expérience de l'esprit, et au lieu que ce dernier devienne un élément critique, il est laborieusement malaxé jusqu'à devenir un schéma directeur qui offre aux hommes un substitut dans l'état désolant au sein duquel ils se sont fourvoyés, celui d'une absence d'images. Ce que l'on appelait, encore au beau milieu de la période expressionniste, d'un terme lui-même déjà vain et problématique, celui d'« Homme de l'Esprit »⁹, se meurt. Or son héritier, le petit futé qui se croit réaliste, n'est pas plus près des choses ; il est seulement prêt à avaler, sans le moindre effort, tout ce qu'on lui fait ingurgiter.

L'esprit en soi ne peut pas se maintenir pur de tout cela. Le fait que la culture n'est plus sérieusement requise ni socialement honorée le touche dans sa complexion la plus intime. Du point de vue social, la demi-culture – l'esprit saisi par le caractère fétiche de la marchandise – est plus utile, il est plus facile de la mettre à profit. Le caractère fétiche de la marchandise a également englouti tout ce qui était jadis en haut. Rien n'est trop beau

ni trop cher, mais rien ne reste à l'abri des souillures ; du côté de la production, tout est taillé à la mesure de ceux qu'on intègre dans le calcul en tant que consommateurs.

Des doutes s'élèvent à propos d'une voie qui relève d'une *Aufklärung*¹⁰ menée à n'importe quel prix, celle qui entend populariser la culture dans les conditions actuelles ; ce processus de popularisation se laisse par ailleurs d'autant moins annuler qu'il contient, en toute certitude, des éléments féconds. Il arrive bien souvent que le bien de culture diffusé modifie précisément, du fait de sa réélaboration¹¹ même, ce sens qu'on se vante de diffuser. En matière d'esprit, il n'y a pas de valeur approximative de la vérité. Ce qui est compris à demi, ce dont on fait l'expérience à demi, n'est pas l'antichambre de la culture, mais son ennemi mortel. La représentation selon laquelle ce qui est génial et grand témoignerait immédiatement pour soi-même et se rendrait compréhensible est une illusion. Rien de ce qui peut être appelé à raison culture ne peut être saisi sans présupposés. La demi-culture cependant a fait du royaume secret – dont la multitude a été exclue à tort et qui, ne serait-ce que pour cette raison, n'a pas été un royaume juste – le royaume de tous ; tous ont leur mot à dire, tous y appartiennent, mais à condition de s'y conformer et non dans cette autonomie, cette liberté, qui croît dans la relation à la chose – comme l'exprimait jadis l'idée de culture elle-même.

Voici le type de réflexions que contenait mon propos. À présent, avant que Hellmut Becker¹² ne prenne la parole, peut-être puis-je encore attirer votre attention sur le point suivant : ces réflexions, formulées dans l'esprit d'une théorie critique de la société et restant en retrait par rapport à leur propre potentiel, portent précisément atteinte aux opinions que l'on met en relation avec le concept de progressisme dans son emploi banal. Cette contradiction constitue à proprement parler le médium dans lequel se déploie notre discussion.

Notes des traducteurs

1 Ce texte a été écrit en octobre 1960 pour une discussion radiophonique pour laquelle, toutefois, il n'a pas été utilisé. Il n'a jamais été publié du vivant de l'auteur et notre traduction suit le texte publié pour la première fois – sur la base d'un tapuscrit – in *GS*, 8, p. 574-577.

2 « *Bildung* ». Sur la traduction de ce terme dans le contexte de la discussion sur la « demi-culture », cf., dans le présent volume, « Théorie de la demi-culture », n. 2.

3 Il s'agit de la « Théorie de la demi-culture », traduite dans le présent volume.

4 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* » qui donne son titre au texte, et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume.

5 « *Kultur* ». Dans ce texte, pour rendre la différence entre « *Bildung* » et « *Kultur* », nous avons traduit le premier par « culture » et le second par « Culture ». Sur la traduction de ce terme dans le contexte de la discussion sur la « demi-culture », cf. « Théorie de la demi-culture », n. 9.

6 « *geistig* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire.

7 « *vergesellschaftet* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétiser » et la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

8 « *die Verfügenden* ». Sur la traduction de « *verfügen* » et de ses composés, cf. Glossaire.

9 « *der Geistige Mensch* ». Expression allemande courante depuis le XVIII^e siècle pour désigner la figure de l'intellectuel. Sans l'avoir, à notre connaissance, utilisée comme telle, l'expressionnisme a néanmoins usé et abusé des deux termes qui la composent au point que l'expression n'est quasiment plus utilisée par la suite dans son sens initial.

10 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

11 Le texte nous semble ici douteux : dans la « Théorie de la demi-culture », dont ce texte est une version concentrée, on trouve la même formule à ceci près qu'à la place de « *durch seine Verarbeitung* [du fait de sa réélaboration] », on trouve « *durch seine Verbreitung* [du fait de sa diffusion] ». Dans la mesure où cette « Introduction » n'a pas été prononcée, il est impossible de vérifier ce qu'Adorno a réellement dit. Cf. « Théorie de la demi-culture », plus haut dans le présent volume.

12 Hellmut Becker, juriste et pédagogue allemand (1913-1993). Après un bref séjour de recherches à l'Institut de recherches sociales de Francfort (1955) il fonda en 1963 l'Institut Max Planck de développement humain à Berlin, dont il fut le premier directeur. Dans cette fonction et en tant que membre du conseil national de la culture, il fut, par ses idées progressistes autant que par son influence, un des penseurs les plus importants des années 1960 et 1970 en matière de pédagogie. Sa présence dans un débat radiophonique avec Adorno n'a donc rien de surprenant, pas plus que l'attaque de ce dernier contre le « progressisme [*Fortschrittlichkeit*] » de son adversaire.

Culture et administration¹

Qui dit culture² dit en même temps administration, qu'il le veuille ou non. Le fait de résumer sous le seul mot de culture tant d'éléments qui ne portent pas le même nom, comme philosophie et religion, science et art, formes de vie et mœurs et, pour finir, l'esprit³ objectif d'une époque – voilà qui trahit d'emblée le regard de l'administratif [*administrativ*] qui, d'en haut, collecte tout cela, le compartimente, le soupèse et l'organise. Le mot « culture » lui-même, dans son emploi spécifique, n'est guère plus ancien que Kant, et ce n'est qu'au XIX^e siècle que son envers, le mot « civilisation » – que l'Allemagne aime tout spécialement – s'est implanté et est devenu un slogan par l'intermédiaire de Spengler⁴. À quel point le concept de culture et l'administration sont proches, en tout cas aujourd'hui, voilà ce que l'on pourrait par exemple reconnaître à cet usage de la langue, qui, à la radio, réserve le titre « *kulturelles Wort* »⁵ à une catégorie d'émission : étiquette sous laquelle on entend tout et n'importe quoi pourvu que cela corresponde à la représentation plus ou moins précise que l'on se fait de ce que c'est que d'avoir une certaine tenue et de la distinction, par opposition à la sphère D⁶, ce secteur de l'administration réservé à cet esprit qui n'est pas censé être esprit, mais service au client, c'est-à-dire réservé à la musique légère et à ce qui en constitue le pendant dans la littérature et au théâtre.

Or la culture est en même temps – surtout dans la pensée germanique – opposée à l'administration. Elle voudrait être ce qui est plus élevé et plus pur, ce qui est demeuré intouché et n'a pas été élagué au nom de quelconques considérations tactiques ou techniques. C'est ce qui s'appelle, dans le langage de la culture [*Bildung*], son « autonomie ». L'opinion courante lui

associe volontiers la personnalité. La culture serait la manifestation de l'essence humaine pure sans égard à des complexes fonctionnels au sein de la société. Qu'on ne puisse éviter le mot « culture » malgré ses relents de suffisance témoigne à quel point cette catégorie, cent fois critiquée à raison, est liée par serment au monde tel qu'il est, au monde administré, et lui convient. Cependant, quiconque dispose d'un tant soit peu de sensibilité ne peut se défendre de ce malaise au contact de la culture comme culture administrée. Plus on en fait en faveur de la culture, et plus ça va mal pour elle, comme l'a formulé Eduard Steuermann⁷. Il faudrait déployer ce qu'il y a là de paradoxal, en précisant d'une part qu'elle est endommagée si on la planifie et si on l'administre mais que, d'autre part, si on l'abandonne à elle-même, tout ce qui est culturel ne risque pas seulement de perdre la possibilité d'exercer des effets, mais aussi l'existence. Il ne faut ni reprendre à son compte de manière non critique le concept naïf de culture, depuis longtemps infiltré par des représentations qui relèvent de la pensée sectorisée, ni en rester à des hochements de tête conservateurs et désapprobateurs à l'égard de ce qui advient à la culture à l'époque de l'organisation intégrale.

L'antipathie pour ce mot, qui n'est elle-même par d'ailleurs pas dépourvue de barbarie, de l'envie impérieuse d'enlever le cran de sûreté de son revolver⁸, ne doit pas dissimuler le fait qu'il a sa part de vérité. Cette antipathie permet de traiter la culture comme une unité, à la manière dont procèdent habituellement les services municipaux en charge de la culture, qui réunissent entre les mains d'un adjoint au maire une série d'objets qui, dans les faits, ont à première vue des points communs. Ce qu'ils ont en commun, c'est l'opposition à tout ce qui sert la reproduction de la vie matérielle – bref, à la conservation de soi de l'homme au sens le plus littéral du terme ; la conservation de leur pure et simple existence. Chacun sait que les frontières s'estompent. Depuis toujours, la question de savoir si la sphère du droit et celle de la politique, par exemple, doivent être rangées dans la culture, a été disputée – elles n'apparaissent de toute façon pas dans les départements culturels des administrations. De plus, on ne pourra qu'à grand peine contester que la tendance générale d'aujourd'hui fait que de nombreuses branches traditionnellement rangées dans la culture se rapprochent de la

production matérielle. Ainsi en va-t-il des sciences naturelles jusque dans leurs disciplines théoriques les plus élevées, des disciplines « philosophiques », selon le vieil usage de la langue, qu'il serait impossible, il faut bien en convenir, d'extraire de l'idée de culture, elles qui conditionnent dans une mesure toujours croissante le destin réel des hommes tandis que le progrès de ces sciences dépend à son tour immédiatement des puissances de la vie matérielle, de l'économie. Or on manque ce qui se trouve aujourd'hui sous les yeux de tous et provoque l'inquiétude si la discussion l'escamote en s'en tenant à de prétendus phénomènes de transition. Il faut résister au penchant contemporain à nier les contradictions embarrassantes au sein de la chose au moyen de distinctions et de manipulations conceptuelles, au moyen d'une sorte de théorie de la connaissance vulgarisée. On ne peut pas ne pas prendre acte du B-A-ba : ce qui est spécifiquement culturel est justement ce qui est affranchi des nécessités nues de la vie.

Cela ne dispense pas de réfléchir sur ce que l'on entend par « administration » : car il ne s'agit plus simplement de l'administration étatique ou municipale, entendue comme institution nettement séparée du libre jeu social⁹ des forces. Conformément à la méthode définitionnelle et formelle des derniers travaux de Max Weber, la tendance de chaque force à l'expansion d'elle-même – quantitative et qualitative – a été caractérisée comme immanente au jeu de la bureaucratie tel qu'on le trouve décrit dans son *Économie et Société*¹⁰ : les bureaucraties sont censées s'étendre d'elles-mêmes, en suivant leur loi propre. L'histoire de la SS fournit, pour appuyer cette thèse, l'exemple le plus effroyable qu'on puisse tirer du passé le plus récent. Weber fonde cette thèse essentiellement sur la suprématie technique du type d'organisation qu'est l'administration par rapport au type traditionnel : « La raison décisive de la percée effectuée par l'organisation administrative a depuis toujours été sa pure et simple supériorité technique sur toute autre forme d'organisation. Un mécanisme bureaucratique entièrement développé se comporte vis-à-vis de ces autres formes exactement de la même manière que la machine vis-à-vis des procédés non mécanisés de

1. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 4^e édition, éd. Johannes Winckelmann, Tübingen 1956, vol. 2, p. 559 et sq.

production de biens. De la précision, de la vitesse, de l'univocité, une bonne connaissance des dossiers, de la continuité, de l'uniformité, une subordination rigoureuse ; des frottements, des coûts en matériel et en personnel économisés : tout cela se trouve accru jusqu'à l'optimum dans les administrations strictement bureaucratiques, et en particulier dans des administrations monocratiques, du fait de l'emploi de fonctionnaires instruits qui l'emportent de loin sur toutes les formes collégiales, honorifiques ou bénévoles »¹. Mais on peut justement reconnaître à propos du cas de la SS à quel point le concept formel de rationalité pré-supposé par Weber, borné à la relation entre fin et moyen, entrave le jugement concernant la rationalité des fins elles-mêmes ; dans la théorie de la rationalité de Weber lui-même, il est possible de soupçonner un précipité de pensée administrative. Il faudrait donner une détermination du mécanisme d'autonomisation des organisations plus spécifique que chez Weber ou encore que dans la sociologie formelle de Simmel, qui oppose à la vie les phénomènes sociaux [*sozial*] de figement¹¹ entendus comme un donné métaphysique pur et simple. Au sein de la société antagoniste, des organisations à fin déterminée doivent nécessairement poursuivre des fins particulières ; ceci aux dépens des intérêts d'autres groupes. Pour cette raison elles sont contraintes au durcissement et à l'objectivation. Si elles se tenaient toujours ouvertes vers la base, vis-à-vis de leurs membres et de leurs exigences immédiates, elles seraient incapables d'agir. Plus leur agencement est serré, meilleure est leur perspective de pouvoir s'imposer face aux autres. Ce qu'on voit aujourd'hui sur la scène internationale, cette avance qu'ont les états totalitaires, « monolithiques », sur les États libéraux du point de vue d'une politique de la puissance, cela vaut aussi pour la structure des organisations dans un contexte plus restreint. Leur efficace dans le monde extérieur est fonction de leur fermeture interne, et cette dernière dépend de la primauté qu'obtient ce qu'on appelle le Tout¹² sur les intérêts individuels, de leur remplacement par l'organisation en tant qu'organisation. C'est du fait de la conservation de soi que l'organisation est astreinte à l'autonomisation, alors qu'elle s'aliène en même temps à travers cette autonomisation de ses fins et des hommes dont elle est composée. En fin de compte,

1. *Op. cit.*, p. 569.

pour pouvoir poursuivre sa fin de manière adéquate, elle entre nécessairement en contradiction avec les hommes.

Il est peu probable que la tendance à l'expansion et à l'autonomisation immanente à l'administration comme forme de domination explique à elle seule la transition des appareillages administratifs, dans un sens plus ancien du mot, à ceux du monde administré ; peu probable qu'elle explique leur pénétration dans des domaines jadis non administrés. Ce qui en est vraisemblablement responsable, c'est l'expansion du rapport d'échange à l'échelle de la vie entière, qui va de pair avec une monopolisation grandissante. La pensée par équivalents produit d'elle-même une rationalité apparentée dans le principe à celle de l'administration, dans la mesure où elle fait en sorte que tous les objets soient commensurables, qu'ils soient subsumables sous des règles abstraites. Des différences qualitatives, entre les domaines aussi bien qu'à l'intérieur de chaque domaine, sont aplanies et leur résistance contre l'administration se trouve ainsi diminuée. Dans le même temps, la concentration croissante a pour effet des unités d'une telle extension qu'on ne s'en sort plus avec des méthodes traditionnelles, d'une certaine manière « irrationnelles ». Sur un plan économique, l'ampleur des risques croît elle aussi avec la taille de l'unité et oblige à la planification, de même qu'elle exige – du moins jusqu'à présent – le type de domination que Max Weber définit comme « monocratique ». La taille immodérée des institutions, même de celles qui ne visent pas le profit – comme le système éducatif ou la radio – favorise déjà à elle seule, en ce qu'elle exige une hiérarchisation technologique, des pratiques administratives. Celles-ci se renforcent du fait du développement technologique, de telle sorte, par exemple, qu'à la radio, ce qu'il faut communiquer se concentre de la manière la plus extrême et est propagé de la manière la plus large. Max Weber pouvait encore restreindre son propos essentiellement à des administrations en un sens plus étroit, à des hiérarchies de fonctionnaires. Il ne prit note de tendances analogues – en accord avec Robert Michels¹³ – que dans le système des partis, même s'il est vrai que, par la suite, il commença peu à peu à en prendre note pour ce qui regarde le secteur de l'éducation et de l'enseignement. Entre-temps, la tendance a laissé tout cela loin derrière elle et s'est déployée de manière totale, et certainement pas au sein des seuls monopoles économiques. L'accroissement de la

quantité d'appareils administratifs a engendré une nouvelle qualité. Fini le temps où l'on se représentait les rouages sur un modèle libéral, surplombés ou incrustés d'administrations ; bien au contraire, le poids qu'ont pris ces administrations par rapport aux domaines de la liberté est devenu tellement démesuré qu'on en arrive carrément à ce que ces derniers n'apparaissent guère plus que comme quelque chose qu'on tolère – c'est précisément ce que Karl Mannheim¹⁴ anticipa à l'ère du préfascisme.

La culture n'est pas non plus taboue pour cette tendance. Dans le secteur de l'économie, Weber réfléchit à la question de savoir si la compréhension par les administrateurs des problèmes objectifs qu'ils ont à résoudre correspond adéquatement aux pouvoirs dont ils disposent. « Il n'y a que la compétence dans le domaine de "l'économie" dont disposent ceux qui y poursuivent leurs intérêts économiques privés qui puisse l'emporter sur la compétence de la bureaucratie. Cela tient au fait que, pour les premiers, la connaissance exacte des faits, dans leur domaine, est une question qui touche directement à l'existence économique : des fautes dans une statistique officielle n'ont pas de conséquences économiques directes pour le fonctionnaire responsable – des fautes dans le calcul d'une entreprise capitaliste provoquent des pertes, peut-être même la faillite »¹. Mais la question de la compétence des bureaucraties, question avancée par Weber à propos de l'économie, a désormais gagné autant de terrain que l'administration elle-même en a gagné au sein de la société. Elle se mue en critique dans la sphère culturelle. Ce qui point à l'horizon, Weber l'effleure en passant, en une phrase, sans avoir pu mesurer la portée de son observation au moment où il concevait son grand œuvre, il y a plus de quarante ans¹⁵. Dans le contexte très spécifique des remarques relevant de la sociologie de la culture que l'on trouve dans le chapitre sur la bureaucratie¹⁶, il évoque le fait que la possession d'un certificat de culture [*Bildungspatent*] refoule de plus en plus le talent – le charisme ; « car les coûts "spirituels" des certificats de culture sont toujours peu élevés et n'augment pas mais baissent avec leur existence en masse »¹⁷. On ne cesse donc de retirer à l'esprit cette détermination irrationnelle et impossible à planifier,

I. *Ibid.*, p. 582.

II. *Ibid.*, p. 585.

détermination qui, dans une perspective traditionnelle, lui est propre. C'est ce que Weber fait ressortir dans une digression : « Dans toutes les discussions actuelles au sujet des fondements du système éducatif [*Bildungswesen*] se cache, en un point qui leur est essentiel, la lutte entre le type de l'« homme spécialisé » [*Fachmenschentypus*] et l'ancien « homme de la culture » [*Kulturmenschentum*] ; cette lutte qui pénètre jusqu'au plus intime de toutes les questions culturelles, est l'effet de l'expansion irrémédiable de la bureaucratisation de toutes les relations de domination publiques et privées et de l'importance croissante du savoir spécialisé¹. » Weber s'oppose ici à l'« homme spécialisé » [*Fachmenschentum*] de la manière qui est coutumière à la société du libéralisme tardif depuis *Hedda Gabler* d'Ibsen¹⁷. L'implacable augmentation des pouvoirs administratifs qui sont détenus, alors qu'aucune compétence ne leur correspond objectivement, est cependant inséparable de cela. Des « hommes spécialisés » doivent exercer une autorité dans des domaines pour lesquels ils ne peuvent avoir les qualifications spécialisées requises, alors qu'on a besoin de leur aptitude particulière, à la fois abstraite et technocratique, afin que la machine fonctionne et poursuive sa marche.

La dialectique entre culture et administration n'exprime pas tant la sacro-sainte irrationalité de la culture – c'est toujours à ceux qui en ont fait l'expérience la plus pauvre qu'elle semble la plus irrationnelle – que le fait que l'administration, par ses catégories objectives tout aussi bien que par le personnel dont elle est composée, devient toujours plus étrangère¹⁸ à ce qui est culturel. L'administration est extérieure à ce qui est administré, elle le subsume au lieu de le saisir conceptuellement. C'est justement ce qui constitue l'essence de la rationalité administrante elle-même, qui se contente d'ordonner et de tisser sa toile. Déjà dans le chapitre sur les amphibologies de la *Critique de la raison pure*, Kant, s'opposant à Leibniz, a dénié à l'entendement la capacité à connaître « l'intérieur des choses »¹⁹. L'aporie règne entre l'indispensable détermination de ce qui est culturel et l'indispensable rationalité de l'administration, qui n'est autre que l'entendement scientiste. Ce qui est appelé, non sans fondement, « culturel » doit, par le souvenir, accueillir en soi ce qui reste

1. *Ibid.*, p. 586.

sur les bords du chemin au cours de ce processus de domination progressive de la nature, processus qui se reflète dans une rationalité croissante et dans des formes de domination de plus en plus rationnelles. La culture, c'est la contestation – en voie de se pérenniser – de l'universalité par le particulier, qui dure aussi longtemps que celle-ci n'est pas réconciliée avec le particulier. Voilà ce que l'École d'Allemagne du Sud-Ouest²⁰, à laquelle Max Weber lui-même adhéra d'un point de vue philosophique, eut au moins le mérite d'avoir dans sa ligne de mire avec sa distinction, pour problématique qu'elle soit, entre le nomothétique et l'idéographique. Mais l'administration représente nécessairement, sans la moindre culpabilité subjective ni la moindre volonté individuelle, l'universel contre ce particulier. Le sentiment que, dans le rapport entre culture et administration, il en va de deux plans différents, de quelque chose d'impossible à accorder, se rattache à cela. Ce sentiment témoigne du caractère toujours plus antagoniste d'un monde qui s'unifie toujours davantage. Ce que l'administration exige de la culture est essentiellement hétéronome : elle ne peut pas ne pas mesurer ce qui relève de la culture, quoi qu'on entende par là, à l'aune de normes qui ne lui sont pas inhérentes, qui n'ont rien à voir avec la qualité de l'objet mais uniquement avec des critères qu'on lui rapporte abstraitement de l'extérieur ; dans le même temps, en suivant les consignes ainsi que sa propre complexion, l'administrateur doit dans la plupart des cas refuser tout bonnement de succomber à la tentation de questions portant sur la qualité immanente, sur la vérité de la chose même, sur sa raison objective. Un tel élargissement de la compétence administrative à un domaine dont l'idée contredit cette espèce d'universalité moyenne qui réside dans le concept de norme administrative est lui-même irrationnel, il est quelque chose d'étranger à la raison immanente de la chose, par exemple à la qualité de l'œuvre d'art, quelque chose de contingent par rapport à elle. La conscience de soi de cette antinomie, de même que les conséquences qui en suivent, voilà bien la première chose qu'il faudrait exiger de la part d'une pratique administrative émancipée²¹ et éclairée, dans le sens kantien.

Très tôt déjà, depuis le milieu du XIX^e siècle, la culture a regimbé contre cette rationalité par finalité²². Au temps du symbolisme et du *Jugendstil*, des artistes comme Wilde ont, en toute connaissance de cause et de manière provocatrice, désigné la

culture comme « ce qui n'a pas d'utilité ». Or entre l'utile et l'inutile s'est établi dans la société bourgeoise²³ un rapport extrêmement complexe – et ça ne date vraiment pas d'hier. L'utilité de l'utile n'est elle-même nullement hors de doute et l'inutile occupe la place de ce qui ne serait plus défiguré par le profit. Une bonne partie de ce que l'on range au nombre des biens utiles outrepassé la reproduction biologique immédiate de la vie. Cette reproduction elle-même n'est pas un au-delà de l'histoire mais dépend de ce qui figure dans le rayon « culture » ; si les hommes de l'ère industrielle devaient subsister à des conditions qui ont permis aux hommes de végéter à l'âge de pierre, il est fort probable qu'ils périraient. La théorie critique de la société a exprimé cela au moyen de la formule selon laquelle il n'y aurait de reproduction de la force de travail qu'au niveau culturel standard atteint par chaque époque, que cette force ne serait pas une catégorie de nature qui serait statique. Il y a là un potentiel qui a connu un progrès vers l'antagonisme. Il n'est nul besoin de suivre l'économiste américain Veblen²⁴, auquel on peut faire remonter la technocratie, lui qui a eu tendance à prendre tous les biens qui n'étaient pas radicalement nécessaires pour l'expression de la domination, du statut et de l'ostentation, et à prendre la culture dans son entier pour ce qui s'appelle, dans le jargon relâché du monde administré, de la « frime ». Mais n'allons tout de même pas nous aveugler sur le fait qu'au sein du système dans son ensemble, l'utile en soi – qui n'a jamais été quelque chose dont les hommes aient pu bénéficier de manière immédiate – est devenu, par rapport au profit, quelque chose de secondaire, quelque chose que la machinerie traîne avec elle. Or la conscience de la société n'est presque nulle part aussi susceptible qu'en ce point. C'est précisément parce qu'il y a quelque chose de louche dans l'utilité de l'utile qu'il importe doublement à l'appareil de se présenter comme quelque chose d'utile, qui a lieu pour l'amour des consommateurs. C'est la raison pour laquelle la ligne de démarcation entre l'utile et l'inutile est tracée avec une telle rigueur dans l'idéologie. L'intronisation de la culture comme un étant en soi, indépendant des conditions matérielles et proclamant même leur caractère insensuel, se marie bien, corrélativement, à la croyance en l'utilité pure de l'utile. La culture est bel et bien censée être inutile et, pour cette raison, se trouver également au-delà des méthodes de

planification et d'administration de la production matérielle, afin que la revendication légale de l'utile tout comme celle de l'inutile gagne d'autant plus en relief.

Ce qui s'est sédimenté en une idéologie de ce genre, c'est quelque chose de réel : la séparation de la culture par rapport au processus de travail matériel et, en fin de compte, la fracture sociale entre travail corporel et travail intellectuel. Elle se perpétue de manière héréditaire à même l'antinomie de la culture et de l'administration. L'odeur de béotisme qui s'attache à l'administration est du même tonneau, et pas uniquement d'un point de vue philologique²⁵, que les effluves de travail vil, utile, corporel enfin, dans l'Antiquité. L'opposition rigide, dans la pensée, entre culture et administration – produit d'une situation sociale et spirituelle qui, dans le même temps, les tord pour les faire se joindre – a au demeurant toujours été problématique. Ce fait est bien connu, en particulier de l'histoire de l'art : dans le passé, partout où des artefacts nécessitaient du travail collectif, mais aussi jusqu'au plus profond de la production individuelle des plus grands architectes, sculpteurs et peintres, des administrations s'en sont mêlées. Leur influence n'est pas demeurée extérieure mais s'est communiquée à la chose même. C'est pourquoi les administrations n'étaient nullement en harmonie avec ceux qui se nomment aujourd'hui à la légère « créateurs de culture »²⁶, cette heureuse harmonie que le fantasme romantique ne projette que trop volontiers dans le passé. Du point de vue de leur relation aux domaines culturels, l'Église, et plus tard les princes des villes-États italiennes puis de l'absolutisme représentaient des instances administratives. Il est probable que leur relation à la production culturelle était très souvent plus substantielle que celle que l'on trouve entre l'administration contemporaine et la culture administrée. Le fait que la religion soit donnée par avance comme un fait incontesté, voilà qui adoucit l'opposition entre le culturel et la vie pratique, et il se peut bien que les grands seigneurs d'antan, certes, assez souvent des *condottieri*, qui disposaient de la puissance de décréter²⁷, aient été plus proches de la culture que maints spécialistes de l'administration sous le règne d'une société radicalement fondée sur la division du travail. Mais c'est aussi qu'ils contrôlaient le culturel d'une manière d'autant plus immédiate, et d'autant plus rigoureuse, qu'ils n'étaient pas entravés par des questions de

compétence et des codes de procédure rationnelle. Le rapport de la vérité immanente aux formations culturelles, à ce qu'on a aujourd'hui baptisé, de manière un peu louche, du nom de « commission »²⁸ n'a pas moins été une cause de souffrance jadis que de nos jours. Même des grands artistes d'un type qui semble dans une large mesure s'accorder avec l'esprit objectif de leur temps, tel Bach, ont vécu dans un conflit permanent avec leurs administrations. Si on en sait sans doute moins sur ces conflits pour ce qui concerne le haut Moyen-Âge, c'est seulement parce que ceux-ci furent par avance tranchés, dans le principe, en faveur de la puissance administrative, face à laquelle des revendications qui n'ont véritablement pris conscience d'elles-mêmes que dans le concept moderne d'individu, n'avaient quasiment aucune chance d'aboutir.

Malgré tout cela, quelque chose d'essentiel a changé dans le rapport entre culture et pouvoir organisé. La culture, en tant qu'elle incite à regarder au-delà du système de conservation de soi de l'espèce, contient inséparablement un moment critique vis-à-vis de l'existant, des institutions. Ce moment critique ne consiste nullement en une simple tendance, à la manière dont maintes formations culturelles peuvent l'incarner, mais en une protestation contre l'intégration infligée brutalement et sans la moindre exception à ce qui est qualitativement différent : une protestation tournée dans une certaine mesure contre l'idée d'unification elle-même. Que quelque chose vienne à prospérer, quelque chose qui est autre, qui ne peut être mis à profit, voilà qui éclaire en même temps le caractère problématique de la pratique dominante. Ce n'est pas seulement du fait d'intentions pratiques manifestes, mais par sa seule existence et même, justement, par son caractère essentiellement non pratique, que l'art, tout particulièrement, comporte un trait polémique, secrètement pratique. Mais il est impossible d'accorder ce dernier avec le fait que la culture est agencée au sein de la totalité de la pratique dominante comme une de ses branches, comme « *cultural activities* »²⁹, surtout si c'est sans la moindre solution de continuité, comme c'est le cas dans les conditions actuelles. Jadis, la ligne de démarcation entre réalité et culture n'était pas tracée si profondément et si distinctement ; les œuvres d'art, par exemple, ne réfléchissaient pas encore à leur autonomie, à la loi formelle propre à chacune d'entre elles ; au contraire, elles avaient leur

place *a priori*, y compris dans des contextes dans lesquels elles remplissaient une fonction, aussi médiate fût-elle. Le fait qu'elles ne se posaient pas tellement comme des œuvres d'art – contrairement à ce qui sembla presque tout naturel par la suite – bénéficia précisément à leur achèvement harmonieux et complet, voire à leur puissance artistique. Paul Valéry³⁰ a fait ressortir cela, sans succomber à la phraséologie pontifiante sur l'Homme, en vue de qui tout est censé exister ; l'homme n'est à la mode que depuis qu'il est devenu entièrement fongible. À lire aujourd'hui, par exemple, les biographies d'artistes de Vasari³¹, on s'aperçoit avec étonnement de la fréquence à laquelle, parlant des peintres de la Renaissance, il souligne comme une chose particulièrement louable leur capacité à imiter la nature, c'est-à-dire à fournir des portraits ressemblants. Depuis l'invention de la photographie, cette capacité, agglomérée à des fins pratiques, est devenue toujours plus indifférente dans la peinture ; cela vaut également pour la peinture plus ancienne. Mais Valéry nourrissait déjà ce soupçon ; à croire que cette peinture ne devait précisément son authenticité esthétique qu'au fait de n'être pas encore liée par serment à un concept chimiquement pur de ce qui est ou non esthétique ; à croire que l'art en tant qu'art ne prospère au bout du compte que là où il n'ambitionne pas lui-même d'être art ; sans que pour autant, par l'effet d'une volonté communautaire fantasmée, ce genre d'innocence puisse être ressuscité.

En tout cas le concept de culture s'est dans une large mesure neutralisé en s'émancipant des processus réels de la vie, émancipation qu'il connut avec la montée de la bourgeoisie et l'*Aufklärung*³². La pointe qu'il tournait contre l'existant s'est émoussée. La théorie du dernier Hegel – le Hegel résigné –, qui, par opposition à la *Phénoménologie*³³, réserve le concept d'esprit absolu aux sphères culturelles dans un sens étroit³⁴, est le premier précipité théorique de cet état de choses, et probablement aussi le plus important jusqu'à aujourd'hui. Le processus de neutralisation, la métamorphose de la culture en un être autonome et qui aliène sa relation à une pratique possible, rend par la suite possible d'ajuster la culture pour la faire rentrer, sans danger ni contradiction, dans la machine dont elle se purifie sans relâche. Qu'aujourd'hui des manifestations artistiques extrêmes puissent être promues et présentées par des institutions officielles, voire

qu'elles le doivent afin d'être tout simplement produites et, à plus forte raison, afin d'atteindre un public – alors même que pourtant elles dénoncent ce qui est institutionnel et officiel –, voilà la situation sur laquelle on peut lire tout aussi bien des traces de la neutralisation du culturel que de la possibilité d'accorder ce qui a été neutralisé avec l'administration. Dès lors que le concept de culture perd sa possible relation à la pratique, il devient lui-même un moment de la machine ; ce qu'il y a de scandaleusement inutile devient une futilité que l'on tolère, un utile de la dernière espèce, du lubrifiant, un étant-pour-autre-chose ; cela devient non-vérité³⁵, un ensemble de marchandises de l'industrie culturelle conçues et calculées en fonction des clients. Voilà ce qu'enregistre le malaise qui s'attache aujourd'hui au rapport entre culture et administration.

Que la société radicalement sociétésée³⁶ ne laisse rien dehors et affecte par là l'élément culturel dont elle s'empare, c'est ce que l'on peut assez facilement illustrer. Il y a un certain temps paraissait un petit ouvrage, un « *pamphlet* * », évidemment rédigé pour les besoins de ce genre de personnes qui entreprennent – Dieu sait à quelle fin – de faire du tourisme culturel à travers l'Europe. Toutes les fêtes artistiques importantes de l'été, et probablement aussi de l'automne y ont été répertoriées de façon bien claire. La rationalité [*Vernunft*] d'un tel schéma est manifeste : il donne la possibilité aux voyageurs culturels d'organiser leur temps, de choisir ce dont ils pensent pouvoir tirer profit, bref de planifier à la manière dont une organisation centrale pourrait se saisir de toutes ces fêtes et les agencer en un planning. Or, à l'idée d'une fête, même à celle d'un festival artistique, est inhérente – aussi sécularisée et affaiblie soit-elle – la prétention à être unique, non fongible, à être un instant d'exception. Il faut prendre les fêtes comme elles viennent³⁷ – non les compartimenter et empêcher qu'elles ne se chevauchent. La raison [*Vernunft*] administrative qui s'en empare et les rationalise [*rationalisiert*] dissout leur caractère festif. C'est une trace de ce processus, mais outrée ici jusqu'à en devenir grotesque, que peuvent détecter des nerfs sensibles au contact de tous les événements culturels, même ceux de l'avant-garde. Il est vrai qu'on laisse encore – en une opposition au *streamlining*³⁸ qui est délibérément entretenue – la culture se balader dans des espèces de roulottes de tsiganes, mais, en vérité, ces roulottes tournent en

rond à l'intérieur d'un monstrueux hangar, et elles ne le remarquent pas elles-mêmes. La perte en tension intérieure que l'on peut observer aujourd'hui en différents points et jusque dans la production culturelle progressiste – sans même parler du reste – s'explique probablement, pour une part non négligeable, par là. Ce qui émet de soi-même une prétention à être autonome, critique, antithétique, sans franchement parvenir à apporter une preuve limpide de la validité de cette prétention, ne peut pas ne pas s'étioler si ses impulsions sont déjà enrôlées au sein de quelque chose qui leur est hétéronome, de quelque chose qui a été pensé par avance en haut lieu ; voire s'il reçoit l'espace qui lui permet de respirer par la grâce de ce contre quoi il se rebelle.

Ce que je viens de dire n'est pas une critique à peu de frais des excroissances d'un management débridé. Dans le monde administré, les managers font à peine moins office de boucs émissaires que les bureaucrates ; le déplacement des complexes fonctionnels et des complexes de culpabilité objectifs vers des personnes constitue lui-même un morceau d'idéologie dominante. Ces développements paradoxaux sont incontournables. La tendance sociale et économique globale corrode la base matérielle de la culture traditionnelle de style libéral ou individualiste. L'appel adressé aux créateurs de culture, appel à se soustraire au processus administratif et à rester à l'extérieur, sonne creux. En écoutant cet appel, on ne les amputerait pas seulement de la possibilité de pourvoir à leur subsistance, mais également de toute efficace, du contact entre l'œuvre et la société auquel l'œuvre la plus intègre ne saurait renoncer si elle ne veut pas se dessécher. Ceux qui se vantent de leur pureté intérieure à l'égard de la machine, les gens tranquilles de nos contrées³⁹, éveillent un fort soupçon de provincialisme, de réaction petite-bourgeoise. Faire remarquer *ad libitum* que pour un esprit productif – et de tout temps on a entendu par là celui qui ne se conformait pas – la base matérielle a toujours été précaire et faire remarquer que c'est par une opiniâtre affirmation de soi⁴⁰ que cet esprit aurait fait la preuve de sa force – voilà qui est cousu de fil blanc. Le fait qu'un état qui est mauvais ne date pas seulement d'hier ne donne pas le droit de le perpétuer au moment où il ne serait plus nécessaire ; et dire que ce qui est meilleur s'impose par sa propre force n'est rien de plus qu'une expression d'épicier⁴¹ édifiante. « Bien des choses restent perdues dans la nuit⁴². » De temps à

autre, des découvertes de hasard, comme celle de Georg Büchner⁴³ par Karl Emil Franzos⁴⁴, donnent une idée de la quantité de ce qui a été absurdemment anéanti dans l'histoire de l'humanité, y compris en matière de forces productives spirituelles. Mais un changement qualitatif a eu lieu dans cette zone. Il n'y a plus de refuge, même pas en Europe ; plus de pauvreté vécue dans la dignité, même plus de possibilité d'hiverner humblement pour celui qui tombe en dehors du monde administré. Il n'y a qu'à se remémorer une existence comme celle de Paul Verlaine à la fin du XIX^e siècle : celle de l'alcoolique déclassé qui, même lorsqu'il était *out and down*⁴⁵, trouvait encore des médecins aimables et compréhensifs dans des hôpitaux parisiens qui, au cœur de l'extrême, le préservaient de l'extrême. Ce genre de comportement serait aujourd'hui sans doute impensable. Non qu'on manque de médecins de ce genre, ni d'hommes aimables en général ; en un certain sens, le degré d'humanité a augmenté de multiples manières dans le monde administré, en tant que soin [*Sorge*] de tous envers tous. Seulement, des médecins de ce genre, eu égard aux administrations auxquelles ils appartiennent, n'auraient vraisemblablement déjà plus le droit d'héberger le génie vagabond, de l'honorer, de lui épargner des humiliations. Au lieu de cela il deviendrait l'objet de l'assistance sociale [*Sozialfürsorge*], certes pris en charge, méticuleusement nourri et soigné, mais arraché à sa forme de vie et, par là, vraisemblablement aussi à la possibilité d'exprimer à quelle fin il se sentait être dans le monde, pour problématique qu'ait été la production du Verlaine définitivement déclassé et exclu. Le concept de travail socialement utile est inséparable de la sociétisation intégrale ; celui dont l'utilité ne se manifeste que dans la négation de son utilité serait lui aussi nécessairement mis face à ce concept ; et le sauvetage ne constituerait guère une bénédiction pour celui qui a été sauvé.

Pour se représenter concrètement de tels complexes, il n'est nul besoin de méditer sur ce que l'on a coutume, depuis la Seconde Guerre, d'appeler, d'un mot qui exerce lui-même fatalement des effets neutralisant, « des situations limites »⁴⁶, bien que l'on sache que ces situations, c'est-à-dire l'extrême, sont jusqu'à aujourd'hui inséparables de la substantialité du culturel : dans le domaine du culturel, le concept de médiocre n'a pas de place. Mais les changements qui sont en jeu au sein de la couche fondamentale de la culture, pénètrent jusque dans ce qui est plus anodin. Dans le

cercle de Schönberg de la Vienne des années 1920⁴⁷, la force de la tradition chez les antitraditionalistes avait de quoi surprendre, celle de la tradition artistique tout comme celle de la tradition dans les manières de vivre. L'esprit dont les sirènes chantaient là-bas était en même temps plus artistique, plus choisi, plus sensible ; il portait en lui davantage d'histoire et de faculté discriminante. Les artistes prêts à la dissolution des idées et des normes reçues menaient leur existence avec une certaine naïveté et une certaine évidence dans la société autrichienne qui, même après la chute de la monarchie, restait encore à moitié fermée, encore à moitié féodale. C'est précisément à elle qu'ils doivent cette culture pleine de sensualité et cette subtilité intransigeante qui les mettait en conflit avec le conformisme viennois. L'audace des innovations artistiques se combinait à une désinvolture hautaine. De nombreuses catégories appartenant à un ordre social et intellectuel encore solidement agencé furent acceptées, en dépit de toute ironie et de tout scepticisme. Elles constituaient un présupposé non négligeable de cet air de douceur récalcitrante. Il fallait être comme rassasié de tradition pour la nier de manière efficace, pour pouvoir tourner sa propre force vivante contre ce qui est durci et suffisant. Il n'y a que là où ce qui a été est assez puissant pour à la fois former les forces du sujet et s'y opposer que la production de ce qui n'a pas encore été semble possible. Le constructivisme, tout comme les maisons en verre ne peuvent être conçus que dans une atmosphère chaleureuse et à l'intérieur d'appartements psychologiquement à l'abri ; et cela ne doit pas être seulement entendu dans un sens littéral.

Toutefois le rééquilibrage qui est aujourd'hui sensible dans la tension entre la culture et ses conditions objectives fait peser sur la culture la menace d'un froid spirituel mortel. Dans la relation qu'elle entretient avec la réalité, il y a une dialectique du non-contemporain⁴⁸. Il n'y a que là où l'évolution vers le monde administré, vers la modernité sociale, ne s'est pas encore tout à fait imposée, comme en France et en Autriche, que la modernité esthétique, l'avant-garde, a prospéré. Mais là où la réalité épouse entièrement le niveau standard actuel, la conscience est tendanciellement nivelée. Moins il y a de friction au cours de son adaptation à la réalité intégrale, moins elle a le courage de dépasser ce qui tout bonnement est.

Il va de soi que les domaines culturels ne sont pas tous, loin de là, concernés par cette dialectique du non-contemporain ; et bon nombre d'entre eux ont pour ainsi dire besoin du niveau standard de gestion le plus récent. Ainsi en va-t-il des sciences de la nature dans leur totalité, qui sont peut-être celles qui absorbent aujourd'hui – et produisent – les forces productives les plus fortes : elles ne pourraient s'en sortir avec leurs tâches actuelles si elles procédaient autrement qu'en étant soumises à l'administration planificatrice ; leur propre rationalité ressemble à la rationalité administrative. Quelque chose de semblable vaut partout où du *team work*, du travail collectif, des études embrassant de vastes strates sont nécessaires, comme dans la recherche sociale [*Sozialforschung*] empirique. Cette dernière ne s'est pas contentée de s'instruire elle-même au contact des catégories de l'administration ; sans administration, elle sombrerait obligatoirement dans le chaos, et avant tout dans du particulier aléatoire et dans quelque chose qui n'engage à rien. Même l'art ne serait pas à opposer *en bloc** à tout cela. Un secteur comme celui de l'architecture qui, grâce à son fondement dans le besoin pratique, s'y retrouve mieux, sous bien des aspects, que les branches autonomes des Beaux-Arts, n'a jamais pu être pensé sans administration. Le cinéma, quant à lui, du fait de l'ampleur des coûts d'investissement qu'il requiert, dépend totalement d'une planification analogue à celle de la gestion publique. En lui, certes, se profile de manière effrayante la contradiction entre l'élément irréfutablement calculatoire et la vérité de la chose : le caractère rasant du cinéma provient moins d'une défaillance individuelle que de cette contradiction. Son principe est l'intention planificatrice, celle qui inclut le spectateur dans son calcul – et elle vient gâcher la fête.

Mais l'administration n'est pas infligée à l'homme prétendument productif seulement de l'extérieur. Elle se réduplique à l'intérieur de lui-même. Qu'une situation temporelle fasse venir au jour les sujets qui lui échoient avec leur détermination, voilà une idée qu'il faut entendre de manière très littérale. Même ceux qui produisent la culture ne sont pas protégés contre la « composition organique croissante des hommes »⁴⁹, du fait qu'à l'intérieur d'eux-mêmes, la part de l'appareillage s'étend par rapport à ce qui est spontané, d'une manière analogue à ce qui se passe dans la production matérielle. Quiconque a du *flair** pour des tendances de ce genre peut rencontrer des catégories de

l'administration camouflées jusque dans les produits artistiques les plus avant-gardistes, dans les émotions les plus nuancées de la personne, jusque dans l'intonation et les gestes. Il faut attirer l'attention sur des tendances qu'on peut constater un peu partout, dans le domaine esthétique, des tendances à la construction intégrale. Elles visent une espèce de planification à partir d'en haut, dont l'analogie avec l'administration s'impose. Des formations de ce genre voudraient bien être totalement prédéterminées. De même que, d'après la thèse de Max Weber, l'administration, en vertu de son essence, exclut dans une large mesure l'arbitraire individuel au profit d'une procédure objectivement réglementée ; de même, dans ce type d'art, l'intervention subjective est vilipendée en vertu de l'idée de celui-ci. Les manières de procéder qui sont appliquées ne sont pas là inventées arbitrairement – voilà qui confère son poids au phénomène –, elles sont au contraire développées suivant une logique d'ordre artistico-immanent [*immanent-künstlerisch*] ; historiquement on peut remonter très loin dans leur passé. C'est seulement dans l'art – qui, dans l'ensemble, prête une voix à ce qui doit payer le prix de l'intégration progressive – que ce qui est apparemment individuel et contingent, et qu'on devrait désormais mettre au ban sur le plan esthétique, représente justement tout à fait autre chose que dans l'administration proprement dite. Dans les faits, cette dernière empêche, dans une certaine limite, à l'aide de codes de procédure rationnels, tout hasard néfaste ; elle empêche que l'on dispose aveuglément des hommes, elle empêche tout népotisme et tout favoritisme. Bien évidemment, on sait depuis la *Politique* d'Aristote que l'ombre de l'injustice chemine également, dans l'ordre de la réalité, aux côtés de la loi rationnelle juste ; de telle sorte que la rationalité des actes administratifs a besoin de ce correctif qu'Aristote y a rajouté sous le nom d'« équité »⁵⁰. La rationalité de l'œuvre d'art ne s'accomplit pas davantage sans reste. Elle a toujours en elle quelque chose d'arrangé et d'ordonné de l'extérieur, qui lui est attaché comme son moment ; ce dernier dissimule en réalité un moment de ce subjectivisme qui est un anathème. On pourrait même dire que le champ à l'intérieur duquel s'exercent aujourd'hui les tensions propres à tout art progressiste se trouve défini par ces deux pôles que sont la construction radicale et la rébellion non moins radicale contre

celle-ci : l'une passe souvent dans l'autre. Ce n'est pas là la dernière perspective à adopter pour comprendre le tachisme.

La négation du concept même du culturel se prépare. Ses éléments constitutifs, des concepts comme l'autonomie, la spontanéité ou la critique, se retrouvent escamotés. L'autonomie : parce que le sujet, au lieu de se décider consciemment, doit et veut venir s'agencer au sein d'une hiérarchie qui lui préexiste ; parce que l'esprit qui, si l'on suit le concept traditionnel de culture, est censé légiférer à son propre sujet, fait à tout moment l'expérience de son impuissance face aux exigences écrasantes du simple étant. La spontanéité s'atrophie : la planification du Tout précède en effet l'émotion individuelle dans la hiérarchie, elle la prédétermine, la réduit au rang d'apparence et ne tolère plus du tout ce jeu de forces dont on attend qu'il donne lieu au Tout libre. La critique, enfin, s'éteint, parce que l'esprit critique, dans ce processus qui donne toujours davantage son modèle au culturel, constitue une gêne, comme du sable dans une machine. L'esprit critique paraît suranné, « *arm chair thinking* »⁵¹, irresponsable et impossible à mettre à profit. La relation entre les générations se renverse de manière absconse ; la jeunesse fait appel au principe de réalité, la vieillesse s'égare dans des mondes intelligibles. Les nationaux-socialistes, qui ont anticipé tout cela avec violence et en ont par là révélé les tares de manière parodique, étaient précisément les émissaires d'une évolution à venir touchant la catégorie de critique, lorsqu'ils ont remplacé la critique par leur observation de l'art⁵², au fond par de l'information sur des faits – cette information qui refoule toujours plus l'esprit critique : on voit déjà une collection parfaitement avant-gardiste porter fièrement le sous-titre « Information »⁵³.

Alors que pour bon nombre de secteurs – isolés et restant à l'écart des tendances les plus puissantes socialement, mais qui ne se trouvent nullement favorisés par un tel clivage –, le calcul ne tombe toujours pas juste, celui de la culture officielle tombe d'autant plus juste. Des poètes labellisés Unesco – il y en a – se mettent à pousser comme des champignons ; ils s'enthousiasment par exemple de l'humain qu'ils voient fleurir jusqu'au cœur de situations inhumaines et, au nom d'une humanité qui ne s'attaque à aucune « *controversial issue* », ils se servent du sang de leurs cœurs pour colorier à la truelle des schémas directeurs de comités administratifs ; sans même parler de la camelote infantile

que, dans les pays de l'Est, les instances bureaucratiques, celles du Parti, exhortent les artistes à produire, en usant pour cela de méthodes terroristes. Personne ne serait étonné si, à l'Ouest, on finançait – avec un regard oblique en direction des pays sous-développés – des projets d'enquête visant à découvrir des valeurs qui ne se dévaluent jamais. On en a plus qu'assez de ces intellectuels zélés, ceux qui sont du genre à soupçonner l'esprit critique des intellectuels ; avec une façon de dire oui à la vie qu'on dirait tout droit venue d'une demande en mariage. L'humanisme officiel est complété par le fait que, quoi que l'on puisse entendre retentir d'humain, de non-officiel, on l'accuse pour cette raison même d'inhumanité. Car la critique prive les hommes de leur maigre propriété intellectuelle, du voile qu'ils ressentent eux-mêmes comme bienfaisant. Leur colère est déviée de ce qui est voilé sur ceux qui déchirent ce voile, en accord avec la phrase de cet homme des Lumières de la première heure qu'est Helvétius, selon lequel la vérité ne nuit jamais à personne sinon à celui qui l'énonce⁵⁴. On abuse depuis de l'observation, qui n'a absolument rien de neuf, selon laquelle ce qui est déviant ne dispose pas non plus d'un blindage qui le protégerait de la standardisation, en vue de discréditer l'application polémique du concept de conformisme ; comme si, du fait de l'existence d'un conformisme au deuxième degré – lui, au moins, précédé par un acte de résistance – le premier conformisme – qui est quant à lui dépourvu de résistance, suit le courant et choisit le camp des vainqueurs – en devenait meilleur. En vérité, selon un mot de Heinrich Regius⁵⁵, si on blâme le mot de « conformisme », c'est parce qu'on est d'accord avec la chose.

C'est également ce phénomène typiquement allemand, placardé partout sous le nom de « commerce avec les Muses »⁵⁶, qui a son lieu dans la culture administrée, en tant que tentative, efficace sur le plan de la psychologie des masses et visant à sauver la spontanéité menacée par l'administration à l'aide de l'administration, ou bien, comme on dit dans les cercles de cette dernière, à l'aide de la « détection des talents » : toute pédagogisation du domaine spirituel correspond à ce *desideratum*. La régression, l'empressement aveugle à se mettre au garde-à-vous chez les sujets que l'on encourage à la spontanéité, en est la conséquence visible. Ce n'est pas un hasard si l'on parle partout dans cette sphère le jargon de l'authenticité⁵⁷. Ce jargon n'est

pas identique au langage administratif à l'ancienne, celui qui ne hante plus guère aujourd'hui que des notes de service dont le caractère subalterne a quelque chose de touchant. Ce vieux langage administratif, poussiéreux et emperruqué, témoigne plutôt justement de la séparation relative entre administration et culture et rend hommage, contre son gré, à cette dernière. Le jargon de l'authenticité en revanche met ce qui est hétérogène dans un seul et même sac. Des morceaux de langage venus du domaine individuel, de la tradition théologique, de la philosophie existentielle, du mouvement de jeunesse⁵⁸, de la troupe, de l'expressionnisme, sont absorbés institutionnellement pour être ensuite restitués à la personne singulière – pour ainsi dire reprivatisés – et celle-ci parle maintenant lestement, librement et joyeusement de « mission [Auftrag] » et de « rencontre [Begegnung] », de « parole véritable [Aussage] » et de « dessein [Anliegen] » et ce, comme si c'était elle-même qui parlait ; alors qu'elle ne fait que plas-tronner, comme si tout individu était son propre présentateur sur la FM. Ainsi, si on trouve dans une lettre l'expression « à peu près », on peut être sûr de lire quelques lignes plus loin que le signataire a l'intention de revenir très prochainement vers le destinataire. Le contact personnel dont on convient par là d'une manière stipulatoire n'est rien d'autre que le masque mis devant un processus administratif qui s'empare de celui à qui on s'adresse ainsi, qui l'emporte et le fait entrer dans sa fonction : allumer l'interrupteur de l'humanité est censé inciter le destinataire à des prestations gratuites.

Il ne s'agit pas cependant de fanfaronner et de mettre ce que démontrent ces modèles sur le dos de l'administration, dont on pourrait se consoler en se réfugiant dans les bras d'un concept qui a très mauvaise réputation sur le plan philosophique, celui d'intériorité, dans les bras d'une culture pure dont l'authenticité serait garantie. Ceux qui n'ont que le mot de « culture » à la bouche sont les premiers à bondir, outrés, sur ce qui est non réglementé. En vérité, c'est à la culture elle-même qu'on présente l'addition. Même en tant que culture détachée de la réalité, elle n'est pas isolée par rapport à celle-ci, mais constitue une injonction, aussi lointaine et médiatisée soit-elle, à l'effectuation réelle. Si ce moment en est entièrement amputé, elle perd toute importance. À l'encontre de la culture, l'administration ne répète rien d'autre que le péché que cette dernière a déjà commis en se

transformant depuis toujours en élément du spectacle d'ensemble, en affairément, et, pour finir, en un secteur de la gestion des masses, de la propagande, du tourisme. Si on conçoit la culture assez explicitement comme une manière d'atténuer la barbarie des hommes, qui les arrache à leur état brut sans le perpétuer davantage par une oppression violente, alors la culture a tout bonnement échoué. Aussi longtemps qu'il manque aux hommes les présupposés d'une existence digne d'un être humain, c'est que la culture n'a pas su s'installer en eux : ce n'est pas pour rien qu'ils sont toujours prêts – aujourd'hui encore – à laisser éclater leur barbarie, à cause d'une rancune refoulée contre leur destin, cette non-liberté qu'ils ressentent profondément. Le fait qu'ils se précipitent dans les bras de la camelote de l'industrie culturelle, dont ils savent eux-mêmes à moitié qu'il s'agit de camelote, est un autre aspect du même état de choses, dont le caractère anodin tient probablement, uniquement à ce qu'on en reste en surface. La culture est devenue depuis longtemps sa propre contradiction, le contenu coagulé des privilèges dans l'accès à la culture ; c'est la raison pour laquelle elle s'enrôle désormais dans le processus de production matérielle pour en constituer l'appendice administré.

Même celui qui ne cède pas au boniment selon lequel il faudrait fournir d'entrée de jeu une vague positivité, ne se contentera pas humblement de constater toutes ces difficultés pour faire un pas de côté avec un hochement de tête désapprobateur, sous prétexte que la possibilité objective d'accéder à ce qui serait meilleur est obstruée. Le radicalisme qui attend tout d'une transformation du Tout est abstrait : même dans un Tout transformé, la problématique de l'individu singulier⁵⁹ revient obstinément. Un tel radicalisme perd de son poids sitôt que son idée s'évapore en chimères et dispense de tout effort vers ce qui serait meilleur. Elle devient dans ce cas elle-même le sabotage de ce qui serait meilleur. Le surmenage est une figure⁶⁰ raffinée du sabotage. D'un autre côté, on ne peut pas méconnaître que, dans la question de savoir ce qu'il faut faire ici et maintenant, on se représente une espèce de sujet social total, une communauté d'*hommes de bonne volonté** qui n'ont qu'à s'asseoir autour d'une gigantesque table ronde pour remettre en ordre ce qui a échoué. Mais les difficultés qui s'attachent au culturel, que le concept bon marché de crise ne parvient plus depuis longtemps à toucher, ont des

fondements si profonds que les limites imposées à la *bona voluntas* individuelle sont étroites. On ne doit pas feindre une volonté univoque là où des antagonismes objectifs et subjectifs provoquent le désastre. En fin de compte, la menace dont l'esprit fait l'expérience du fait de la rationalisation renvoie au fait que l'irrationalité du Tout persiste et demeure inchangée et que chaque rationalisation particulière profite à cette irrationalité en renforçant la pression exercée par un universel aveugle et non réconcilié sur le particulier.

L'antinomie entre la planification et le culturel engendre la pensée dialectique selon laquelle il faudrait accueillir au sein de la planification ce qui n'est pas planifié lui-même, ce qui est spontané, qu'il faudrait lui créer une place, renforcer ses possibilités. Elle ne manque pas de fondements légaux dans la société. Les possibilités ouvertes par la décentralisation viennent à sa rencontre, elles qui se dessinent à l'horizon précisément au moment où le développement des forces productives techniques a atteint un niveau proche de l'utopie. La planification de ce qui n'est pas planifié fut défendue avec insistance dans un secteur spécifique – celui de l'éducation [*Bildungswesen*] – par Hellmut Becker⁶¹ ; quelque chose d'analogue s'impose également dans d'autres domaines. Or, même si cette thèse semble fort plausible, le sentiment qu'il y a quelque chose de non vrai ne se laisse pas pour autant complètement apaiser : ce sentiment que ce qui n'est pas planifié devient une pièce en costumes où il se singe lui-même, que la liberté devient fictive. Il n'y a qu'à comparer le quartier des artistes artificiel de New York, Greenwich Village, avec la *rive gauche* parisienne des temps d'avant Hitler. En continuant à prospérer, en tant qu'institution officiellement tolérée, dans ce quartier de New York, l'absence d'attaches devient ce qu'on appelle en américain « *phoney* »⁶² ; par ailleurs, au cœur de la tendance à réserver aux artistes un style de vie particulier, à leur autoriser ce qui est inconvenant dans la société bourgeoise de laquelle ils vivent, au cœur de cette tendance qui a traversé, au bas mot, tout le XIX^e siècle se dissimulait déjà le simulacre que le roman de Murger sur la bohème⁶³ a peut-être été le premier à exploiter.

La planification de ce qui n'est pas planifié aurait d'emblée à clarifier jusqu'à quel point elle peut s'accorder avec la teneur spécifique de ce qui n'est pas planifié, c'est-à-dire jusqu'à quel

point elle est, dans cette mesure, « rationnelle ». Par-dessus le marché, la question portant sur le « on » – donc de savoir qui est l'instance qui en décide – soulève les plus grandes difficultés. On ne peut probablement, en première instance, rien exiger d'autre qu'une politique culturelle réfléchie entièrement en elle-même, qui serait consciente de toutes ces difficultés et ne se donnerait pas par avance le concept de culture de manière chosale et dogmatique, qui ne se le donnerait pas comme un agencement de valeurs définitivement fixé, mais accueillerait en son sein des considérations critiques et les poursuivrait ; une politique culturelle qui ne se méprend pas sur elle-même en se croyant le fruit de la volonté divine, ni ne souscrit sans plus y regarder à la foi en la culture, non plus qu'elle se contente modestement de sa fonction de pur organe administratif. À la mauvaise naïveté de la culture, qui s'aveugle sur son entrelacement avec la société dans sa totalité et s'y enferme de ce fait d'autant plus, correspondrait la mauvaise naïveté de l'administration comme foi : celui à qui Dieu donne une fonction, il lui donne aussi l'intelligence. Une administration qui veut y mettre du sien doit obligatoirement se poser à l'extérieur d'elle-même. Elle a besoin du personnage honni de l'expert. Aucune administration municipale ne peut par exemple décider quels sont les peintres dont elle doit acheter des toiles si elle ne peut s'appuyer sur des hommes qui, avec sérieux, objectivité et progressisme, comprennent quelque chose à la peinture. En concédant une nécessité à l'expert, on s'expose cependant aussitôt à toutes les formes d'objections pensables ; par exemple à celle-ci – qui a entre-temps acquis une mauvaise réputation – qui dit que le jugement d'un expert demeurerait un jugement pour experts et qu'il oublierait ce faisant la communauté d'où, d'après la phraséologie courante, les institutions publiques recevraient leur mission ; ou encore que l'expert, qui est lui-même nécessairement un homme d'administration, déciderait d'en haut et étoufferait dans l'œuf la spontanéité ; on entend parfois aussi que sa compétence ne serait pas toujours garantie ; qu'il serait parfois difficile de le distinguer de l'apparatchik. On peut bien concéder certains de ces points ; mais franchement, on se méfierait de l'argument de « monsieur tout-le-monde » d'après lequel le culturel aurait tout simplement quelque chose à donner aux hommes : le niveau de conscience en fonction duquel il faut s'orienter, si l'on en croit cet argument,

constitue en vérité justement celui que serait censée transpercer une culture qui satisferait à son propre concept. C'est avec un plaisir trop évident que l'on associe les attaques contre des œuvres d'art modernes en vue à des attaques contre des administrations qui, paraît-il, gaspilleraient les sous des contribuables pour des expérimentations qui seraient indifférentes à ces derniers ou bien qu'ils refuseraient. Cette argumentation n'est démocratique qu'en apparence, elle constitue le rejeton de cette technique totalitaire qui, tout en utilisant *ad nauseam* des formes plébiscitaires, en veut à la vie de la démocratie ; ce que détestent de tels porte-parole de l'âme populaire relève d'un esprit libre ; ils sympathisent avec la réaction qui sent le renfermé. Alors que la constitution sociale dans son ensemble garantit l'égalité formelle des droits, elle conserve encore et toujours tels quels les privilèges dans l'accès à la culture, et n'accorde qu'à peu de gens la possibilité de faire des expériences intellectuelles différenciées et éclairées. La vérité de La Palice qui affirme que le progrès des affaires spirituelles – en particulier de l'art – fait d'abord son chemin contre la majorité permet aux ennemis jurés de tout progrès de se retrancher derrière ceux qui, sans qu'il en aille de leur faute, sont exclus de toute expression vivante de leur propre cause. Une politique culturelle socialement déniaisée doit percer à jour ce complexe, sans craindre les majorités mobilisées contre elle. Il se peut bien que la contradiction entre l'ordre démocratique et la conscience factuelle de ceux qui se trouvent astreints par le cours des choses à se comporter en mineurs ne puisse être évacuée par une simple politique culturelle. Mais la démocratie représentative, à laquelle les experts appartenant à l'administration des affaires culturelles doivent eux aussi en fin de compte leur légitimation, rend cependant possible un certain rééquilibrage ; elle permet d'empêcher des manœuvres qui servent la barbarie en corrompant la pensée de la qualité objective par un appel perfide à la *volonté de tous**. Il faut appliquer à la politique culturelle le mot de Benjamin sur le critique, qui aurait à défendre les intérêts du public contre le public⁶⁴. C'est à cela que sert l'expert. La nostalgie d'experts capables de se situer au-delà de l'expertise ne marque bien souvent qu'un retour en arrière ou le souhait d'avoir affaire à des techniciens de la communication avec lesquels – justement parce que toute compréhension de la chose même leur échappe – les choses se

passent plus confortablement et qui se comportent dans leur propre politique de manière plus conformiste. Il n'y a pas de pure immédiateté de la culture : là où elle se laisse consommer à leur guise par les hommes en tant que bien de consommation, elle manipule les hommes. Le sujet ne devient sujet de la culture qu'à travers la médiation de la discipline objective, et son apôtre, du moins dans le monde administré, c'est l'expert. On pourrait assurément trouver des experts dont l'autorité vient vraiment de la chose et n'est pas simplement une force personnelle qui leur vient du prestige ou de leur capacité de suggestion. Il faudrait qu'il soit lui-même un expert, celui qui décide qui sont les experts – voilà un cercle fatal.

La relation entre administrations et experts ne relève pas de la seule nécessité mais également de la vertu. Elle ouvre la perspective d'une protection des choses culturelles contre le domaine contrôlé par le marché ou bien contre le pseudo-marché qui, inéluctablement, va presque aujourd'hui jusqu'à les formater. L'esprit, dans sa figure autonome, n'est pas devenu moins étranger aux besoins des consommateurs, dirigés et carrément congelés, qu'aux administrations. L'autonomisation autoritaire des administrations leur permet, en cooptant des personnes à qui les choses ne seraient pas étrangères, de corriger quelque chose au diktat de ces besoins. Ce qui ne serait guère possible si la sphère culturelle restait livrée sans résistance à la responsabilité du mécanisme de l'offre et de la demande, pour ne rien dire du commandement direct exercé par des potentats totalitaires. Ce qu'il y a de plus problématique à l'intérieur du monde administré, à savoir justement l'autonomisation des instances exécutives, porte en son sein le potentiel de ce qui serait meilleur ; les institutions sont renforcées à un point tel qu'elles peuvent – pourvu qu'elles-mêmes et leur fonction soient transparentes à elles-mêmes – transpercer le principe du pur « être-pour-autre-chose », à savoir l'adaptation à ces souhaits plébiscitaires trompeurs qui, en tirant tout ce qui est culturel de sa prétendue isolation, le répriment impitoyablement. S'il faut comprendre le monde administré comme un monde dans lequel les refuges [*Schlupfwinkeln*] disparaissent, il est par contre à son tour capable de créer des centres à partir desquels la liberté peut irradier, grâce au fait que des hommes à l'intelligence pénétrante disposent de la capacité de décréter – le genre de centres qu'exterminent le processus aveugle et sans conscience de

sélection sociale pure et simple. Cette irrationalité qui s'exprime dans l'autonomisation de l'administration par rapport à la société est le refuge [*Refugium*] de ce qui ne se laisse pas résoudre dans la culture. C'est seulement dans la déviation par rapport à la rationalité dominante qu'elle a sa *ratio*. Des espoirs de ce genre partent toutefois d'un niveau de conscience de la part des administrés que l'on ne peut guère supposer chez tous : ils partent de leur indépendance critique par rapport à la puissance et à l'esprit de cette société de consommation, qui est identique au monde administré.

Au sein des propositions qui ont été faites et agitées se cache cependant encore une faute de raisonnement ; il est possible que celle-ci soit responsable de leur torpeur. À prendre les catégories de culture et d'administration simplement comme ce qu'elles sont dans une large mesure devenues dans les faits, au cours de l'histoire, à les prendre comme des blocs statiques, séparés les uns des autres de manière discrète, comme des pures données, on se rend bien trop confortablement à la conviction dominante. On persévère soi-même sous l'emprise de cette chosification dont la critique est inhérente à toutes les méditations pertinentes sur la culture et l'administration. Si chosifiées que soient en réalité les deux catégories, aucune des deux ne l'est entièrement ; les deux renvoient – comme la machine cybernétique la plus osée elle-même – à des sujets vivants. C'est pour cette raison que la conscience spontanée, pas encore tout à fait prise dans les mailles, peut encore et encore transformer la fonction des institutions à l'intérieur desquelles elle s'exprime. En attendant, l'individu, dans l'ordre libéral-démocratique, a suffisamment d'espace, y compris au sein de l'institution et avec le secours de cette dernière, pour contribuer un tant soit peu à sa correction. Quiconque se sert des moyens administratifs et des institutions sans se laisser dérouter – de manière consciemment critique – est toujours à même de réaliser des bribes de ce qui serait autre que la culture simplement administrée. Les différences minimales par rapport à ce qui est toujours le même, différences qui lui sont ouvertes, pour désespérées qu'elles soient, sont des représentantes de la différence où il en va du tout ; dans la différence elle-même, la déviation, l'espoir s'est resserré.

Notes des traducteurs

1 Première publication in M. Horkheimer/Th.W. Adorno (éd.), *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1962 (Frankfurter Soziologische Blätter, vol. 10), p. 48-68. Dans les « remarques de l'éditeur », il est précisé qu'il s'agit « à l'origine d'une conférence, publiée dans la revue *Merkur*, 1960/2, p. 101 et sq. ». Le texte figure également dans un volume de conférences tenues à l'occasion des semaines de l'enseignement supérieur du Land de Hesse consacrées à la formation continue en sciences politiques (Bad Homburg, Max Gehlen, 1960, p. 214-231).

2 « *Kultur* ». Contrairement aux choix que nous avons faits dans la traduction de la « Théorie de la demi-culture », nous avons ici traduit « *Kultur* » par « culture » (et non par « Culture ») ; les rares fois où Adorno utilise dans ce texte le mot « *Bildung* », nous l'avons traduit également par « culture », en précisant l'allemand entre crochets droits. Cf., d'une manière générale, l'entrée « *Kultur/Bildung* » du Glossaire.

3 « *Geist* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire.

4 Oswald Spengler (1880-1936). Écrivain et essayiste allemand qui connaît une célébrité mondiale pour son ouvrage *Le Déclin de l'occident* (1918) et pour ses thèses qui affirment le caractère organique du développement de l'histoire. Farouche adversaire de la démocratie weimarienne, il se pose en chantre de la « révolution conservatrice » et appelle de ses vœux une dictature. Malgré les distances qu'il prend assez vite – et publiquement – avec le national-socialisme, ses convictions le portent à l'admiration du fascisme italien. Adorno lui a consacré un essai, intitulé « Spengler après le déclin » (traduction de G. et R. Rochlitz in *Prismes. Critique de la culture et société*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2003, p. 43-67).

5 Traditionnellement, la rédaction culturelle des stations de radio régionales publiques de la RFA et, par là, la rubrique des émissions culturelles s'appellent « *Kulturelles Wort* » (littéralement : « Parole culturelle »). Depuis une dizaine d'années, cette appellation tend toutefois de plus en plus à disparaître. Cf. Hans-Rüdiger Fluck, « Hörfunkspezifische Präsentationsformen und Texttypen », in Joachim-Felix Leonhard et alii (éd.), *Medienwissenschaft. Handbuch zur Entwicklung der Medien- und Kommunikationsformen*, t. 3, Berlin, de Gruyter, 2002, p. 2071-2090, ici : p. 2075.

6 « *Sphäre U* », sans doute pour « *Unterhaltung* (divertissement) », que nous avons rendu par « sphère D » pour divertissement.

7 Pianiste et compositeur allemand (1892-1964) ; élève de Schönberg, maître – et ami – d'Adorno.

8 Allusion à une phrase attribuée à tort à Joseph Goebbels « Quand j'entends le mot "culture", j'enlève le cran de sûreté de mon revolver ». Cette citation provient d'une pièce de théâtre de Hanns Johst, intitulée *Schlageter* (acte I, scène 1) : « Quand j'entends le mot "culture", j'enlève le cran de sûreté de mon Browning. » Cette pièce a été jouée pour la première fois en avril 1933, pour l'anniversaire de Hitler.

9 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

10 Adorno se réfère au chapitre intitulé « Essence, présupposés et déploiement de la domination bureaucratique » dont il va tirer les citations qui suivent (cf. Max Weber,

Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, II, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976, p. 559 et sq.). Ce chapitre fait partie du deuxième volume de l'édition allemande, qui n'est pas traduit en français. À ce propos, cf., dans le présent volume, « Introduction à la conférence "Société I" », n. 8.

11 « *Erstarrungsphänomen* ». Nous avons rendu par le mot de « figement » le concept simmélien d'« *Erstarrung* », qui désigne le processus par lequel les productions de la vie durcissent et se figent pour s'opposer à cette dernière – moment constitutif de la « tragédie de la culture » : « la vie frémissante, fiévreuse de l'âme, se développant à l'infini, créatrice, dans quelque sens que ce soit, voit se dresser en face d'elle sa propre production, ferme, idéellement immuable, avec l'inquiétant effet de retour de fixer cette vivacité, de la figer » (G. Simmel, « Le concept et la tragédie de la culture », in *La Tragédie de la culture*, traduction de S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Payot, 1988, p. 186).

12 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire

13 À propos du sociologue Robert Michels, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 55.

14 À propos de Karl Mannheim, cf., dans le présent volume, « Contribution à la doctrine des idéologies », n. 36.

15 Il s'agit, là encore, d'Économie et société, op. cit.

16 Cf. M. Weber, *Économie et société*, vol. I, traduction sous la direction de J. Chavy et E. de Dampierre, Paris, Pocket, 1971, Première partie, chapitre III, 2 : « La domination légale à direction administrative bureaucratique », p. 290-301.

17 Sur Hedda Gabler d'Ibsen, voir l'aphorisme « La vérité sur Hedda Gabler », in Th. W. Adorno, *Minima moralia*, II, 58, traduction d'E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 2001, p. 126-129.

18 « *sich entfremden* ». Traditionnellement traduit par « s'aliéner ». Sur notre traduction de ce terme, cf. Glossaire. D'une manière générale, nous avons essayé de rendre les termes appartenant au champ lexical de « *fremd* » par « étranger » et des termes qui en sont dérivés. Si cela n'a pas été possible, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets. Cf. Glossaire.

19 La citation est extraite de la « Remarque sur l'amphibologie des concepts de la réflexion » : « Si, quand on se plaint de ne pas apercevoir l'intérieur des choses, on veut seulement faire entendre que nous ne saisissons point par l'entendement pur ce que les choses qui nous apparaissent peuvent être en soi, ces plaintes sont entièrement injustes et déraisonnables » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 2001, p. 241).

20 Il s'agit de l'école philosophique néokantienne de Bade, groupée autour des figures de W. Windelband et H. Rickert. Pour une approche de la distinction entre nomothétique et idiographique, cf. p. ex. W. Windelband, « Histoire et science de la nature (Discours de rectorat 1894) », in *Les Études philosophiques*, 2000/1, p. 1-16. Pour les liens de Weber avec cette école sur cette question, cf. M. Weber, « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la culture », in *Essais sur la théorie de la science*, traduction de J. Freund, Paris, Plon, 1965. Weber y prend à ce propos explicitement et à plusieurs reprises le parti de Rickert.

21 « *mündig* ». Sur la traduction de ce terme par « émancipé », cf. Glossaire.

22 « *Zweckrationalität* ». Nous reprenons, pour traduire ce terme weberien, la traduction proposée par J. Freund dans les *Essais sur la théorie de la science*, op. cit.

23 « *bürgerliche Gesellschaft* ». À propos de la traduction de ce terme d'origine hégélienne cf., dans le présent volume « Société I », n. 6.

24 Adorno fait ici allusion à la thèse centrale de l'ouvrage le plus connu de l'économiste et sociologue américain Thorstein Veblen (1857-1929), la *Théorie de la société de loisir* (Paris, Gallimard, « Tel », 1979), paru en 1899. Notons qu'Adorno a par

ailleurs consacré tout un article à cet ouvrage (cf. « L'attaque de Veblen contre la culture », in *Prismes. Critique de la culture et société*, op. cit., p. 69-93).

25 Le terme allemand que nous avons rendu par « béotien » – « *banaisisch* » – provient du grec *banaios* qui désigne les artisans.

26 « *Kulturschaffende* ». Néologisme datant de l'époque du III^e Reich et désignant l'ensemble des personnes travaillant dans le secteur de la culture. Les premières occurrences du terme coïncident avec la création de la *Reichskulturkammer* (Chambre de la culture du Reich). Conçue comme une chambre professionnelle celle-ci regroupait depuis septembre 1933 tous les « créateurs de culture ». Après 1945, le terme continua à être utilisé – principalement, sans doute, en raison de son caractère pratique – dans le jargon administratif de la RDA ainsi que, jusqu'à aujourd'hui, dans l'ensemble de la presse allemande. Cf. Cornelia Schmitz-Berning, *Vokabular des Nationalsozialismus*, Berlin, de Gruyter, 1998, p. 362-364.

27 « *verfügend* ». Sur la traduction de « *verfügen* » et de ses composés, cf. Glossaire.

28 Nous avons rendu l'ambiguïté du mot allemand « *Auftrag* », qui signifie aussi bien la « mission » au sens théologique du terme, que la simple commande – au sens le plus mercantile du terme – en le traduisant, selon le contexte, tantôt par « mission », tantôt par « commission ».

29 « Activités culturelles ».

30 Adorno a consacré de nombreux textes à Paul Valéry. Cf. notamment « Valéry Proust Musée », in *Prismes. Critique de la culture et société*, op. cit., p. 181-194 ou « Les écarts de Valéry » in *Notes sur la littérature*, traduction de S. Muller, Paris, Flammarion, « Champs », 1984, p. 101-140.

31 Giorgio Vasari (1511-1574), artiste et écrivain italien, auteur du premier recueil de biographies d'artistes, *Vies des artistes. Vies des plus excellents peintres, sculpteurs et architectes* (Paris, Grasset, 2007).

32 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

33 Rappelons que la première édition de *La Phénoménologie de l'esprit* date de 1807.

34 Adorno se réfère ici à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, où Hegel restreint, dans l'édition de 1830, le concept d'« esprit absolu » aux sphères de l'art, de la religion révélée et de la philosophie (cf. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques. Vol. III. La philosophie de l'esprit*, traduction de B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2002, § 553-577) alors que dans la *Phénoménologie* le « savoir absolu » est encore censé embrasser la totalité de la vie humaine (cf. *Phénoménologie de l'esprit*, traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1998, pp. 511-524).

35 « *Unwahrheit* ». À propos de la traduction de ce terme, cf., dans le présent volume, « Réflexions sur la théorie des classes », n. 26.

36 « *vergesellschaften* ». Sur la traduction de ce terme par « sociétiser » et du substantif « *Vergesellschaftung* », formé à partir de lui, par « sociétisation » ainsi que sur la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

37 Proverbe allemand utilisé ici dans sa littéralité. Il signifie qu'il faut saisir l'occasion.

38 Désigne « ce qui n'offre aucune aspérité », ce qu'on appellerait aujourd'hui le « *mainstream* ». L'image est celle du tunnel aérodynamique.

39 « *Die Stillen im Lande* » : expression biblique (Psaume 35, 20) passée dans le langage courant pour désigner une mouvance de quêtistes au XVIII^e siècle. Dans le contexte du III^e Reich, elle est aussi devenue la formule consacrée pour ceux que nous appelons les « exilés de l'intérieur ».

40 « *Selbstbehauptung* ». À propos de ce terme heideggérien, cf. dans le présent volume, « Contribution à la doctrine des idéologies », n. 32.

41 « *Pfefferkuchenausdruck* », littéralement : « expression de pain d'épice ». Cette expression, déjà citée par Adorno dans sa leçon inaugurale de *Privatdozent*, *L'actualité de la philosophie*, est tirée du roman *Henri le vert* de Gottfried Keller : « Si l'on regarde les choses bien en face et qu'on les traite avec sincérité, il n'y a rien de négatif, mais tout est positif, pour employer cette expression d'épicier » (traduction de G. La Flize, Paris, Aubier, 1981, p. 412).

42 Vers du poème « Clair-obscur » de Joseph von Eichendorff. Nous reprenons ici la traduction de Jean-Pierre Lefebvre in *Anthologie bilingue de la poésie allemande*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 601.

43 Écrivain et auteur dramatique allemand (1813-1837).

44 Écrivain et éditeur austro-hongrois (1848-1904), originaire de Bucovine. Il recouvre les œuvres de Büchner et en fait la première édition digne de ce nom, non sans en récrire une partie.

45 Cette expression inusitée – on dirait plus volontiers « *down and out* » – pourrait être rendue en français par « se trouver sur le pavé, dans la rue ».

46 « *Grenzsituationen* » Cette appellation de « situation-limite » est l'un des *topoi* de la philosophie existentielle allemande de l'après-guerre. Introduit par K. Jaspers, ce terme désigne les expériences par lesquelles l'existant fait l'expérience de la transcendance et se met en chemin vers son soi véritable (la souffrance, la culpabilité ou l'angoisse). Cf. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, traduction de J. Hersch, Paris, Pocket, 2001.

47 Adorno fait sans doute référence à la « *Verein für musikalische Privataufführungen* », l'« Union pour des représentations musicales privées », fondée par Schönberg après la Première Guerre mondiale. C'est à l'intérieur de ce cercle formé par des amateurs de la musique nouvelle (on y jouait exclusivement des œuvres modernes) et par les élèves de Schönberg (parmi lesquels Berg, Webern ou Adorno lui-même) que s'est développé ce que l'on a appelé la « seconde école de Vienne ».

48 Nous rendons par « non-contemporain » le terme d'« *ungleichzeitig* », qu'Adorno emprunte à l'ouvrage de Ernst Bloch intitulé *Héritage de ce temps* (traduction de J. Lacoste, Paris, Payot, 1978). Cette catégorie sert à désigner la manière dont, au sein d'un même présent, plusieurs états d'un même processus historique peuvent coexister les uns avec les autres. Tout présent est donc habité par une « non-contemporanéité du contemporain ».

49 Allusion à l'expression « croissance de la composition organique du capital », utilisée par Marx (*Capital*, III, 3^e section, ch. 13. La question se pose de savoir s'il s'agit ici d'une allusion fautive ou d'un détournement délibéré de l'expression de Marx.

50 Adorno confond ici très probablement avec le chapitre 14 du livre V de l'*Éthique à Nicomaque*. Aucun chapitre de la *Politique* n'est en effet consacré à la notion d'équité.

51 Expression anglaise opposant le « penseur en chambre », censé spéculer dans son fauteuil, à celui qui fait activement de la recherche sur le terrain.

52 Le terme de « *Kunstabetrachtung* » (« observation de l'art ») est l'expression par laquelle le régime nazi a remplacé celle de critique d'art : « Dans un décret daté d'aujourd'hui, j'ai été amené à interdire la critique en tant que telle et à la faire remplacer par l'observation de l'art ou la description de l'art » (Joseph Goebbels, *Zeitschrift Musik*, 104/3 [mars 1937]).

53 Eu égard au nombre incalculable de collections et de revues qui portent le mot « *Information* » dans leurs sous-titres, il ne nous a pas été possible de déterminer avec précision à laquelle Adorno fait ici référence. En raison de l'intérêt que ce dernier porte aux évolutions de la musique contemporaine, il est néanmoins très probable qu'il fasse ici allusion à la revue *Die Reihe* (littéralement : « la rangée, la série »), publiée à intervalles irréguliers entre 1955 et 1962 à Vienne et portant dans son sous-titre la mention « *Information* » : « *Information über serielle Musik* ». C'est cet organe, dont un des éditeurs était le compositeur Karlheinz Stockhausen, qui imposa de manière

programmatische l'appellation « musique sérielle ». Cf. Hans Heinrich Eggebrecht (éd.), *Terminologie der Musik im 20. Jahrhundert*, Stuttgart, Felix Steiner Verlag, 1995, p. 399.

54 « La révélation de la vérité n'est funeste qu'à celui qui la dit » ; c'est le titre – passé en aphorisme – du chapitre V de la section IX du traité *De l'homme* de Helvétius (1818).

55 Pseudonyme utilisé par M. Horkheimer en 1934 pour son recueil d'aphorismes *Crépuscule. Notes en Allemagne, 1926-1931* (traduction de S. Cornille et P. Ivernel Paris, Payot, 1994). Ici, Adorno fait probablement référence, non sans quelques déformations – probablement dues au fait qu'il cite de mémoire –, à l'aphorisme « Concepts déshonorés » (*op. cit.*, p. 13), dont il restitue la structure, mais non le contenu.

56 L'appellation « *musisch* » est une pièce centrale de la culture de la petite-bourgeoisie allemande : elle désigne les pratiques et les institutions par lesquelles on atteste et l'on entretient son capital culturel. Citons encore les « *musische Gymnasien* » qui constituent une branche de l'enseignement au lycée, centrée sur les lettres, la musique et les arts.

57 Cf. Th. W. Adorno, *Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, traduction d'E. Escoubas, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2003.

58 Le mouvement de jeunesse, dont le représentant le plus connu est sans doute le *Wandervogel* (« Oiseau migrateur »), se développe autour de 1900 un peu partout en Allemagne. En réaction à la société industrielle, bourgeoise, urbaine, ce mouvement prônait le retour à la nature – notamment *via* la randonnée et le naturisme –, et à des formes de vie en commun préindustrielles. À son progressisme en matière de pédagogie faisait bien souvent pendant un penchant prononcé pour des idées *völkisch* – signe de son ambiguïté idéologique. Ces tendances nationalistes, attachées à la « glèbe », se renforcèrent durant la République de Weimar ; en 1933, toutes ces associations furent dissoutes et fondues dans les Jeunesses hitlériennes et seules quelques-unes d'entre elles continuèrent à exister clandestinement. Maints adeptes de la mouvance du *Wandervogel* avaient cependant intégré la SA dès avant cette date ; l'intégration forcée se faisait sans beaucoup de résistance. Concernant l'histoire des mouvements de jeunesse, cf. Joachim H. Knoll, *Jugendbewegung. Phänomene, Eindrücke, Prägungen*, Opladen, Leske und Budrich, 1988.

59 « *der Einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

60 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple forme (en allemand « *Form* ») et de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons rendu par « figure ». Cf. Glossaire.

61 À propos du pédagogue Hellmut Becker, cf., dans le présent volume, « Introduction à une discussion sur la "Théorie de la demi-culture" », n. 12.

62 « Insincère » ou « prétentieux », « bidon » : le mot « *phony* » désigne notamment l'artiste qui a coupé les liens avec ce qui faisait son authenticité au profit d'un souci commercial.

63 Henri Murger, écrivain et feuilletoniste français (1822-1861). Adorno fait allusion au roman feuilleton *Scènes de la vie de bohème* [1847-49], adapté au théâtre en 1849. Le texte constitue le modèle de l'opéra de Puccini *La Bohème* et pour de multiples adaptations tant à l'opéra, au théâtre qu'au cinéma.

64 Référence non retrouvée.

Superstition de seconde main¹

Depuis un bon moment, on voit partir un peu partout dans le monde des mouvements de masse ; ceux qui y participent agissent de toute évidence à l'encontre de leurs intérêts subjectifs en termes de conservation de soi et de poursuite du bonheur². Qu'on ne s'avise pas d'y déceler quelque chose de parfaitement irrationnel³, dépourvu de toute relation avec les fins à la fois objectives et sociales ou les fins subjectives du Moi. Ce n'est pas tant le renoncement à ces fins qui est à la base de ce genre de mouvements que leur exagération et leur déformation : il s'agit là de tumeurs malignes en lesquelles a dégénéré une pratique de vie qui menace de détruire l'organisme social en cherchant à se perpétuer dans la configuration⁴ qui lui est propre, avec ses limites. Ce qui semble pendant un certain temps advenir sur la base des considérations les plus rationnelles prépare bien souvent le terrain pour la catastrophe. Il en va ainsi de la logique de l'habile politique expansionniste de Hitler, remportant succès sur succès pendant des années : sa logique même a creusé le lit de son propre déclin et celui de ce qui survivait encore de la vieille Europe. Même quand ce sont des nations entières qui tirent leur épingle du jeu de la *realpolitik*, il se peut que les motifs convaincants dévoilent, à en regarder les résultats, leur caractère douteux. Tandis qu'on développe avec précision les calculs qui ont trait aux intérêts personnels, la conscience du contexte plus global – notamment en ce qui concerne les conséquences de notre propre *realpolitik* pour le Tout⁵ social⁶ dans lequel on est soi-même pris – reste, quant à elle, étriquée. Ce n'est pas seulement au-delà de la rationalité que l'irrationalité est à l'œuvre : avec le déploiement aveugle de la raison subjective, elle s'engendre elle-même.

Il incombe aux sciences sociales d'étudier l'action réciproque dialectique entre moments rationnels [*rational*] et irrationnels. Des mécanismes et des schémas qu'il est impossible de concevoir ni comme entièrement conformes à la réalité, ni comme névrotiques, ni même comme psychotiques – voilà quels seraient les objets d'une sociologie chevronnée dans le domaine de la psychanalyse. Ces mécanismes et schémas renvoient à des structures inhérentes aux sujets, sans pour autant se laisser expliquer au moyen de la seule psychologie. Le fait que quasiment personne n'est immunisé contre l'irrationalité suggère que ces mécanismes ne sont pas seulement à l'œuvre dans le domaine de la politique – qui, du moins en surface, se donne des airs réalistes –, mais tout autant, et peut-être même de manière plus palpable, dans d'autres secteurs. Là aussi, on manquera rarement de rencontrer le moment réaliste, celui de la pseudo-rationalité – au premier chef quand il s'agit de mouvements qui, précisément, se vantent de leur propre irrationalité. C'est en eux qu'il faudrait analyser, comme dans un tube à essais, la chimie des mouvements de masse : à une échelle réduite et à un moment où ils n'ont pas encore développé toute leur puissance menaçante ; tant qu'il reste du temps pour appliquer à la pratique les connaissances obtenues.

Un modèle caractéristique de ce genre de mouvements est fourni par l'astrologie. Certes il ne faut pas surestimer son importance sociale [*sozial*] immédiate. Mais sa teneur est amalgamée à du social. L'occulte au sens propre du terme et le projet freudien d'une psychologie qui lui serait consacrée⁷ ne jouent qu'un rôle mineur dans la sphère de l'astrologie organisée. Par analogie avec la distinction opérée par Cooley⁸ entre groupes primaires et groupes secondaires, l'astrologie d'aujourd'hui, en ce qu'elle est un phénomène de masse, devrait s'appeler superstition secondaire, superstition de seconde main. Des expériences occultes vécues par des personnes singulières – quel que soit leur sens psychologique, leurs racines ou leur bien-fondé – ne sont que rarement invoquées. Dans l'astrologie que l'on consomme l'occulte s'est bien plutôt coagulé pour devenir institution ; il s'est réifié et dans une large mesure sociétéisé⁹. De même que dans les « communautés secondaires »¹⁰ les hommes n'entrent plus directement en relation les uns avec les autres, qu'ils ne se connaissent plus de vue et ne communiquent plus que par des processus de

médiation devenus étrangers¹¹, comme l'échange de biens, de même les hommes qui réagissent aux stimuli astrologiques semblent devenus étrangers à la source de connaissance prétendument à l'origine de leurs décisions. Ils ont part au prétendu secret à travers des magazines et des journaux, dans les pages desquels celui-ci est devenu un secret de polichinelle – la consultation d'un astrologue professionnel étant souvent trop onéreuse ; et ils préfèrent ingurgiter – sans les vérifier – des informations prémâchées, tirées de la presse plutôt que d'en appeler encore à des révélations personnelles, quelque fantastiques qu'elles soient. Ce sont des esprits bien trop positifs pour ce genre de choses. Ils s'en tiennent à l'astrologie parce qu'elle est là, et ne réfléchissent guère à la manière dont elle pourrait se légitimer face à la raison tant que le besoin et l'offre concordent à peu près.

Le peu de rapport avec l'expérience personnelle, le caractère flou et abstrait de l'occulte commercialisé s'accordent avec un robuste scepticisme, avec une roublardise qui perce l'irrationalité moins à jour qu'elle ne la complète. Des mouvements occultistes modernes comme l'astrologie sont les avatars d'une superstition issue d'époques depuis longtemps révolues et ressuscitée de manière plus ou moins artificielle. Pour des raisons sociales et psychologiques, la sensibilité à ce genre de phénomènes est restée vivace jusqu'à aujourd'hui ; les contenus réchauffés, en revanche, sont incompatibles avec le niveau d'*Aufklärung*¹² universelle d'aujourd'hui. Son aspect anachronique est essentiel à la superstition de seconde main. Il donne une couleur particulière au comportement adopté envers l'astrologie, sans nuire, par ailleurs, à ses effets.

On pourrait objecter que la divination organisée a été de tout temps une superstition de seconde main. La division du travail qui réservait les mystères aux seuls haruspices, aurait coupé la divination de toute expérience primaire pendant des millénaires. Le moment de la supercherie lui aurait toujours déjà été associé, ce moment auquel fait allusion l'expression latine du sourire de l'augure¹³. Comme c'est souvent le cas pour des arguments qui veulent discréditer l'intérêt porté à ce qui est spécifiquement nouveau dans tel ou tel phénomène, cette objection-ci est, elle aussi, à la fois juste et fausse. Juste, dans la mesure où la superstition est dans les faits depuis l'aube des temps une circonscription à part ; fausse, dans la mesure où désormais, avec la production et

la reproduction de masse, elle passe à une nouvelle qualité. À des stades antérieurs, la superstition a été cette tentative – maladroite, certes – de venir à bout de questions qui, à l'époque, n'auraient pas pu être résolues autrement, ni plus rationnellement. La chimie ne s'est séparée que relativement tard de l'alchimie ; il en va de même pour l'astronomie et l'astrologie. Aujourd'hui en revanche, le niveau de développement atteint par les sciences de la nature, mettons par l'astrophysique, contredit de manière flagrante la croyance à l'astrologie. Si on tolère les deux côte à côte, voire si on tâche de les concilier, on a déjà accompli une régression intellectuelle [*intellektuell*] qui, jadis, n'était pas nécessaire. C'est pourquoi il faut admettre que de puissants besoins pulsionnels rendent les hommes encore – ou de nouveau – capables de s'en remettre à l'astrologie. Or c'est sur le caractère secondaire de l'astrologie qu'il faut mettre l'accent parce que c'est lui qui fait ressortir la pseudo-rationalité, cette adaptation à des besoins réels, à la fois calculatrice et futile, qui est inhérente aux mouvements totalitaires. L'esprit positif et la conformité exagérée vis-à-vis de la réalité que manifeste le matériau astrologique caractéristique, l'ascèse à l'égard de la moindre réminiscence surnaturelle – voilà les marques de sa physionomie. À la pseudo-rationalité vient s'ajouter le trait de l'autorité abstraite.

Notre étude porte sur la rubrique d'un grand quotidien américain, le *Los Angeles Times*, proche de l'aile droite du parti républicain. Le matériau a été collectionné en 1952-1953, sur une période de trois mois complets ; il a été soumis à une « *content analysis* », à cette interprétation du contenu qui s'est constituée comme un procédé spécifique au traitement des communications de masse depuis, notamment, l'initiative de H. Lasswell¹⁴ 1. Contrairement à la méthode de Lasswell, on ne procède toutefois pas ici à des quantifications. La fréquence avec laquelle certains motifs et certaines formulations apparaissent dans la rubrique astrologique n'a pas été calculée. On pourrait aisément compenser le défaut d'analyse quantitative à partir du matériau allemand. L'infection astrologique est internationale ; il y a fort à parier que les rubriques astrologiques des journaux allemands imitent celles des États-Unis. Les éventuelles

1. À quelques exceptions près, les références figurant dans la version américaine de ce texte ont ici été laissées de côté.

différences pourraient tout au plus avoir un sens pour la sociologie comparatiste de la culture¹⁵. Ce qui est ici projeté, c'est d'élaborer un concept des excitations auxquelles les sectateurs présumés de l'astrologie sont exposés *via* ce genre de rubriques. Seront mis en évidence les effets en vue desquels ces stimuli sont vraisemblablement calculés avec habileté. Ce qui a été déterminant pour le choix de l'objet, c'est que, parmi les pratiques superstitieuses manipulées, c'est l'astrologie qui rencontre probablement l'écho le plus large. Certes, la pseudo-rationalité de la rubrique ne laisse pas transparaître de manière aussi flagrante les aspects psychotiques de certaines autres publications sectaires. Les couches plus profondes, inconscientes, du néo-occultisme ne sont pas abordées de façon immédiate. Les diagnostics¹⁶ concernent plutôt la psychologie du Moi et des déterminants sociaux. C'est que l'intérêt se porte justement sur la pseudo-rationalité, ce domaine équivoque entre le Moi et le Ça; entre raison et folie¹⁷. Si l'analyse des implications sociales négligeait des couches conscientes ou semi-conscientes, elle passerait à côté des stimuli eux-mêmes, qui dès le départ ne ciblent que l'inconscient déjà rationalisé. Il est fréquent que des buts superficiels soient fusionnés avec des satisfactions substitutives inconscientes¹⁸. Dans le domaine des communications de masse, on ne peut pas tout simplement établir un rapport d'identité entre ce qui n'est pas dit de manière manifeste, l'intention cachée, la « pensée latente du rêve »¹⁹ au sens freudien du terme, et l'inconscient. Ces communications pointent une couche intermédiaire, où se situe ce qui n'a pas tout à fait été admis mais n'a pas été entièrement refoulé non plus ; c'est une zone proche de celle de l'allusion, du clin d'œil, du « tu vois ce que je veux dire ».

L'effet que la rubrique astrologique exerce sur la constitution [*Verfassung*] spirituelle²⁰ et psychique réelle des lecteurs ne saurait être présumé qu'à titre d'hypothèse. Il est néanmoins vraisemblable que les auteurs [*Verfasser*] de ce genre de textes savent à qui ils ont affaire. Il y a fort à parier qu'ils s'en tiennent eux aussi à la maxime qu'il faut s'aligner sur le goût des clients, mais il n'empêche qu'un produit garde toujours quelque chose de l'esprit de ceux qui l'ont fomenté et lancé. Il n'est pas possible de dégager les manipulateurs de toute responsabilité pour l'imputer aux manipulés. Il faut se garder de voir dans les horoscopes

un simple reflet des lecteurs. Inversement pourtant, il ne faut pas non plus tirer des conclusions quant à l'esprit subjectif, à la psychologie de ceux qui les confectionnent. Les horoscopes sont essentiellement le produit d'un calcul ; ils sont tout au plus l'expression des deux dimensions. La langue de la rubrique astrologique n'est pas celle de l'auteur, mais elle est taillée pour être lue et comprise. Ce qu'il faut interpréter, c'est la texture dans son ensemble, et pas seulement les détails qui y sont intégrés de manière plus ou moins mécanique. Les innombrables références à la situation familiale d'une personne née sous un certain signe, par exemple, paraissent triviales et anodines si on les considère isolément. Mais la place qui est la leur dans le contexte global revêt une signification bien plus importante.

L'horoscope quotidien du *Los Angeles Times*, s'efforce, à l'image du journal lui-même, de se donner un air de respectabilité. On est économe en matière d'affirmations relevant de la superstition sauvage. Le principe qui régit le Tout de manière irrationnelle est maintenu à l'arrière-plan. Sans plus d'explications, on prend pour acquis que c'est aux étoiles que l'on est redevable des prophéties et des conseils. Les détails spécifiquement astrologiques, en revanche, manquent – à l'exception des douze signes du Zodiaque. Le jargon astrologique est évité, de même que les funestes discours concernant des catastrophes imminentes ou la fin du monde qui nous menace. Tout ce qui est avancé a l'air solide et posé. Avec beaucoup de zèle, on traite l'astrologie comme un fait établi une fois pour toutes, reconnu socialement à titre de composante incontestable de la culture. Il est rare de voir les conseils aller au-delà de ce qu'on peut lire dans des rubriques qui rencontrent semblable faveur et sont consacrées à ce qu'on appelle les *human relations*, à la psychologie populaire. L'unique trait qui les distingue de ces derniers, c'est cette allure empreinte d'une autorité magique tacite avec laquelle le chroniqueur expose sa sagesse. Cette allure tranche par rapport à leur contenu terre à terre, sans qu'il soit possible de les relier. Ce hiatus a une raison. À cause de leur origine apocryphe, les conseils prodigués avec toute l'apparence du raisonnable [*vernünftig*] ne produisent leur effet que s'ils sont avancés avec autorité ; la rubrique semble être convaincue qu'il faut forcer ses lecteurs à être raisonnables [*Vernünftigkeit*]. Dans la psychologie lambda des journaux, ce moment autoritaire se

rencontre également à chaque pas. À ceci près que là, il s'agit de l'autorité de l'expert, et non de celle du magicien, tandis que ce dernier est bien obligé de parler, dans un horoscope, à titre d'expert. Il n'empêche qu'il ne s'aventure pas sur un terrain aussi concret que les dogmes théologiques. Si le principe qui régit le Tout y est représenté, c'est sous la forme d'une entité impersonnelle, qui a le caractère d'une chose [*dinghaft*]. L'horizon qui se dessine est celui d'un surnaturalisme naturaliste. L'implacable anonymat, le verdict irréfléchi rendu par les profondeurs du destin abstrait se prolonge dans la menace souterraine qui s'attache au conseil qu'on y a puisé. Le raisonnement astrologique ne s'enquiert pas de la connexion entre les deux ni de la source elle-même. Il reste un vide sans nom. C'est là que se réfléchit l'irrationalité sociale : l'opacité et l'aléatoire que revêt le Tout aux yeux de l'individu singulier [*Einzelindividuum*]. Ce n'est pas seulement que des hommes naïfs s'efforcent en vain de percer à jour les conséquences de la constitution globale – de part en part organisée et pourtant inconsciente d'elle-même – pour leur propre existence ; c'est que les antagonismes objectifs en tant que tels s'intensifient jusqu'à devenir incompréhensibles, jusqu'à faire planer la menace d'un déchaînement de la technique, sur laquelle se sont portés tous les efforts de la *ratio*. La technique, au départ moyen pour améliorer l'existence, s'apprête à se changer en une fin en soi, en négation absolue de cette existence. Si l'on veut survivre sous l'égide de la déraison objective actuelle du Tout, on est tenté de l'accepter tel qu'il est, sans s'étonner plus que cela d'absurdités comme le verdict rendu par des étoiles dépourvues de subjectivité²¹. Pénétrer, malgré tout, les circonstances actuelles de manière rationnelle [*rational*], serait une entreprise inconfortable – et ce, pas uniquement en raison des efforts intellectuels [*intellektuell*] à déployer. L'astrologie conspire véritablement avec les circonstances elles-mêmes. C'est avec une nécessité toujours plus grande que le système de leur vie apparaît aux hommes comme un *fatum* qui les régit, aveugle, et s'impose contre leur propre volonté ; dans cette mesure, ils sont de plus en plus enclins à mettre ce système en relation avec les étoiles, comme si leur existence allait acquérir par là dignité et légitimité. En même temps, la représentation imaginaire selon laquelle les étoiles porteraient conseil si seulement on savait les lire diminue la peur face à l'implacabilité des

processus sociaux [sozial]. Cette peur est dirigée et exploitée par ceux qui s'y connaissent en étoiles. Les encouragements que prodiguent les étoiles, sur l'injonction de ces derniers, reviennent à ceci : ce n'est qu'en se comportant de manière rationnelle – c'est-à-dire en soumettant sa vie intérieure et extérieure à un contrôle absolu – qu'on a une mince chance de satisfaire aux exigences irrationnelles de l'existence et à ses contradictions. Or cela signifie qu'on s'adapte. Le déséquilibre entre moments rationnels [rational] et irrationnels que l'on peut observer dans la construction de l'horoscope fait écho à cette même tension dans la réalité sociale. Être rationnel ne signifie pas ici qu'on met en question des conditions irrationnelles, mais qu'on en tire le meilleur parti.

Il y a néanmoins un moment, à proprement parler inconscient et peut-être décisif, qui n'a pas le droit d'apparaître au grand jour dans l'horoscope. La docilité avec laquelle les consommateurs par trop consentants se plient aux exigences de l'astrologie peut très bien leur servir de substitut à un plaisir sexuel passif. S'occuper d'astrologie signifierait alors avant tout : se livrer à la force d'un être surpuissant. Or, dans l'astrologie, la force et la puissance – attributs de l'*imago* du Père – se présentent sous une forme rigoureusement coupée de toute réminiscence de la personnalité. Le commerce avec les étoiles comme symbole d'une union sexuelle est l'image-écran presque méconnaissable – et, pour cette raison, autorisée – de la relation avec la figure omnipotente du Père, qui est, elle, l'objet d'un tabou. Ce commerce est autorisé parce que l'union sexuelle en question s'est dépouillée de toute apparence humaine. Les fantasmes, tels la fin du monde et le Jugement Dernier, auxquels s'adonnent les versions moins prudentes des *astrologica*, peuvent s'expliquer par ce moment sexuel ; il se peut que dans ces fantasmes se manifeste la dernière trace du sentiment de culpabilité individuel, tout aussi obscurcie que leur origine libidineuse. Telle est la signification des étoiles : le sexe sans menace. On se les représente comme étant toutes-puissantes et, en même temps, elles sont extrêmement éloignées – encore plus inatteignables que les figures de meneurs narcissiques chez Freud, dans *Psychologie des masses et analyse du Moi*²².

Si de nombreux magazines spécialisés s'adressent à de véritables adeptes, l'astrologue qui écrit au jour le jour pour un journal se trouve face à un public dont les contours sont beaucoup moins nets mais qui est sans doute bien plus nombreux, et dont les intérêts et les soucis sont les plus divergents les uns par rapport aux autres. Le conseil prodigué doit déjà en lui-même tenir lieu d'aide et de consolation ; dans leur for intérieur, c'est à peine si les lecteurs s'attendent à ce que celui qui écrit l'horoscope leur vienne réellement en aide. Non sans quelque ressemblance avec le démagogue, qui fait des promesses à tout un chacun et doit être à l'affût de ce qui, à tel ou tel moment, tараude le plus son public, l'astrologue qui écrit pour un journal ne connaît pas les individus singuliers²³ pour lesquels il écrit, pas plus que leurs désirs et leurs griefs particuliers. Pourtant, l'autorité dont sa parole est investie l'oblige à faire comme s'il les connaissait tous et comme si la constellation des étoiles permettait de donner une réponse suffisante, non équivoque. D'un côté, il ne peut pas se permettre de décevoir ses lecteurs en restant dans le vague ; de l'autre, il ne peut pas compromettre l'autorité magique sur laquelle repose sa valeur sur le marché en donnant des renseignements par trop absurdes. Ainsi se trouve-t-il face à la quadrature du cercle. Il doit prendre un risque et limiter en même temps au maximum le danger de se tromper. Cela le renvoie à des tournures figées et à des stéréotypes. Des expressions comme par exemple « Suivez votre intuition » ou « Faites preuve de perspicacité » reviennent fréquemment sous sa plume. Elles suggèrent que celui qui rédige l'horoscope sait pertinemment – probablement en vertu de son intuition astrologique – quel genre d'homme est l'individu singulier, ou quel genre d'homme il a été à une époque déterminée. Or ce genre de caractérisations, qui ne sont spécifiques qu'en apparence, sont en même temps formulées, avec un art consommé, en des termes si généraux qu'elles se laissent appliquer à peu près à n'importe qui à n'importe quel moment de sa vie. Le chroniqueur échappe à son aporie en recourant à la pseudo-individualisation. Des astuces comme celle-là ne suffisent pourtant pas pour évacuer les difficultés fondamentales auxquelles se trouve confronté l'astrologue qui écrit pour un journal. De manière générale, les conflits typiques de la société moderne doivent lui être aussi familiers que les règles de base de la caractérologie. Il construit

une série de situations standard auxquelles la très grande majorité de ses sectateurs sont susceptibles d'être confrontés à tout moment. Il doit avant tout dénicher des problèmes que le lecteur est incapable de surmonter par lui-même, si bien qu'il en vient à guetter une aide venant de l'extérieur. Les questions qui s'y prêtent tout particulièrement sont celles qui ne se laissent tout simplement pas résoudre d'une manière rationnelle : des situations aporétiques que tout un chacun peut connaître. À leur irrationalité correspond celle de la source astrologique. L'absence d'issues génère l'espoir d'une intervention salvatrice venue d'en haut. Le chroniqueur, qui spéculé sur ce fait, doit pourtant constamment s'exprimer en des termes suffisamment flous pour que même des affirmations erronées s'accordent à peu près au cadre de vie du lecteur et ne puissent pas être désavouées par lui trop facilement. Pour ce faire, l'astrologue se fie à un trait de comportement bien rodé. Les hommes qui, d'une manière ou d'une autre, ont un penchant pour l'occultisme, sont généralement prêts à intégrer à leur propre système de référence les informations qu'ils convoitent – qu'elles soient justes ou non. Les élucubrations de celui qui rédige des horoscopes peuvent demeurer impunies tant qu'il épouse habilement les besoins et les désirs que ses lecteurs éprouvent dans les faits. Il table sur des attentes si vives qu'il n'a pas non plus besoin d'avoir peur d'une confrontation de ces besoins avec la réalité, pour autant que cette confrontation se cantonne au médium de l'esprit du lecteur et n'implique pas, pour celui-ci, de graves conséquences pratiques. Celui qui rédige des horoscopes distribue de pleines brassées de gratifications imaginaires. Il doit être ce qu'aux États-Unis on appelle un *homespun philosopher*²⁴. La ressemblance stupéfiante entre l'horoscope des journaux et ses pendants dans la psychologie populaire s'explique par la connaissance que les uns et les autres ont du marché et de la caractérologie empirique. Comme la psychologie populaire, celle de l'horoscope se distingue d'entrée de jeu de la psychologie authentique par la direction dans laquelle est dirigé le lecteur : elle ne cesse de renforcer et de confirmer son attitude défensive, au lieu de travailler à la dissoudre ; elle joue aux dés avec l'inconscient et le préconscient, au lieu de les élever d'une manière ou d'une autre au niveau du conscient.

On apporte surtout de l'eau au moulin du narcissisme. Si l'astrologue d'un journal fait l'éloge des qualités de ses lecteurs et des opportunités qui se présentent à eux, en les présentant comme des personnalités hors pair, il avance de telles inepties que l'on peine à imaginer que le lecteur, même le plus borné, puisse les prendre pour argent comptant ; or celui qui rédige des horoscopes mise sur les puissantes ressources libidineuses de la vanité. Pour celle-ci, tous les moyens sont bons pour obtenir satisfaction. Juste à côté, il y a l'angoisse, suggérée au lecteur de manière plus ou moins cachée. Le sentiment d'être constamment sous la menace de quelque chose doit être maintenu chez tous : sinon, le besoin d'aide s'atrophie. La menace et l'assistance y sont aussi étroitement enchevêtrées que dans certaines maladies mentales. Le moment de la menace ne s'y trouve à vrai dire que sous une forme allusive : sinon le lecteur serait heurté – ce qui est la dernière chose qu'il désire de l'horoscope. La perte d'emploi par exemple, ce danger qui le guette en permanence, se trouve atténué dans l'horoscope ; il y figure sous la forme d'un conflit qui peut être résolu avec les supérieurs hiérarchiques, ou d'un petit pépin au travail. Dans le matériau analysé, le licenciement ou le renvoi ne sont mentionnés nulle part. Les accidents de la route en revanche sont très prisés. Ils ne portent pas atteinte au narcissisme du lecteur, ils lui restent extérieurs, en lui tombant dessus presque sans qu'il y soit pour quelque chose – un malheur sans âme. Ainsi, il est rare que les délinquants routiers soient, comme des criminels, stigmatisés par l'opinion publique. En même temps, les accidents de la route concordent avec une des intentions centrales de l'horoscope : précisément celle qui consiste à traduire des pressentiments prétendument irrationnels sous la forme du conseil qui invite à se comporter de manière raisonnable [*vernünftig*]. On en appelle aux étoiles pour donner de l'éclat et du poids à des mises en garde anodines – bien intentionnées, mais parfaitement triviales – comme celle de conduire prudemment. Dans quelques rares menaces sérieuses comme « Soyez particulièrement prudent tel ou tel jour pour ne pas vous exposer à un danger », on entend le fouet qui claque – mais seulement comme un avertissement qui veut se rappeler à la mémoire du lecteur. Le bénéfice psychique que le lecteur est censé en retirer est à chercher – abstraction faite de la possibilité qu'il puisse y avoir là une

satisfaction inconsciente de la pulsion de destruction par la menace allusive elle-même – dans la promesse qu'une instance surhumaine va apporter aide et soulagement. En obéissant à celle-ci, le lecteur s'épargne d'avoir à se comporter comme un être autonome : il peut se rassurer en se disant que le destin le décharge de tout. Il est spolié de sa propre responsabilité. L'horoscope vise des lecteurs dépendants ou qui ont le sentiment de l'être. Il présuppose une faiblesse du Moi et une impuissance sociale réelle.

Un autre présupposé implicite consiste à postuler que toutes les difficultés résultant de rapports objectifs – avant tout les difficultés économiques – se laissent maîtriser sans plus de façons par une initiative privée ou par la perspicacité psychologique. La psychologie populaire devient un opiacé social [*sozial*]. On donne à entendre aux hommes que ce qu'il y a de mauvais tient à eux ; tandis que le monde lui-même n'est pas si mal fichu. D'une manière astucieuse, l'horoscope modifie l'idée d'une dépendance et d'une faiblesse universelles, tout en confortant le lecteur dans cette idée. D'un côté, les puissances objectives sont censées résider au-delà de la sphère du comportement et de la psychologie individuels en étant soustraites à toute critique – à la manière d'êtres investis d'une dignité métaphysique. De l'autre, il n'y a, nous dit-on, rien à craindre de leur part, pourvu que l'on se plie aux constellations qui sont objectivement préfigurées, pourvu qu'on obtempère et qu'on s'adapte. Ainsi le danger est-il transféré à l'individu, et on finit par attribuer quand même à nouveau un pouvoir aux impuissants, dont le surmoi ne cesse d'être sollicité par l'astrologue. L'exhortation sans cesse répétée à se critiquer soi-même, et non les conditions données, correspond à un aspect du conformisme social, dont l'horoscope se fait, globalement, le porte-voix. Si les détresses individuelles dont il s'inspire renvoient – ne serait-ce que d'une manière affaiblie et diluée – à un Tout détérioré, les conseils dispensés pour pouvoir y faire face cherchent à leur tour aussitôt à rafistoler la foi en ce qui existe. L'irrationalité du destin, qui, paraît-il, fixe tout à l'avance, et des étoiles, qui, paraît-il, promettent leur aide, constituent le voile social, qui menace l'individu singulier en même temps qu'il assure sa conservation. Les messages délivrés par l'horoscope ne proclament que le *statu quo*. Ils ne répètent que ce que la société exige de toute manière déjà de la part de

tout individu singulier pour le faire fonctionner. Ils ne cessent d'en appeler à ceux qui ont du mal à être raisonnables [*vernünftig*]. Ce qui n'est pas raisonnable [*das Unvernünftige*], les besoins inconscients, n'a de toute manière de droit de cité que pour le bien de la raisonnabilité [*Vernünftigkeit*] : pour permettre à l'individu singulier à moitié satisfait d'être d'autant plus conforme. L'horoscope propage le *common sense* dans toute sa platitude, c'est-à-dire une attitude qui, sans être rongée par le doute, accepte des valeurs qu'on se représente comme des valeurs reconnues. On dit au lecteur que la validité du principe de concurrence – pourtant miné depuis longtemps sur le plan économique – est une affaire entendue, qu'il est inébranlable ; qu'il n'y a qu'un critère, le succès. Tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, est irresponsable, y compris ce qui est fantaisiste et ludique, est honni. L'expression péjorative d'« usine à rêves », utilisée depuis longtemps de manière affirmative par les pontes de l'industrie du cinéma, ne dit qu'une moitié de la vérité : cette expression correspond tout au plus au « contenu manifeste du rêve »²⁵. Or ce que le rêve artificiel veut infliger à celui à qui il est délivré, ce qui est encodé de manière hiéroglyphique dans le cinéma, n'est en rien de l'étoffe dont sont faits les rêves. L'astrologie administrée ne sert elle aussi à ses sectateurs que ce à quoi leur expérience quotidienne les a déjà habitués et ce qui leur est enseigné jour après jour de manière consciente ou inconsciente. Le dicton « Sois qui tu es » devient raillerie : les stimuli socialement manipulés perpétuent l'état mental qui, sans avoir été planifié à l'avance, est déjà en place. Ces efforts tautologiques ne sont toutefois pas déployés en pure perte. Freud a souligné à quel point les effets des mécanismes de défense psychologiques sont peu fiables. Si on prive la pulsion de satisfaction ou si on l'ajourne, il est rare qu'elle puisse être gardée sous contrôle de manière fiable ; elle tend au contraire à faire éruption. Car ce qui est problématique, c'est cette rationalité elle-même, qui impose la privation ici et maintenant comme garantie d'un accomplissement permanent et parfait dans le futur. La *ratio* spolie encore et toujours les hommes du bonheur ainsi ajourné : elle n'est pas aussi rationnelle [*rational*] qu'elle le prétend. D'où l'intérêt qu'il y a pour elle d'inculquer inlassablement aux hommes des idéologies et des schémas comportementaux qui, de toute manière, les ont modelés depuis leur prime enfance –

mais avec lesquels ils ne peuvent, pour autant, jamais s'identifier pleinement. D'où, également, son empressement à s'emparer de panacées universelles dans un contexte global qui a détruit la confiance que les hommes avaient placée dans la force de leur propre raison, et dans la possible raison du Tout, sans que les sujets ensorcelés ne soient pour autant à même de percer à jour la déraison.

La rubrique astrologique, qui maintient ses lecteurs dans un état de minorité, n'oublie pas que les expériences qu'ils vivent ne cessent de la démentir. Certes, elle affronte ce problème en élaborant une construction précise de son destinataire présumé, en en faisant quelqu'un d'important et de dépendant à la fois. Mais cela seul ne saurait suffire. Les conflits pulsionnels doivent transparaître en surface si la rubrique ne veut pas perdre tout intérêt. Les devoirs et les besoins du lecteur, en conflit les uns avec les autres, sont maintenus en l'équilibre par l'organisation formelle de la rubrique, et ce dans le médium qui lui est propre : le temps. L'astrologie a la prétention de lire dans les étoiles ce qui va arriver sur terre. Dans le langage de la consommation d'astrologie actuelle, cela veut dire : délivrer des renseignements sur ce qu'il est conseillé de faire ou d'éviter de faire tel ou tel jour, à telle ou telle heure. Souvent, l'astrologue rapporte une journée entière à une constellation fondamentale, unifiée. Par là, on fait valoir *in abstracto* le primat du temps. Mais les conflits potentiels sont eux aussi transposés dans le médium du temps : on lui attribue le rôle d'arbitre. Cette technique, qui consiste à ramener à un dénominateur commun des postulats contradictoires, est aussi simple qu'ingénieuse. Ce qui est contradictoire est réparti sur des plages horaires différentes, souvent dans la même journée. Le modèle réel en est fourni par le rythme du travail et du loisir ou celui de la vie publique et de la vie privée. C'est ce rythme-là que l'horoscope hypostasie, comme s'il exprimait une dichotomie d'origine naturelle. Il suffit de ne pas rater le bon moment, suggère-t-on à demi-mot, et toutes les difficultés vont se résoudre. Dans le cas contraire, c'est le rythme cosmique que l'on a enfreint. De manière générale, la matinée, où se concentre la majeure partie du travail de la journée, est traitée comme l'espace de temps qui représente, du point de vue astral, le principe de réalité et du Moi. L'après-midi et la soirée en revanche, qui, généralement, accordent de fait une certaine place

à l'oisiveté, symbolisent les configurations tolérées du principe de plaisir. C'est à ce moment qu'on est censé profiter de ce que l'horoscope appelle les bonheurs simples de la vie – notamment des satisfactions procurées par les médias de masse. Ainsi, la rubrique parvient à des solutions trompeuses : le « ou bien... ou bien... » du plaisir et de la privation se métamorphose en « d'abord... ensuite... ». Le plaisir n'est alors toutefois plus du plaisir, mais bien plutôt la simple rétribution du travail et, à l'inverse, le travail n'est que le prix à payer pour le plaisir.

Conformément à la formule bourgeoise convenue « *Work while you work, play while you play* »²⁶, le travail et le plaisir sont rangés dans des tiroirs à part. La pulsion et le sentiment ne doivent pas détourner l'attention de l'activité rationnelle, celle qu'on accomplit dans le sérieux ; l'ombre du devoir ne doit en aucun cas venir troubler la détente. La bipartition économique d'après la distinction en production et en consommation est projetée sur la forme de vie des individus. Des traits compulsifs sautent alors aux yeux : la propreté devient, après l'ordre, l'idéal de l'existence, aucune des deux sphères ne doit être souillée par l'autre. Il se peut que cela soit bon pour l'exploitation de la force de travail, mais son utilité ne va guère plus loin. Le travail, privé de tout élément ludique, devient triste et monotone ; le plaisir, isolé tout aussi brutalement de la teneur de la réalité, perd son sens, devient niais, du divertissement pur et simple. Mais par là, il devient un moyen cru permettant de reproduire la force de travail des hommes, cependant qu'un faire substantiellement dépourvu de fin fait ses preuves en supportant le poids de l'existence et en tâchant de le sublimer. *Res severa verum gaudium*²⁷. La séparation du travail et du jeu sous sa forme la plus extrême – c'est-à-dire comme schéma de comportement d'une personne – constitue sans nul doute le point culminant de tout un processus de désintégration. Celui qui écrit l'horoscope est tout aussi conscient de la grise monotonie des fonctions subalternes que de la résistance intérieure contre un travail devenu étranger qui pourrait tout aussi bien être exécuté par n'importe qui d'autre. Et pourtant les lecteurs sont sans cesse exhortés à consacrer toute leur attention à ce genre de travail. L'horoscope n'accorde en rien la même valeur au travail et au plaisir. À aucun moment le primat accordé au travail utile n'est ébranlé. C'est un axiome : le plaisir et l'amusement doivent se mettre au service de

l'avancement et du succès pratique, considérés comme une fin supérieure. Peut-être y a-t-il ici un intérêt idéologique, en ce que le progrès technique rend déjà virtuellement superflu le travail physique dur et monotone, alors même que les rapports de production continuent à l'imposer à des êtres récalcitrants. Qui plus est, la rubrique connaît les sentiments de culpabilité que le plaisir non réglementé procure au caractère bourgeois. Elle les apaise en s'appuyant sur le précepte selon lequel une dose raisonnable [*vernünftig*] de récréation est autorisée et avantageuse. Il y a au demeurant, selon elle, suffisamment de distractions immédiatement utiles sur le plan économique. Elle est étrange, cette contradiction au sein de la notion de plaisir en vue de l'avantage pratique. On claironne haut et fort, comme s'il s'agissait d'une norme morale, qu'il faut être heureux. Tandis que la rubrique encourage en apparence le lecteur à surmonter ce qui, dans la sphère de la psychologie populaire, s'appelle des « inhibitions », elle subsume en même temps sous un ordre qui intime de poursuivre des intérêts rationnels [*rational*] des besoins pulsionnels dont le sens va à l'encontre de ce genre de commandements. La spontanéité, l'involontaire lui-même sont soumis au contrôle et rendus disponibles, comme en une parodie du mot de Freud : là où est du ça, du moi doit advenir²⁸. Il faut s'imposer le plaisir, se forcer à l'amusement, si on veut être quelqu'un d'adapté ou, à tout le moins, passer pour tel.

Tandis que le rapport de l'individu singulier avec son entourage privé pâtit bien souvent du conflit entre désir et conscience morale, l'antagonisme entre l'individu singulier et le Tout social ne se laisse pas en son essence réduire à des structures dynamiques pulsionnelles ; au contraire, il se déroule au sein de la dimension sociale objective. Le schéma biphasique est appliqué aussi à cette dernière. On recommande aux lecteurs tantôt de se comporter, dans la lutte pour la survie, comme des individus forts, inflexibles, et tantôt à nouveau de courber l'échine, de ne pas être égoïstes. L'idée – défendue par le libéralisme traditionnel – de l'épanouissement sans restrictions de l'individu, de sa liberté et de son intransigeance, n'est désormais plus compatible avec un niveau de développement qui oblige de plus en plus l'individu à se soumettre sans résistance aux exigences organisationnelles de la société. On peut difficilement attendre de la part d'une seule et même personne qu'elle soit parfaitement

adaptée et de faire preuve, en même temps, d'un individualisme sans scrupule. C'est avec d'autant plus de vigueur qu'on insiste sur l'individualisme, devenu désormais une pâle copie – idéologique – de lui-même. Il se transforme en consolation. L'horoscope répète sur le plan psychologique la réification de l'individu – à laquelle celui-ci est de toute manière soumis sur le plan économique – et il le découpe en différentes composantes, ressortissant soit à l'adaptation soit à l'autonomie ; de manière involontaire, cela confirme que cette intégration dont on parle tellement est chose impossible. Les deux exigences, celle de l'adaptation et celle de l'autonomie, ne sont à vrai dire pas seulement contradictoires dans la réalité, elles sont en même temps aussi enchevêtrées l'une dans l'autre. Même aujourd'hui le succès dépend de qualités individuelles. Pour différentes qu'elles soient de celles qui caractérisaient le sujet d'antan, elles témoignent de tout sauf d'une faiblesse du Moi. L'adaptation exige une souplesse qui est inséparable de l'individualité. Inversement, les qualités individuelles sont aujourd'hui évaluées *a priori*, en fonction de leur succès potentiel, en tant qu'être-pour-autre-chose. Ainsi, dans les pays développés sur le plan du capitalisme, prend-on pour une évidence qu'une « idée originale » est quelque chose qui se vend bien. La situation est passablement paradoxale : pour s'adapter aux conditions de vie dominantes, il faut poursuivre, sans scrupules, ses intérêts propres et particuliers – les intérêts de l'individu ; il faut s'adapter par la non-adaptation. D'un autre côté, l'épanouissement d'une individualité spontanée réclame aussi qu'on s'adapte, qu'on s'identifie avec le non-moi. Prise en tant que telle en un sens emphatique, l'individualité resterait abstraite. En fuyant l'objectivité pour se refermer sur elle-même, elle s'atrophie. On passe à côté du caractère spécifique d'une société élevant la notion d'adaptation au rang de fétiche dès qu'on traite séparément les notions d'individualité et d'adaptation et qu'on joue de manière non dialectique l'une contre l'autre. Or c'est cette complexion²⁹ qui permet à l'horoscope de bricoler une formule universelle [*universal*] pour exprimer ses exigences difficilement compatibles : il faut être individuel et, en même temps, comme on dit par euphémisme, coopératif. Dans la terminologie propre à la psychologie populaire, on vante souvent l'extraversion au détriment de l'introversion. En vérité, l'horoscope ne s'attend pas du tout à ce quelque'un

fasse entièrement siennes les normes sociales [*sozial*] ; il se contente au contraire de lui demander de se soumettre, dans la mesure du nécessaire, aux exigences extérieures, tout en l'encourageant à se laisser retomber sans scrupules dans une certaine rudesse anarchique dès qu'il n'y a pas de punition à craindre. L'obéissance aveugle et le manque d'introjection des normes se rejoignent pour marcher d'un même pas.

La mentalité exagérément pratique vendue par cette rubrique laisse elle-même transparaître des irrationalismes, des cicatrices psychiques : il manque le sens des proportions. Le sens pratique devient une idée survalorisée. L'effet réellement généré par maintes actions et maints comportements est, en proportion de l'emphase avec laquelle ils sont recommandés pour leur côté pratique, démesurément maigre ; il en va ainsi du soin à apporter à l'aspect extérieur, qui occupe un rôle de premier ordre dans l'horoscope, ou de ces activités prévenantes, toutes emplies de mesquinerie, comme « mettre de l'ordre dans ses affaires personnelles ou se concerter avec la famille pour régler des questions financières » – il s'agit sans doute du carnet de comptes du ménage. À côté du fait que la propriété tangible est investie par des pulsions anales, ce sont des moments sociaux [*sozial*] qui entrent ici en jeu. Pour la plupart des gens, les possibilités de devenir propriétaire indépendant sont aujourd'hui bien plus restreintes qu'on a voulu le croire – à tort ou à raison – à l'apogée du libéralisme. La rubrique, elle, se tire d'affaire. S'il n'est plus possible de devenir propriétaire comme au bon vieux temps, alors, c'est ce que laisse transparaître l'horoscope, on peut avoir le même succès – succès qui est refusé à l'audace de l'entrepreneur –, pourvu que l'on pratique habilement l'usure avec ce qu'on a, c'est-à-dire pourvu que l'on planifie, que l'on raisonne et que l'on fasse des comptes. De toute manière, des êtres compulsifs sont réactifs à ce genre de choses. Dessiner des courbes, établir des feuilles de calcul, mener à bien, sur le papier, des entreprises téméraires, tout cela devient un substitut à la spéculation conquérante. Du souci de faire de l'argent, il ne subsiste guère que la forme vide. L'horoscope inculque un réalisme non réaliste. Comme il ne lui est pas vraiment possible de devenir chef d'entreprise, le destinataire fictif – mettons un mandataire imaginaire – doit au moins pouvoir mimer ce rôle pour lui-même et les siens. Or l'ancienne idéologie, qui propageait

l'aspiration sans restrictions à la propriété, ne se laisse pas transposer sans accrocs en pseudo-activité. C'est la raison pour laquelle celui qui écrit des horoscopes exploite parfois le socle superstitieux de l'astrologie, qui, sinon, reste caché. Il n'y va pas de main morte quand il s'agit de faire miroiter un bénéfice matériel considérable. Celui-ci, peut-on lire, n'est pourtant presque jamais dû au travail du lecteur lui-même, ni à son esprit d'entreprise, mais généralement à des interventions invraisemblables de la Providence – comme chez la cartomancienne. En voici une tournure caractéristique : « de l'aide inattendue dont vous ne connaissez pas l'origine ». Parfois ce sont aussi de mystérieux amis qui interviennent pour combler l'adepte de bienfaits dignes des contes de fées. On ne s'attend ni à ce que le lecteur croie pouvoir un jour gagner des fortunes par lui-même, ni à ce qu'il se résigne à ce que ces richesses lui soient à tout jamais refusées. Le chroniqueur est tellement sûr de la violence des désirs nourris par ses lecteurs, qu'il ose les satisfaire momentanément sur un mode infantile, à l'aide de promesses absurdes. De temps à autre, celles-ci vont de pair avec des allusions aux « désirs les plus secrets » et aux « espoirs les plus chers » du lecteur ; ce sont des chèques en blanc que ce dernier établit à son propre nom en fonction de ses besoins émotionnels. L'horoscope n'en reste pas là. On donne un coup de pouce aux étoiles. De temps à autre, quoique de manière prudente et voilée, le consommateur est encouragé à ne pas s'en remettre sans plus de façon à son sort, mais à faire ce que fit le Riccaut de la Marlinière de Lessing³⁰ : *corriger la fortune**. On peut lire par exemple :

« C'est le moment de tirer les ficelles en coulisses pour provoquer votre chance. »

Ce qu'il y a réellement derrière cette phrase, c'est l'expérience, entrevue en clair-obscur, que dans la hiérarchie du monde de l'entreprise, ce sont les relations personnelles et les ruses de la diplomatie qui servent à avancer, et non les performances. Quant au côté douteux de ce conseil incitant à l'intrigue, il est révoqué *via* le schéma biphasique : l'admonestation à ne faire rien d'illégal, à rester dans les limites de ce qui est autorisé, lui emboîte aussitôt le pas. L'existence du péché est niée au sens littéral et psychanalytique du terme.

« S'en tenir scrupuleusement à l'esprit et à la lettre de la loi procure une satisfaction extraordinaire à un supérieur hiérarchique

inquiet », lit-on textuellement juste après. La morale est extériorisée : de ses actes, on est responsable non devant soi-même, mais devant d'autres, les supérieurs hiérarchiques. L'idée qu'il y a des comptes à rendre n'est pas présentée comme un devoir, mais, mesurée à l'aune de l'intérêt pratique, comme une menace :

« Veillez à ce que vos affaires soient, jusque dans leurs moindres détails, en ordre, de sorte qu'aucune critique ne puisse s'élever contre vous. »

À côté des Dix Commandements, l'horoscope proclame aussi le Onzième³¹. Il sait pertinemment à quel point l'anarchie serre de près le conformisme ; à quel point ces deux attitudes sont ambivalentes et à quel point l'intégration de la société intégrale a été un échec. Pour finir, parmi les irrationalités caractéristiques du bon sens qui régit cette rubrique, l'assurance selon laquelle ce sont la famille bien comme il faut, le milieu du destinataire, qui lui montrent le chemin à suivre et garantissent son succès, ne manque pas à l'appel. D'une manière générale, l'horoscope considère les qualités individuelles comme des monopoles naturels³². Des *topoi* de ce genre veulent réconcilier le lecteur avec le fait que la libre concurrence est menacée de disparition, et peut-être veulent-ils même déjà esquisser le tableau d'une société de nouveau fermée. Derrière l'éloge de la famille bien comme il faut, respectueuse de la tradition, le *numerus clausus* et le préjugé raciste censés profiter à la majorité sont à l'affût.

La sagesse de vie professée par l'horoscope ne se borne nullement à la psychologie populaire ; elle inclut aussi l'économie. Cela se voit dans des alternatives comme celle qui dit : en fonction de la situation, il faut être soit « conservateur », soit « moderne ». Ce qui est visé par là, ce sont des méthodes du monde de la technique et des affaires. D'après l'idéologie individualiste, ce n'est qu'en proposant des nouveautés que l'on a du succès. Mais si l'on innove avec des moyens limités, on se retrouve ruiné par des personnes économiquement plus puissantes. L'*imago* de l'inventeur mourant de faim hante encore les esprits. Pour se sortir lui-même tant bien que mal – et avec lui, le lecteur – de ce cul-de-sac réel, l'horoscope recourt au schéma biphasique : il faut agir de manière tantôt « conservatrice », tantôt « moderne ». Ce qui n'aurait de sens que dans la sphère de la production – sur laquelle le lecteur présumé n'a pas la moindre emprise – est transposé dans celle de la consommation,

où le lecteur peut justement encore s'adonner à l'illusion de choisir librement entre l'excitante nouveauté et l'antiquité douillettement excentrique. Il arrive plus souvent encore que le terme « conservateur » soit utilisé dans une acception plus vague, quand on plaide pour une « politique financière conservatrice », ce qui veut dire : éviter des dépenses inutiles. Si, en revanche, les recommandations de l'horoscope prennent parti pour la « modernité », il s'agit par exemple d'inciter le lecteur à acheter des meubles modernes. Alors que la surproduction actuelle de biens de consommation nécessite des acheteurs entraînés depuis longtemps à n'avoir d'yeux que pour ce qui est du dernier cri, c'est précisément cette même mentalité, chez les acheteurs, qui a un impact négatif sur la formation de réserves financières. Pour toucher juste, l'horoscope doit se faire l'avocat de l'incitation à la consommation comme de la modération. Le terme « moderne » est souvent utilisé comme équivalent de « scientifique ». On gère un ménage de façon plus économe, peut-on lire, si on opte pour des innovations réfléchies. En même temps, l'horoscope plaide sa propre cause en montrant qu'elle fait bon ménage avec la scientificité. Au milieu d'une rationalisation extrêmement poussée, l'astrologie, de même que l'occultisme dans son ensemble, a tout intérêt à détourner d'elle le soupçon de s'adonner à des pratiques magiques. La scientificité est sa mauvaise conscience. Plus sa prétention est irrationnelle, plus on souligne qu'il n'y a là aucune supercherie.

Parmi les différentes catégories de relations humaines sur lesquelles insiste l'horoscope – c'est-à-dire parmi celles des rapports privés et sociaux du lecteur –, ce sont celles de la famille et du voisinage, des amis et des supérieurs hiérarchiques, qui sont décisives. À l'égard de la famille, l'horoscope se comporte dans une large mesure conformément à l'optimisme officiel, conventionnel ; pour ce dernier la famille est, en sa qualité de représentante par excellence du *ingroup*³³, intouchable, et il nie de manière forcenée qu'il puisse y avoir quelque chose de problématique dans la petite communauté de ceux qu'on appelle nos prochains. On affirme que les tensions ne sont qu'éphémères, qu'au fond, tout n'est qu'amour et harmonie. Le côté problématique de la famille ne se manifeste que négativement : par ce qui est passé sous silence. On laisse de côté les aspects à proprement parler affectifs de la vie familiale – comme partout ailleurs,

l'extraversion constitue ici aussi l'idéal que laisse transparaître la rubrique. La famille apporte son secours pour surmonter les misères de la vie extérieure ; tout au plus fait-elle valoir des revendications et des plaintes dont il faut bien tenir compte d'une manière ou d'une autre si l'on veut éviter que la vie ne devienne insupportable. Sans que cela soit intentionnel, il en résulte une impression de froideur. Toute la vie de famille se voit cantonnée au domaine du loisir : la construction biphasique lui assigne la tranche horaire de l'après-midi, avec les réparations que le lecteur doit effectuer sur sa voiture et dans la maison. À l'homme on impute une tendance à trop dépenser – pour de l'alcool par exemple, ou au jeu. Comme c'est, en fin de compte, à la femme de se débrouiller avec l'argent disponible, le lecteur est censé se concerter avec elle pour régler ses affaires financières. Il est souvent question de la femme abstraitement, sous l'appellation « la famille », sans doute pour ne pas humilier le lecteur masculin en lui donnant des airs de jocrisse³⁴. La famille représente le contrôle social [*sozial*] exercé sur les besoins pulsionnels. La sobriété peureuse qui caractérise la prudence de la femme est censée empêcher l'homme de regimber au travail et de mettre en danger sa position. Tout cela, toutefois, reste sans contours nets. Le conseil d'aborder les affaires d'argent en famille peut aussi impliquer le contraire : contrôler les dépenses d'une femme qui jette l'argent par les fenêtres. Dans ce cas, elle est considérée comme une consommatrice séduite par des marchandises et présentée comme étant moins rationnelle que l'homme, considéré comme celui qui travaille dur pour subvenir aux besoins de la famille. Dans les deux cas, la famille est pensée comme une *team*³⁵ liée par de puissants intérêts communs. Non sans quelque réalisme, les mariés deviennent presque des conjurés au milieu d'un entourage potentiellement hostile. Leur micro-organisation repose uniquement sur le principe du donnant-donnant ; la famille n'apparaît quasiment nulle part comme une forme de vie en commun spontanée. En conséquence, le lecteur est aussi censé faire des calculs méticuleux pour définir son rapport à elle. Il doit payer pour la solidarité à laquelle il s'attend. La menace d'un mécontentement râleur plane en permanence ; celui qui est plus malin cède et évite ainsi la colère du clan, représenté sur un mode archaïque. C'est ainsi qu'on prend acte du fait que la

séparation entre les sphères de la production et de la consommation, et entre celles du travail et du loisir, ne réussit pas sans heurts. La vie elle-même devient de plus en plus un simple appendice de cette vie professionnelle, qui devrait précisément être un moyen, et non pas la fin de la vie ; même les béni-oui-oui les plus zélés ne sont pas épargnés par l'absurdité d'une telle situation. Lors d'un accrochage intrafamilial, les femmes se comportent en général d'une façon plus naïve, avec moins de sang-froid que les hommes : c'est pourquoi on en appelle à la raison de ces derniers. Bien souvent la raison de ces accrochages est que, pendant le temps de travail, l'homme est obligé de juguler ses agressions et qu'il déverse ensuite sa bile sur ses proches, plus faibles et dépendants de lui. Pour l'horoscope, la faute en incombe à l'élément du temps, comme si – sans que la raison en apparaisse clairement – c'était précisément cet après-midi-là ou cette soirée-là qu'une catastrophe couvait à la maison, et comme si c'était pour cette raison que le lecteur devait être particulièrement prudent. Ce que l'on invoque ainsi, c'est l'expérience que le parler populaire désigne par l'expression : « y'a de l'orage dans l'air ». En plus de cela, on prodigue des conseils positifs au lecteur : « sortir la famille » ou « lui préparer quelques beaux moments » en invitant des amis. Cela fait partie des tentatives visant à passer en contrebande une joie institutionnalisée et une proximité humaine forcée, en lieu et place d'une proximité spontanée – conformément à la recette de la fête des mères ou des pères par exemple. Comme on pressent que la force de la famille, en tant que source de chaleur et de protection, est en train de disparaître alors que l'institution doit être conservée pour des raisons à la fois pratiques et idéologiques, on ajoute l'élément émotionnel de la chaleur et de la cohésion par voie artificielle. On exhorte et on pousse les êtres humains à faire ce qui est prétendument naturel – on dit à quelqu'un d'offrir des fleurs à sa femme, non parce que cela leur fait plaisir, à elle et à lui, mais parce qu'elle se fâche s'il oublie de le faire.

Plus souvent encore que la famille, la rubrique évoque la catégorie des « amis ». Cette catégorie continue à exiger que l'on tente de l'expliquer, quand bien même on concéderait que la notion d'ami a en grande partie perdu son sens et qu'aux États-Unis, moins connotée qu'en Allemagne, elle n'est plus utilisée la plupart du temps que comme synonyme pour une

« connaissance ». D'après l'une des représentations de base propres à l'astrologie traditionnelle, les conjonctions favorables et défavorables envoient des messagers humains. Parmi ceux-ci, l'horoscope met l'accent sur les amis, et presque jamais sur les ennemis. La séparation rigide entre amis et ennemis, qui devrait pourtant en toute rigueur s'imposer à la disposition biphasique et qui correspond aussi à la pensée paranoïaque du superstitieux, l'horoscope la soumet de toute évidence à un contrôle social particulier. Dans l'horoscope, les amis bienfaisants viennent de manière inattendue de l'extérieur – en harmonie, sans doute, avec l'antagonisme que l'optimisme officiel aimerait bien faire oublier et qui oppose, plus ou moins consciemment, les individus à leur famille ainsi qu'à leur milieu habituel, devenu abrutissant. Brusquement et sans aucune raison les amis se mettent à combler le veinard de bienfaits, à lui glisser à l'oreille un moyen d'augmenter à coup sûr son revenu ou à lui procurer des postes d'importance. Derrière tout cela, il y a le sentiment d'impuissance décrit par Fromm³⁶. Afin de mériter les bienfaits qu'on reçoit, on est censé suivre les amis ; ils sont, dit-on au lecteur, plus forts que lui et plus au courant de ce qui se passe. En même temps, on prend des précautions contre l'angoisse et la haine qui peuvent résulter de la dépendance. Le portrait qui est brossé de ceux dont dépend le destinataire est positif, sans la moindre tache. Quant à l'aspect parasitaire de la dépendance, il devient manifeste en ce que l'horoscope ne cesse de renvoyer à cette notion de bienfait. Elle est précapitaliste ; elle appartient au même horizon que la justice par les œuvres et la mendicité tolérée. D'un point de vue socio-psychologique, la relation avec les amis s'approche du phénomène de l'identification avec l'agresseur³⁷. Souvent, les amis ne sont que des masques plus cléments derrière lesquels on retrouve les supérieurs hiérarchiques. Des relations rationnelles [*rational*], professionnelles sont transformées en relations émotionnelles ; les personnes auxquelles on est lié par un rapport de subordination – rapport extérieur –, les personnes qu'on a à craindre sont censées être celles qui veulent le plus notre bien, et on est censé les aimer. Le destinataire doit sentir que s'il a le droit d'exercer une fonction sociale – lui qui est remplaçable à n'importe quel moment par n'importe qui –, c'est à l'insondable grâce d'un père animé d'un amour éternel qu'il le doit. Les instructions que le supérieur hiérarchique donne au subalterne

sont interprétées comme si elles n'étaient là que pour épauler ce dernier dans sa faiblesse.

« Une personne éminente, plus expérimentée que vous, donne volontiers de bons conseils. Écoutez attentivement et suivez le meilleur plan. »

Le vague qui entoure, dans l'horoscope, la catégorie de l'ami permet de personnifier en lui la société tout court. La dureté des normes sociales véhiculées par l'horoscope semble atténuée en ce que les normes ne se présentent pas comme telles, de manière objective, mais sous une forme anthropomorphisée. Cela peut être lié au fait que, dans la réalité, l'autorité est en train de passer des figures du Père à des collectifs, au *big brother*. Les amis ne recourent jamais à la force, ils font sentir au destinataire qu'il a beau être isolé, il n'en continue pas moins d'être un des leurs, et que les bienfaits dont ils le gratifient sont ceux que la société est à même de dispenser. Souvent l'ami est aussi une projection de l'idéal du Moi du destinataire. Le dialogue intérieur où ce dernier soupèse les différents moments d'un conflit se déploie au sein même de la rubrique. Le lecteur lui-même joue le rôle de l'enfant, tandis que c'est à titre d'ami expérimenté que l'adulte en lui, l'Ego, s'adresse, sur un ton rassurant plutôt que menaçant, à cet enfant. Il n'empêche que les amis représentent aussi le Ça en ce qu'ils satisfont des désirs que le lecteur lui-même ne peut pas assouvir – soit parce qu'il n'en a pas le droit, soit parce qu'il n'en est pas capable. Le fait que les amis apparaissent la plupart du temps au pluriel indique qu'ils symbolisent soit les frères et sœurs, soit justement – ce qui est plus probable – la société dans son ensemble ; ce fait renvoie aussi à un manque d'individuation et à la possibilité de remplacer n'importe qui par n'importe qui d'autre. De temps à autre, c'est aussi l'inconnu ou l'« étranger intrigant » des romans de gare qui se substitue à l'ami. Si l'horoscope s'adresse à des hommes qui s'identifient avec le *ingroup* et doivent s'interdire des désirs exogamiques, alors le mystérieux étranger vient en aide à leurs besoins refoulés. On distingue soigneusement entre « vieux amis » et « amis récents ». D'une manière surprenante, ce sont les récents qui sont mis en valeur. Ils cadrent bien avec le temps présent ; « *history is bunk* »³⁸. Les vieux amis en revanche sont parfois dénoncés comme un fardeau, comme des personnes qui s'autorisent à faire valoir des droits dérivant d'une relation qui n'est plus actuelle. L'horoscope se

fait le porte-parole de la tendance universelle à l'oubli. Ce qui est passé est repoussé. Ce qui n'est plus là, ce qui n'est plus un fait et ne s'offre plus au regard de manière manifeste, est considéré comme étant tout simplement inexistant. S'en occuper équivaut à se laisser distraire des exigences du moment présent. En dépit de sa morale conventionnelle et de sa bienséance, l'horoscope révoque, en conséquence du principe d'échange, l'idée de fidélité : ce qui, ici et maintenant, est inutile, se voit liquidé.

Il arrive que le lecteur à la recherche d'un conseil soit renvoyé non pas à l'ami ou à l'étranger, mais à l'« expert » : celui-ci est la quintessence d'un comportement incorruptible, motivé par la seule compétence. L'idée d'expert, qui en apparence représente la rationalité, s'est elle-même teintée de quelque chose de magique. Se fier aveuglément à lui ne peut pas être bien difficile, car cette compétence d'expert est, quant à elle, censée être fondée dans des processus rationnels [*rational*] et qui n'échappent qu'au seul profane. Porter atteinte à l'autorité de l'expert reviendrait à contrevenir au même degré à la rationalité *et* à des tabous inconscients. C'est là-dessus que table l'horoscope. Le supérieur hiérarchique est encore plus pratique : il représente à la fois le professionnel compétent et la figure du Père. C'est à lui que s'appliquent la plupart des remarques sur les relations personnelles. Son image ambivalente s'accorde mieux avec le schéma biphasique que celle de l'ami. Les supérieurs hiérarchiques demandent sans cesse, d'après la rubrique, qu'on leur rende des comptes. Il faut leur obéir. Ils astreignent à des tâches qui, souvent, dépassent les forces du subalterne. Il n'est pas rare qu'ils soient blâmés pour leur comportement présomptueux et vaniteux. Mais presque aussitôt l'horoscope se rétracte – il révoque ce qui est objectivement menaçant en renvoyant à une légitimité morale plus haute dont jouiraient les supérieurs, ou à leur meilleure intelligence des choses ; et ce qui est subjectivement menaçant, les humeurs et la déraison, il le révoque en rappelant que les supérieurs hiérarchiques ont, eux aussi, des problèmes, des soucis et des faiblesses à l'égard desquels il faut se montrer compréhensif – comme si celui qui est en bas de l'échelle était en fait en haut. Très souvent on conseille d'apaiser les supérieurs hiérarchiques en suivant le schéma de l'enfant qui aimerait se concilier l'amour de ses parents en colère en se faisant sage comme une image. Il s'agit moins de remplir des

devoirs que de louvoyer avec habileté et souplesse à travers la hiérarchie : on est censé flagorner les supérieurs comme un courtisan pour rester dans leurs bonnes grâces. De temps à autre, la préséance recommandée par l'horoscope fait, paradoxalement, ressortir l'aspect de la corruption : le plus faible est censé inviter le plus fort à la maison ou au restaurant. Cet aspect est corrigé par l'euphémisme suivant : ce qui est capital, c'est qu'il y ait, entre subalternes et supérieurs, une « relation humainement satisfaisante ». Telles sont les *human relations*. D'une manière générale, le caractère euphémique du langage astrologique vernaculaire est patent. Il se nourrit de la vieille superstition qui défend d'invoquer quoi que ce soit et également d'appeler quelque chose par son vrai nom, qui est dangereux. Ainsi, celui qui cherche conseil est certes traité avec l'indulgence qu'il attend de la part de l'horoscope, mais l'intelligence des choses qu'il recherchait en se tournant, dans son errance, vers l'astrologie, est d'entrée de jeu châtrée. Malgré l'accent qui est mis par l'horoscope sur les relations humaines, on manque rarement d'insinuer que le dévouement et les services rendus au supérieur hiérarchique vont payer. L'*imago* de ce dernier est modelée sur ce type de père qui, en pleine crise tyrannique, s'émeut de lui-même, et assure à ses enfants qu'il est leur meilleur ami et qu'il ne les punit que pour leur plus grand bien. Son succès et la position qu'il occupe, le supérieur hiérarchique ne les doit, d'après l'horoscope, qu'à ses qualités intérieures. À qui Dieu donne un office, il donne aussi la compétence³⁹ : les structures hiérarchiques sont à la fois glorifiées et fétichisées. Souvent des formules toutes faites bénéficiant d'un prestige tout commercial comme la « personnalité importante », « en vue » ou « influente » dessinent comme une auréole de sainteté autour de la position de supériorité. Le plus important dans les relations humaines, c'est, dit-on au lecteur, de savoir parler, de savoir prodiguer de bons conseils. À cet égard, l'horoscope rend tout autant justice au caractère conciliant, passif, des destinataires qu'à leurs impulsions agressives. Les efforts déployés pour faire fléchir le plus fort, pour le rendre bien disposé, se nourrissent du désir inconscient de courir pour ainsi dire à sa perte avec son franc-parler. En effet, les dominés ressentent le besoin très profond de dire tout ce qu'ils ont sur le cœur, mais sont obligés de le refouler ou de le réguler au moyen d'un bavardage qui permet

de meubler. La pratique à laquelle l'horoscope incite les hommes contourne bien souvent des contradictions fondamentales en optant pour une soumission rusée, comparable à la tactique d'une femme qui voudrait rouler l'homme dont elle dépend. L'horoscope apprend aux hommes à renoncer à leur intérêt au profit de leurs intérêts.

Il y a lieu de supposer que la mode astrologique a pris plus d'envergure au cours des dernières décennies : non seulement parce qu'économiquement, c'est un terrain en friche pour des chamans, mais aussi à cause de la réceptivité croissante des populations. D'un point de vue psychologique et social, celle-ci est bien plus fatale que l'astrologie elle-même. À sa base se trouve le phénomène de la dépendance universelle [*universal*] et devenue étrangère, dépendance intérieure aussi bien qu'extérieure. C'est de cette dépendance que part l'horoscope : il la dissimule, la nourrit et l'exploite. Il ne s'agit là pas simplement de la dépendance, traditionnelle, de la majorité des gens vis-à-vis de la société organisée, mais bien plutôt de la sociétéisation croissante de la vie, des innombrables tentacules du monde administré qui s'emparent de l'individu singulier. Dans le libéralisme de la bourgeoisie d'antan, ou du moins dans son idéologie, la dépendance fondamentale vis-à-vis de la société restait, pour la plupart des gens, voilée, par exemple dans la théorie de l'individu comme monade constituée de manière autonome et se conservant librement. Aujourd'hui, ce voile est tombé. Les processus du contrôle social [*sozial*] ne sont plus des processus d'un marché anonyme dont l'individu ignore qu'ils obéissent à des lois. Les instances de médiation entre la direction de la société et ceux qui sont dirigés disparaissent à vue d'œil, les individus singuliers se voient de nouveau immédiatement confrontés aux décrets⁴⁰ qui viennent d'en haut. En se révélant de cette manière, la dépendance rend les hommes réceptifs à l'idéologie totalitaire. L'astrologie sert, elle aussi, de tête de pont à cette dernière. Il est toutefois bien difficile de supporter sous une forme qui ne soit pas atténuée l'intelligence que l'on a de la dépendance croissante. Si les hommes l'avouaient ouvertement, ils ne pourraient guère endurer davantage un état qu'ils n'arrivent pourtant pas à changer – à la fois parce qu'ils ne voient pas de possibilité objective pour le faire et parce qu'ils ne sentent pas en eux la force psychique nécessaire. C'est pourquoi ils projettent leur dépendance sur une

entité qui les dispense de leur responsabilité : qu'il s'agisse des étoiles ou de la conspiration des banquiers internationaux. On pourrait en venir à penser que pour s'exercer à s'en remettre à l'inévitable, les séides de l'astrologie *joueraient* leur dépendance, qu'ils l'exagèrent à leurs propres yeux – tout comme ils sont en effet nombreux à ne pas tout à fait prendre au sérieux leurs convictions et à ironiser à leur sujet avec un léger mépris de soi. L'astrologie n'est pas simplement l'expression de la dépendance ; pour ceux qui sont dépendants, elle en constitue aussi l'idéologie. L'inéluctabilité des circonstances se met à ressembler objectivement au système de la folie, avec une évidence telle qu'elle provoque littéralement un comportement intellectuel de type compulsif, voire paranoïaque. Ce n'est pas seulement le caractère fermé, clos, qui relie le système de la folie et celui de la société, mais aussi l'expérience que la plupart des gens font, secrètement, de la part systématique de leur agir, c'est-à-dire de leur travail : ils ressentent celui-ci comme quelque chose d'irrationnel et de déraisonnable [*unvernünftig*]. Ils ne comprennent plus la fin de ce mécanisme dont ils sont eux-mêmes une partie intégrante. Ils soupçonnent que le colosse existe et fonctionne moins pour satisfaire leurs besoins que pour se perpétuer lui-même. Pour l'organisation sans faille, le moyen devient – de manière fétichiste – une fin ; tout un chacun sent que le Tout est devenu étranger à lui-même, et cela lui fait dresser le poil. Même des personnes qui passent pour normales – et peut-être particulièrement celles-ci – acceptent des systèmes de folie : parce que ces derniers se laissent de moins en moins distinguer du système tout aussi opaque de la société – mais ils sont plus simples.

Au sentiment d'être saisi et de ne pas avoir la moindre emprise sur son propre destin, vient s'ajouter celui que, malgré sa rationalité fonctionnelle, le système est en train de courir à son autodestruction. Depuis la Première Guerre mondiale, la conscience qu'il y a en permanence une crise n'a pas diminué. Ni la reproduction de la société dans son ensemble ni celle de l'individu singulier ne doivent désormais plus leur réussite à des processus économiques que la théorie traditionnelle considère comme normaux ; elles le doivent au contraire à des subventions cachées et révocables, voire à une course universelle aux armements. Les perspectives sont d'autant plus désespérantes que se dessine moins nettement à l'horizon une forme plus haute de société.

C'est à cela que réagit l'astrologie. Elle réussit la prouesse de canaliser l'horreur croissante en la coulant dans des formes pseudo-rationnelles, de lier l'angoisse flottante⁴¹ en l'arrimant à des schémas rigides et, par-dessus le marché, d'institutionnaliser pour ainsi dire cette angoisse elle-même. Ce qui est inévitable et dépourvu de sens se voit hissé à la dignité de sens grandiose, vide dont la vacuité exprime la désolation – parodie de toute transcendance. La substance de l'astrologie se résume à refléter le monde empirique, et c'est son opacité qu'elle pointe là où elle fait croire qu'elle parle de transcendance. Elle est taillée sur mesure notamment pour des types de personnes qui se complaisent dans un scepticisme sans illusions. Elle dégrade le culte religieux en culte des faits, tout comme dans le cas où les entités fatidiques de l'astrologie, les étoiles elles-mêmes, se trouvent invoquées dans leur caractère factuel : à titre de choses soumises à des lois mathématiques et mécaniques. L'astrologie ne retombe pas tout simplement dans des états plus anciens de la métaphysique. Elle transfigure bien plutôt les choses dépouillées de toute qualité métaphysique en en faisant, comme la science-fiction, des essentialités quasi métaphysiques. Jamais elle ne quitte le sol du monde désenchanté. C'est la science hypostasiée qui a le dernier mot. Le postulat de Comte selon lequel le positivisme devrait devenir à lui-même sa propre religion est devenu réalité – sur un mode railleur. Miroir de l'objectivité opaque et réifiée, l'astrologie représente en même temps, d'une manière perspectiviste et en leur rognant les ailes, les besoins des sujets qui transcendent cette objectivité. Depuis longtemps incapables de penser ou de concevoir quelque chose qui ne ressemblerait pas à la réalité telle qu'elle est, les hommes s'appliquent en même temps désespérément à s'en éloigner. Au lieu de fournir des efforts douloureux pour percer consciemment à jour ce qui les afflige tellement, ils cherchent à maîtriser leur intuition vague *via* un court-circuit, à moitié par la compréhension, à moitié par la fuite dans des domaines prétendument plus élevés. À cet égard, l'astrologie concorde avec les médias de masse comme avec le cinéma : ce qu'elle habille sous les beaux draps de la signification, de l'unicité éblouissante, du rétablissement spontané de la vie, ce sont les relations réifiées mêmes au sujet desquelles elle répand l'illusion. Car les mouvements des étoiles, qui permettent prétendument de tout expliquer, n'expliquent eux-mêmes

absolument rien. Les étoiles ne racontent pas de mensonges, mais elles ne disent pas non plus la vérité. Les hommes, en revanche, mentent. Jusqu'à aujourd'hui, l'astrologie nous doit une explication sur la raison pour laquelle les étoiles interviennent dans la vie des individus singuliers et sur la manière dont elles le font. Si quelqu'un pose des questions, on se contente de le noyer sous un galimatias scientifique, où des affirmations impossibles à prouver et insensées sont habilement entrelardées d'éléments factuels, régis par les lois astronomiques. Le conglomerat d'éléments rationnels [*Rationales*] et irrationnels qui porte le nom d'astrologie réfléchit dans ce genre de coprésence d'éléments inconciliables l'antagonisme social cardinal. Ici, le principe de fonctionnement est aussi rationnel [*rational*] que là-bas – du côté des étoiles, ce sont les mathématiques, dans l'existence empirique, le principe d'échange. Ce qui est irrationnel, c'est l'absence de lien. Dans la mesure où les constats des astrologues concernent des phénomènes stellaires, ils s'efforcent visiblement d'être en accord avec les mouvements des étoiles astronomiquement vérifiables. Ils en savent assez sur l'existence sociale actuelle : dans leurs appréciations des victimes il n'y a pas une once de folie. Le secret et l'astuce de l'astrologie ne sont rien d'autre que la manière dont elle unit les sphères de la psychologie sociale et de l'astronomie, entre lesquelles il n'y pas de relations et qui, prises isolément, sont traitées de manière rationnelle [*rational*].

À quel point une pensée scientifique soumise à la division du travail découpe nécessairement la totalité de l'expérience en des éléments incompris et incommensurables, voilà ce qui se reflète dans l'astrologie. En apparence, comme avec un coup de baguette, l'astrologie réassemble ce qui était séparé – caricaturale voix de l'espoir, qui proclame que ce qui a été déchiré en morceaux peut quand même être réconcilié. Or c'est précisément l'absence de liens entre psychologie et astronomie, entre la vie des hommes et des étoiles qui lui offre l'occasion de s'établir dans le no man's land qu'est cet entre-deux et d'émettre des prétentions usurpatrices sur les deux côtés. Son empire, c'est la liaison de ce qui est sans liaison, célébrée comme mystère. Dans l'irrationalité qui est la sienne, on perçoit un écho de cette autre irrationalité, celle qui se tient au terme de la division du travail, fruit de cette même rationalité qui avait exigé, en vue d'une

reproduction plus rationnelle de la vie, la division du travail. Il serait facile, sur le plan scientifique, de mettre fin aux agissements de cette feinte par laquelle des éléments dépourvus de liens sont arbitrairement reliés entre eux – si la connaissance scientifique n'était elle-même pas devenue à ce point ésotérique que seules quelques rares personnes pourraient avoir une intelligence profonde de ces liens de cause à conséquence : cela contribue au succès de l'astrologie de masse se targuant d'ésotérisme, succès qui témoigne d'une progression de la demi-culture⁴² dans tous les domaines. La croyance aux faits, hypostasiée en métaphysique de substitution, est accompagnée de la tendance à remplacer la connaissance, la pénétration et l'explication intellectuelles [*intellektuell*] par un savoir informatif. Ce que la grande philosophie appela synthèse se rapetisse. Son héritière, c'est sa parodie, le délire qui voit des liaisons partout. Tandis que des êtres naïfs acceptent leurs expériences plutôt comme allant de soi, sans être perturbés par les questions auxquelles l'astrologie feint de répondre ; tandis que des personnes vraiment cultivées, aptes à porter un jugement fondé, ont résisté à la supercherie et l'ont percée à jour, celle-ci capture les personnes qui, insatisfaites de la façade, recherchent l'essence en tâtonnant, sans pour autant – soit parce qu'elles ne veulent pas, soit parce qu'elles n'en sont pas capables – s'efforcer à exercer leur esprit critique. L'astrologie subvient aux besoins d'un type de personnes – qu'elle suscite dans le même temps – qui s'estiment trop sceptiques pour se fier à la force dont peut être dotée la pensée non couverte socialement, celle d'atteindre à la vérité ; mais en même temps, les personnes qui relèvent de ce type ne sont pas non plus suffisamment sceptiques pour se rebiffer contre une irrationalité transformant, d'un coup de baguette magique, les antinomies sociales [*sozial*], dont souffre tout un chacun, en quelque chose de positif. La mode astrologique exploite de manière commerciale l'esprit de régression et, pour cette raison, elle le promeut. Ainsi renforcé, cet esprit se fond dans l'idéologie sociale englobante, qui affirme ce qui existe en le présentant comme étant donné naturellement. La volonté de changer quelque chose à la fatalité objective se trouve paralysée. Toute souffrance est reléguée dans le domaine privé ; la panacée, c'est la docilité ; comme l'industrie culturelle dans son ensemble, l'astrologie redouble dans la conscience des hommes ce qui existe

de toute de manière. L'élément sectaire, dont elle ne peut se départir sur le marché, s'aggrave sans conflit à son côté exotérique, populaire. La prétention qu'elle élève – veiller, dans les eaux troubles d'un credo particulier, arbitraire, sur sa signification englobante, exclusive – indique la transition d'une idéologie libérale vers une idéologie totalitaire. L'idée – et la réalité – paradoxale d'un État à parti unique, qui constitue un affront à la notion de parti et élève, d'une manière cavalière, la *pars*⁴³ au rang de *totum*⁴⁴ est le point d'aboutissement d'une tendance dont témoignent déjà le caractère égoïste et inabordable de l'adepte de l'astrologie. Il est impossible de distinguer d'une manière concluante la dimension psychologique du phénomène de sa dimension historico-sociale [*historisch-sozial*]. Des constellations sociales spécifiques favorisent de manière sélective la formation de syndromes qui leur sont appropriés ou, du moins, elles les rendent visibles. En des temps où menace la catastrophe, ce sont des traits paranoïaques qui sont mobilisés. Le côté psychotique de Hitler a été le ferment de l'effet qu'il a exercé sur les masses allemandes. Le dépôt laissé par la folie [*des Verrückten*], le délire agressif, constitue l'élément à la fois contagieux et paralysant dans les mouvements populaires qui sont dans l'esprit du temps – quand bien même ils se recommandent de la démocratie en mettant en scène des confessions publiques et en faisant montre d'une chasteté exhibitionniste. Or, dès lors qu'on s'en remet fanatiquement et volontairement à ces mouvements, on doit nécessairement forcer la main à une croyance à laquelle on ne croit pas et détourner l'attention de ses propres doutes en persécutant l'autre. De ce genre de politique, l'astrologie fournit la preuve apolitique.

La version allemande de ce texte a été établie par Adorno d'après une traduction de Hermann Schweppenhäuser.

Notes des traducteurs

1 Première publication in M. Horkheimer/Th. W. Adorno, *Sociologica II. Reden und Vorträge*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1962 (Frankfurter Soziologische Blätter, vol. 10), p. 142-167. Il s'agit d'une version abrégée de *The Stars Down to Earth*, étude sur la rubrique astrologique du *Los Angeles Times* réalisée en 1952-1953, rédigée en anglais et publiée en 1957 dans le *Jahrbuch für Amerikastudien* 2 (cf. Th. W. Adorno, *Des étoiles à terre*, traduction de G. Berton, Paris, Exils, 2000, et *GS*, 9.2, p. 7-120). Ce texte avait été condensé et traduit une première fois par Marianne von Eckardt et publié dans *Psyche* 12 (1958/1959), p. 561 et sq. Peu satisfait par la qualité du travail, Adorno décida de republier le texte en confiant cette fois-ci la tâche à Hermann Schweppenhäuser, qui venait de terminer sa thèse d'habilitation sur Kierkegaard et pour lequel il avait une grande estime. Comme Adorno l'avoue dans une lettre à Kracauer, la qualité du travail de Schweppenhäuser ne fut pourtant pas non plus à la hauteur de ses propres exigences, si bien qu'il dut revoir l'ensemble du texte (lettre du 4 juin 1962, in Th. W. Adorno/S. Kracauer, *Briefwechsel. 1923-1966*, Francfort, Suhrkamp, 2008, p. 526).

2 Nous nous référons ici au texte de la version anglaise, où Adorno écrit « *pursuit of happiness* » entre guillemets. Dans la version allemande du texte, l'allusion à la célèbre sentence de la Déclaration d'indépendance des États-Unis est totalement occultée par la mention isolée – et dès lors passablement énigmatique – du terme « *Glück* » (« bonheur »). Cf. *GS*, 9.2, p. 14.

3 « *irrational* ». Nous traduisons habituellement par « irrationnel » ce terme allemand ; de même nous traduisons par « irrationalité » le terme « *Irrationalität* » et par « rationalité » le terme « *Rationalität* ». Le mot « *Vernunft* » et son contraire, « *Unvernunft* » sont traduits à partir du paradigme de la « raison ». Le terme « *vernünftig* » est traduit dans la majorité des cas par « rationnel ». Là où c'est le terme « raisonnable » qui est choisi, nous indiquons l'allemand entre crochets. À l'inverse, lorsque « rationnel » traduit « *rational* », nous indiquons l'allemand entre crochets.

4 « *Gestalt* ». Contrairement à ce que nous avons fait dans les autres textes de ce volume, nous avons rendu « *Gestalt* » – qui apparaît à deux reprises – par « configuration » et non par « figure ». Sur la distinction entre « *Gestalt* », « *Form* » et « *Gefüge* », cf. Glossaire.

5 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

6 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous les avons tous deux traduits par « social », en précisant entre crochets là où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

7 Dans la version anglaise du texte, Adorno se réfère ici à l'essai sur l'inquiétante étrangeté, cf. *Des étoiles à terre*, op.cit., n. 2, p. 15. Cf. aussi Sigmund Freud, « L'inquiétante étrangeté » in *L'Inquiétante Étrangeté et autres essais*, traduction de B. Féron, Paris, Gallimard, 1985, p. 209 et sq.

8 Charles Horton Cooley (1864-1929) était un sociologue américain. Dans la version anglaise du texte, Adorno renvoie ici au chapitre III de *Social Organization : A Study of the Larger Mind* (New York, Charles Scribner's Sons, 1909) – une des œuvres majeures de Cooley – ainsi qu'à l'*Introduction to the Science of Sociology* de Robert E. Park et Ernest W. Burgess (Chicago, The University of Chicago Press, 1921, p. 50, 56 et sq., 282-287). Cf. *Des étoiles à terre*, op. cit., n. 4, p. 16.

9 « *vergesellschaftet* ». « Sur la traduction de ce terme par « sociétiser » et du substantif « *Vergesellschaftung* », formé à partir de lui, par « sociétisation » ainsi que sur la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

10 Sur ce terme, cf., dans le présent volume, « Individu et organisation », n. 9.

11 « *entfremdet* ». Traditionnellement traduit par « aliéné ». Sur notre traduction de ce terme, cf. Glossaire. D'une manière générale, nous avons essayé de rendre les termes appartenant au champ lexical de « *fremd* » par « étranger » et des termes qui en sont dérivés. Si cela n'a pas été possible, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets.

12 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

13 « Deux augures ne peuvent se regarder sans rire. » Mot attribué à Caton et repris par Cicéron dans *De la divination*, II, 24.

14 Harold Dwight Lasswell (1902-1978), sociologue et politologue américain, fut un des premiers à analyser les médias de masse, notamment les techniques de propagande. Son modèle des « 5 W » (« *Who says What to Whom by What Channel with What Effect* [Qui dit quoi à qui par quel canal et avec quel effet] »), inspiré de Quintilien, est resté célèbre. La technique de la « *content analysis* » que mentionne ici Adorno se réfère évidemment à la question du « *What* ». Cf. notamment Morris Janowitz, « Harold D. Lasswell's Contribution to content analysis », *Public Opinion Quarterly* 32.4, 1969), p. 646-653.

15 « *Kultur* ». Contrairement aux choix que nous avons faits dans la traduction de la « Théorie de la demi-culture », nous avons ici traduit « *Kultur* » par « culture » (et non par « Culture ») ; les rares fois où Adorno utilise dans ce texte le mot « *Bildung* », nous l'avons traduit également par « culture », en précisant l'allemand entre crochets droits. Cf., d'une manière générale, l'entrée « *Kultur/Bildung* » du Glossaire.

16 « *Befunde* ». Sur ce terme, cf., dans le présent volume, « Introduction à la conférence "Société I" », n. 3.

17 « *Wahn* ». Dans ce texte, nous avons traduit ce terme par « folie » ou « délire », selon le contexte. Lorsque ces termes ne traduisent pas « *Wahn* », nous préciserons l'allemand entre crochets droits.

18 « *Ersatzbefriedigung* ». Terme freudien ; Freud désigne le symptôme comme « satisfaction substitutive » des désirs sexuels. Cf. Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme, angoisse*, traduction de J. et R. Doron, Paris, PUF, 2005.

19 Cf. Sigmund Freud, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de F. Cambon, Paris, Gallimard, 1999, II^e partie, VII : « Contenu manifeste du rêve et pensées latentes du rêve », p. 145 et sq.

20 « *geistig* ». Nous avons rendu le terme allemand « *Geist* » par « esprit » et l'adjectif « *geistig* », formé à partir de lui, tantôt par « intellectuel », tantôt par « spirituel », là où ce dernier ne prêtait pas à confusion. Cf. Glossaire. Notons qu'ici, le doublon allemand « *geistig und psychisch* », que nous avons rendu par « spirituelle et psychique » traduit le concept anglais de « *mentality* » (cf. GS, 9.2, p. 21).

21 « *subjektlos* ». Littéralement, « sans sujet ».

22 Cf. « Psychologie des foules et analyse du moi » [1921], in *Essais de psychanalyse*, traduction de P. Cotet, A. Bourguignon, J. Altounian, O. Bourguignon, et A. Rauzy, Paris, Payot, 2001, p. 214 et sq.

23 « *die Einzelnen* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons rendu le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire. Notons que, dans ce texte, Adorno utilise également l'expression « *Einzelindividuum* », que nous avons dû traduire également par « individus singuliers », en précisant néanmoins l'allemand entre crochets droits.

24 « Philosophie autodidacte ».

25 Cf. plus haut, n. 19.

26 « Pense au travail quand tu travailles, à t'amuser quand tu joues ». Dans *Des étoiles à terre*, Adorno précise que ce dicton est en fait tiré d'un poème figurant dans beaucoup de manuels d'anglais, et que c'est notamment à travers ce poème-là que les petits Allemands entrent en contact avec la culture anglo-américaine (cf. *op. cit.*, p. 81).

27 « La véritable joie est une chose sérieuse. » Locution proverbiale due originellement à Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 23, 4).

28 Adorno fait ici référence à l'une des formules conclusives de la conférence intitulée « La décomposition de la personnalité psychique ». Cf. Sigmund Freud, *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, 1984, p. 110. Remarquons que chez Freud, le premier membre de la phrase est au prétérit et non au présent de l'indicatif : « Là où était du ça, du moi doit advenir. »

29 « *Komplexion* ». Il s'agit probablement là d'un gallicisme. Le terme « *Komplexion* » se rapporte en allemand à la complexion humorale d'un individu, qui détermine sa *physionomie* d'ensemble. Le texte anglais parle de « *complex structure* » (cf. GS, 9.2, p. 69). Nous avons donc choisi de rendre ce « *Komplexion* » par le terme de « *complexion* », habituellement réservé à la traduction de « *Beschaffenheit* ».

30 Personnage d'une comédie de Lessing, *Minna von Barnhelm* (1767). Il s'agit d'un aventurier français qui, au jeu de cartes, aime à « corriger la fortune, l'enchaîner sous ses doigts » (acte IV, scène 2).

31 « Le onzième commandement » est une locution toute faite en allemand, qui correspond au précepte : « Ne te laisse pas prendre la main dans le sac. »

32 L'expression renvoie aux *Principles of Political Economy* [1848] de John Stuart Mill (cf. *Collected Works of John Stuart Mill – The Principles of Political Economy*, livre 5, chapitre 11, Londres, Routledge, 1996). En économie le monopole naturel désigne une situation dans laquelle les coûts d'entrée dans un secteur d'activité sont tellement élevés que l'entreprise dominante y acquiert un avantage déterminant qui mène, en raison de sa plus grande capacité à réaliser des économies d'échelle, au monopole. Cette affirmation est placée dans un contexte sensiblement différent dans la version anglaise de ce texte qui en permet une compréhension plus précise, cf. *Des étoiles à terre*, *op. cit.*, p. 99 et 110.

33 « Endogroupe ».

34 Nous avons rendu l'allemand « *Pantoffelheld* » – littéralement, le « héros en pantoufles » – par « jocrisse ». Jocrisse est en effet un personnage de valet de comédie qui, à la différence d'Arlequin, représente le caractère du benêt qui se laisse gouverner par sa femme et s'occupe des tâches les plus insignifiantes du ménage.

35 « Équipe ».

36 Cf. Erich Fromm, « Zum Gefühl der Ohnmacht », *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6, 1937, p. 95 et sq.

37 À propos de ce concept dont l'invention est souvent attribuée, notamment par Adorno, à Anna Freud, cf., dans le présent volume, « Théorie de la demi-culture », n. 59.

38 « L'histoire, c'est de la foutaise. » Citation devenue proverbiale de Henry Ford dans le *Chicago Tribune*, 25 mai 1916 : « L'histoire, c'est plus ou moins de la foutaise. C'est de la tradition. Nous ne voulons pas de tradition. Nous voulons vivre dans le présent et la seule histoire qui vaille un kopeck est celle que nous faisons aujourd'hui. »

39 « *Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand*. » Ancien proverbe allemand, utilisé la plupart du temps dans un contexte ironique.

40 « *Verfügungen* ». Sur la traduction de ce terme et des mots appartenant au même champ lexical (« *verfügen über* », « *Verfügende* »), cf. Glossaire.

41 « *flutende Angst* ». Sur ce terme cf. « Capitalisme tardif ou société industrielle ? », n. 33.

42 « *Halbbildung* ». Nous traduisons ce terme par demi-culture. Cf. « Théorie de la demi-culture » dans le présent volume. Pour la traduction du paradigme « *Bildung/Kultur* » cf. Glossaire.

43 « La partie ».

44 « Le tout ».

Antisémitisme et propagande fasciste¹

Les remarques contenues dans cet article sont issues de trois études effectuées par le *Research Project on Anti-semitism*¹ sous l'égide de l'Institute of Social Research de l'Université de Columbia². Ces études présentent l'analyse d'un corpus considérable de textes de propagande antidémocratique et antisémite, constitué principalement de transcriptions sténographiques, d'allocutions radiophoniques prononcées par des agitateurs de la côte Ouest, de pamphlets et d'hebdomadaires. Ils ressortissent essentiellement à la psychologie, bien qu'ils touchent souvent à des problèmes économiques, politiques et sociologiques. De sorte que c'est davantage l'aspect psychologique de l'analyse de propagande que son contenu objectif que nous étudions ici. Nous n'avons pas eu l'intention de traiter de manière exhaustive les méthodes employées, pas plus que nous n'avons voulu produire une théorie psychanalytique de la propagande antidémocratique armée de pied en cap. Plus encore, certains faits et certaines interprétations, généralement connus de ceux qui sont familiers de la psychanalyse, ont été omis. Notre objectif a bien plutôt été de mettre en évidence certains résultats qui peuvent, quoique de manière préliminaire et fragmentaire, suggérer des pistes pour une évaluation psychanalytique plus approfondie.

Le matériau étudié manifeste³ lui-même une approche psychologique. Il est davantage compris en termes psychologiques qu'en termes objectifs. Il vise à gagner des gens à sa cause *en jouant sur leurs mécanismes inconscients* plutôt qu'en présentant des idées et des arguments. Non seulement la technique rhétorique des démagogues fascistes est d'une nature astucieusement

1. Dont les auteurs sont Th. W. Adorno, Leo Löwenthal et Paul W. Massing.

illogique et pseudo-émotionnelle ; mais, plus encore, les programmes politiques concrets, les postulats – en vérité toute idée politique précise – ne jouent qu'un rôle mineur comparés aux stimuli psychologiques auxquels est soumis l'auditoire. C'est en nous basant sur ces stimuli, ainsi que sur d'autres informations – bien plus que sur les plates-formes vagues et confuses des discours – qu'il nous est possible d'identifier leur caractère tout simplement fasciste.

Considérons trois caractéristiques de l'approche psychologique dominante en matière de propagande fasciste contemporaine en Amérique.

1. Il s'agit d'une propagande *personnalisée*, essentiellement non objective. Les agitateurs passent une grande partie de leur temps à parler d'eux-mêmes ou de leurs auditeurs. Ils se présentent comme des loups solitaires, des citoyens américains sains et robustes, pourvus de solides instincts, altruistes et infatigables ; ils ne cessent de confier les détails, réels ou imaginaires, de leur vie intime et de celle de leurs proches. Plus encore, ils semblent porter un chaleureux intérêt humain aux petites tracasseries quotidiennes de leurs auditeurs, qu'ils décrivent comme des chrétiens authentiques, pauvres mais honnêtes, pleins de bon sens sans être des intellectuels. Ils s'identifient à leurs auditeurs et insistent particulièrement sur le fait qu'ils sont à la fois de modestes petites gens et des leaders de grande envergure. Ils se désignent eux-mêmes comme de simples messagers de Celui dont la venue est proche – astuce habituelle des discours de Hitler. Cette technique entretient probablement une étroite relation avec la substitution d'un ego collectif à l'image du père.^{1 4} Pour ce qui est de la personnalisation, un autre de leurs tours préférés consiste à ressasser leurs légers problèmes financiers et à mendier de petites sommes d'argent. Les agitateurs se défendent de vouloir être supérieurs, suggérant par là que le leader dont la venue est proche est aussi indigent que ses très chers frères mais qu'il a le courage d'avouer sa faiblesse sans inhibition, ce qui, en conséquence, le changera en l'homme de la situation.

1. Cf. Max Horkheimer, « Sociological background of the psychoanalytic approach » [« L'arrière-fond sociologique de l'approche psychanalytique »], in Ernst Simmel (éd.), *Anti-semitism. A Social Disease* [*L'antisémitisme : une maladie sociale*], New York, 1946, p. 8 et sq.

2. Tous ces démagogues intervertissent les moyens et les fins. Ils parlent sans cesse de « ce grand mouvement », de leur organisation, d'un renouveau général de l'Amérique qu'ils espèrent susciter, mais ils ne disent que rarement où est censé mener ce mouvement, à quoi sert l'organisation en question, ou quel résultat concret est supposé avoir ce mystérieux renouveau. Voici un exemple typique de description redondante de l'idée de renouveau, par l'un des prédicateurs les plus populaires de la côte Ouest : « Ami, il n'est qu'un moyen d'atteindre ce renouveau, et l'Amérique entière doit connaître un renouveau, toutes les Églises. L'histoire du brillant renouveau gallois, la voici, dans toute sa simplicité : les hommes désiraient désespérément voir la sainteté divine s'étendre sur le monde et ils ont commencé à prier, et ils ont commencé à lui demander de susciter un renouveau (!) et partout où les hommes et les femmes sont allés, le renouveau était en marche. » La glorification de l'action, du fait que quelque chose est en marche, escamote et remplace dans le même temps le but du prétendu mouvement. Sa fin est la suivante : « Nous pourrions montrer au monde qu'il y a des patriotes, des chrétiens, hommes et femmes, qui craignent Dieu et sont prêts à donner leur vie pour servir la cause divine, leur foyer, leur patrie »¹.

3. Puisque toute la force de cette propagande est de promouvoir les moyens, la propagande elle-même devient le contenu suprême. En d'autres termes, la propagande fonctionne comme une sorte d'*accomplissement des désirs*. C'est l'un de ses motifs⁵ les plus importants. On « laisse entrer » les gens, on les met soi-disant au parfum⁶, on leur fait des confidences, on les traite comme l'élite qui mérite de connaître les mystères sordides dissimulés à ceux qui ne sont pas des leurs. La curiosité malsaine est à la fois encouragée et satisfaite. On ne cesse de raconter des histoires scandaleuses, souvent imaginaires, tout particulièrement celles qui sont liées à des excès et à des atrocités d'ordre sexuel ; l'indignation face aux immondices et à la cruauté n'est qu'une rationalisation très fragile, à dessein transparente, du plaisir que suscitent ces histoires chez l'auditeur. Il arrive parfois qu'un lapsus permette d'identifier facilement le colportage de

I. Toutes les citations sont issues, littéralement et sans aucune modification, de transcriptions sténographiées.

ragots à une fin en soi. Ainsi, un démagogue de la côte Ouest fit un jour la promesse de révéler, dans son prochain discours, tous les détails d'un décret bidon de l'Union soviétique, qui aurait organisé la prostitution généralisée des femmes russes. En parlant de cette histoire, l'orateur ajouta qu'il n'y avait sans doute pas d'homme digne de ce nom qui ne sente des picotements dans les reins à l'écoute de ces faits. L'ambivalence de cette « astuce » des « picotements dans les reins » est manifeste.

Dans une certaine mesure, tous ces motifs peuvent être expliqués rationnellement. Seul un très petit nombre d'agitateurs américains oseraient admettre ouvertement nourrir des objectifs fascistes et antidémocratiques. Par opposition à l'Allemagne, l'idéologie démocratique a ici développé certains tabous, dont la violation mettrait en péril l'engagement de certaines personnes dans des activités subversives. De sorte que le démagogue fasciste se voit bien plus limité dans ce qu'il peut dire, pour des raisons relevant conjointement de la censure politique et de la tactique psychologique. En outre, un certain flou quant aux visées politiques est inhérent au fascisme lui-même. Cela tient, pour une part, à sa nature intrinsèquement non théorique et, d'autre part, au fait que ses partisans finiront par être dupés et que, pour cette raison, les leaders doivent éviter toute formule à laquelle il leur faudrait se tenir. Notons en outre que, concernant la terreur et les mesures répressives, le fascisme va habituellement *plus loin* que ce qu'il a annoncé. Le totalitarisme, c'est l'absence de limites, l'interdiction de reprendre son souffle, la conquête débouchant sur une domination absolue, l'extermination totale de l'ennemi désigné. Eu égard à ce sens de la « dynamique » fasciste, tout programme clairement établi prendrait le sens d'une limitation, d'une sorte de garantie, y compris pour l'adversaire. Il est essentiel au règne totalitaire que rien ne soit garanti, qu'aucune limite ne soit assignée à l'arbitraire impitoyable.

En définitive, gardons à l'esprit le fait que le totalitarisme ne considère pas les masses comme un ensemble d'êtres humains se déterminant eux-mêmes, décidant rationnellement de leur propre destin – et auxquels, pour cette raison, on doit s'adresser comme à des sujets rationnels. Il les traite au contraire comme les simples objets de mesures administratives, auxquels on apprend avant tout à être effacés et à obéir aux ordres.

Néanmoins, ce dernier point requiert un examen plus minutieux si l'on ne veut pas en rester à l'expression rebattue d'« hypnose de masse »⁷ dans le fascisme. La question de savoir si une hypnose de masse a réellement lieu dans le fascisme ou si ce n'est pas plutôt là une métaphore pratique, permettant à l'observateur de se dispenser d'une analyse plus approfondie, est on ne peut plus problématique. La sobriété cynique est sans doute plus caractéristique de la mentalité fasciste que l'intoxication psychologique. Il est de plus impossible, pour peu qu'on ait jamais eu l'occasion d'observer les comportements fascistes, de passer à côté du fait que même ces phases d'enthousiasme collectif, auxquelles se réfère le terme d'« hypnose de masse » contiennent une part de manipulation consciente – de la part du dirigeant et même de celle du sujet individuel – qui ne peut que difficilement être considérée comme le résultat d'une simple contagion passive. Pour le dire en termes psychologiques, l'ego joue un rôle bien trop important dans l'irrationalité fasciste pour que l'interprétation de cette extase supposée comme simple manifestation de l'inconscient soit recevable. Il y a toujours, dans l'hystérie fasciste, quelque chose de feint, de contraint, de simulé, qui demande une attention critique si l'on ne veut pas que la théorie psychologique du fascisme cède devant les slogans irrationnels que le fascisme lui-même promeut.

Demandons-nous à présent ce que veut accomplir le fascisme, et plus particulièrement le discours de propagande antisémite. Son objectif, à coup sûr, n'est pas rationnel – car il ne cherche pas à convaincre les gens et en reste toujours à un niveau non argumentatif. Relativement à cela, deux faits méritent un examen plus détaillé.

1. La propagande fasciste s'attaque à des fantômes plutôt qu'à de réels adversaires, c'est-à-dire qu'elle monte de toutes pièces une *imagerie* du juif, ou du communiste, puis la met en pièces, sans faire grand cas de la manière dont cette imagerie se rapporte à la réalité.

2. La propagande fasciste ne se sert pas de la logique discursive ; elle relève plutôt, tout particulièrement dans ses discours publics, de ce que l'on pourrait appeler une volée d'idées organisée. Le rapport entre prémisses et conclusions est remplacé par une liaison entre idées reposant sur leur simple ressemblance, souvent sur la base de l'association, en employant le même mot

caractéristique dans deux phrases que ne relie aucun lien logique. Non seulement cette méthode se soustrait aux mécanismes de contrôle de l'examen rationnel, mais elle permet également à l'auditeur de « suivre » plus facilement, d'un point de vue psychologique. Il n'a à faire preuve d'aucune exigence de pensée et peut s'abandonner passivement à un fleuve de mots dans lequel il nage.

En dépit de ces motifs regressifs, la propagande antisémite n'est pourtant en aucun cas entièrement irrationnelle. Ce terme d'« irrationalité » est bien trop vague pour décrire de manière adéquate un phénomène psychologique si complexe. Nous savons surtout que la propagande fasciste, avec sa logique tordue et ses déformations invraisemblables, est planifiée et organisée de manière tout à fait consciente. S'il faut la qualifier d'irrationnelle, il s'agit d'une irrationalité davantage appliquée que spontanée, de psycho-techniques, en quelque sorte, qui rappellent les effets calculés qui sont flagrants dans la plupart des manifestations de la culture de masse actuelle – par exemple les films et les émissions radiophoniques⁸. Même s'il est vrai, par ailleurs, que la mentalité de l'agitateur fasciste n'est pas sans ressembler à la confusion mentale de ses partisans potentiels, et que les leaders eux-mêmes « relèvent du type hystérique ou même paranoïaque »⁹, ils ont toutefois appris, de leur large expérience et de l'exemple frappant de Hitler, de quelle manière utiliser leurs propres dispositions névrotiques ou psychotiques pour des fins tout à fait adaptées au principe de réalité (*realitätsgerecht*)¹⁰. Les conditions qui prévalent dans notre société tendent à transformer la névrose, et même la folie douce, en une marchandise que l'opprimé peut facilement vendre, une fois qu'il a découvert que nombre d'autres personnes présentent des affinités avec sa propre maladie. Quand il s'agit de ses propres déficiences psychologiques, l'agitateur fasciste est généralement un vendeur hors pair. Cela n'est possible qu'en vertu d'une similitude structurelle générale entre les partisans et le leader, et l'objectif de la propagande est de les faire s'accorder plutôt que de communiquer à l'auditoire des idées ou des émotions qui n'auraient pas été siennes depuis le début. On pourrait donc formuler le problème de la véritable nature psychologique de la propagande fasciste de la manière suivante : en quoi consiste ce rapport entre leader et partisans dans un contexte de propagande ?

Une première indication nous est fournie par une observation que nous avons faite et selon laquelle ce type de propagande fonctionne à la manière d'une gratification. On peut le comparer au phénomène de société qu'est le *soap opera*¹¹. De la même manière que la ménagère s'est enthousiasmée pendant un quart d'heure, sur les ondes, pour les souffrances et les bonnes actions de son héroïne préférée et se sent contrainte d'acheter le savon commercialisé par le sponsor, l'auditeur du numéro de propagande fasciste, après en avoir retiré du plaisir, accepte l'idéologie que représente l'orateur par gratitude envers le *show*. « *Show* » est vraiment le mot qui convient. Ce que réalise le prétendu leader tient du théâtre, du sport et des soi-disant renouveaux religieux. Il est caractéristique des fascistes démagogues de se vanter d'avoir été, dans leur jeunesse, des gloires du sport. C'est leur manière de faire. Ils crient, pleurent, miment des combats avec le diable et retroussent leurs manches quand ils s'attaquent à « ces sinistres puissances ».

On qualifie souvent d'hystériques les types auxquels ressortissent les agitateurs fascistes. Peu importe comment ils en sont arrivés à cette attitude : leur comportement hystérique remplit une fonction précise. Quoiqu'en vérité ils ressemblent à leurs auditeurs sous la plupart de leurs aspects¹², ils s'en distinguent sur un point important : ils s'expriment sans aucune inhibition. Ils suppléent par procuration leurs auditeurs qui ne parviennent pas à s'exprimer, en faisant et en disant ce que ces derniers ne peuvent ou n'osent – mais aimeraient – dire et faire. Ils brisent les tabous que la société de classes moyennes a imposés à tous les comportements expressifs du citoyen normal, terre à terre. On pourrait soutenir que certains des effets de la propagande fasciste sont obtenus grâce à cette percée. Les agitateurs fascistes sont pris au sérieux parce qu'ils prennent le risque de se rendre ridicules.

Les gens cultivés ont eu en général du mal à comprendre l'effet suscité par les discours de Hitler : ils ne rendaient pas un son sincère, authentique, ou, comme on dit en allemand, ils étaient *verlogen*¹³. Mais l'idée selon laquelle les gens soi-disant du commun ont un flair infallible pour ce qui est authentique et sincère et n'ont que peu de goût pour ce qui est faux – cette idée est illusoire. Hitler a eu du succès, non en dépit de ses bouffonneries de bas étage, mais précisément grâce à elles, grâce

à ses accents qui sonnaient faux et ses clowneries. On les remarque comme telles, et on les apprécie. Des artistes réellement populaires, comme Girardi et son *Fiakerlied*¹⁴, étaient véritablement en contact avec leur public et employaient toujours ce qui nous heurte aujourd'hui et que nous considérons comme des « accents qui sonnent faux ». On trouve régulièrement des phénomènes similaires chez ces ivrognes qui ont perdu toute inhibition. Le sentimentalisme des gens du commun n'est en aucun cas une émotion primitive, irréfléchie. Au contraire, il s'agit d'un faux-semblant, d'une imitation fictive, miteuse, de véritable sentiment, souvent consciente de soi et légèrement teintée de mépris envers soi-même. Ce caractère fictif est le milieu vital des manifestations de la propagande fasciste.

La situation créée par ce spectacle peut être appelée situation *rituelle*. Le caractère fictif de la rhétorique propagandiste, le fossé qui sépare la personnalité de l'orateur du contenu et du caractère de ses déclarations, est imputable au rôle cérémoniel qu'il endosse et qu'on veut le voir endosser. Cette cérémonie n'est d'ailleurs que la révélation symbolique de l'identité qu'il traduit en paroles, que les auditeurs sentent et pensent mais ne peuvent exprimer. C'est là véritablement ce qu'ils attendent de l'orateur, plutôt que d'être convaincus ou, pour l'essentiel, d'être pris dans un délire collectif : ce sont leurs propres idées qu'ils veulent entendre. La gratification qu'ils retirent de la propagande consiste vraisemblablement dans la démonstration de cette identité, et peu importe jusqu'où cette identité s'étend en réalité, car il s'agit d'une sorte de rédemption institutionnalisée de leur propre incapacité à s'exprimer – d'une rédemption par la verbosité de l'orateur. Cette révélation, et l'abandon temporaire de l'esprit de sérieux, de la responsabilité et du contrôle de soi, constitue le motif décisif du rituel propagandiste. À coup sûr, il faudrait appeler cet acte d'identification « phénomène de régression collective ». Il ne s'agit pas simplement d'un retour à des émotions plus anciennes, primitives, mais bien plutôt d'un retour à une attitude rituelle dans laquelle l'expression des émotions est approuvée par une agence de contrôle social. À cet égard, il est intéressant de noter que l'un des agitateurs les plus populaires et les plus dangereux de la côte Ouest n'a cessé d'encourager ses auditeurs à céder à toutes sortes d'émotions, à se laisser aller à leurs sentiments, à crier, à répandre leurs larmes, attaquant

constamment le modèle comportemental d'un contrôle de soi rigide, engendré par les confessions religieuses établies et par toute la tradition puritaine.

Ce relâchement du contrôle de soi, la fusion de l'impulsion dans un schéma rituel est en étroite relation avec l'éveil psychologique universel de l'individu indépendant.

Une théorie compréhensive de la propagande fasciste serait l'équivalent d'un déchiffrement psychanalytique du rituel plus ou moins rigide qui s'accomplit dans toute allocution fasciste. Le cadre de cet article ne nous permet que de brèves références à certaines des caractéristiques de ce rituel.

1. Notons, en tout premier lieu, la fascinante stéréotypie que présente tout le matériel de propagande que nous connaissons. Non seulement chaque orateur, considéré individuellement, répète sans cesse les mêmes motifs, mais des orateurs différents usent des mêmes *clichés**. Le plus important, bien sûr, est la dichotomie opérée entre blanc et noir, amis et ennemis. La stéréotypie ne s'applique pas seulement à la diffamation des juifs ou des idées politiques – ainsi de la dénonciation du communisme ou du capital financier – mais également à des sujets et à des attitudes qui semblent en être très éloignés. Nous avons recensé une liste de procédés psychologiques typiques, utilisés par quasiment tous les agitateurs fascistes et qui pourrait être ramenés à trente formules tout au plus. Un certain nombre d'entre elles a déjà été mentionné, comme le procédé du loup solitaire, l'idée d'infatigabilité, de l'innocence persécutée, du grand homme de peu, l'éloge du mouvement en tant que tel, et ainsi de suite. Il est bien sûr possible de rendre compte de l'uniformité de ces procédés en se référant à leur source commune, comme le *Mein Kampf* de Hitler, ou même par une organisation qui reliait entre eux tous les agitateurs, comme ce fut le cas, apparemment, sur la côte Ouest. Mais si les agitateurs de différents endroits du pays utilisent les mêmes affirmations spécifiques, comme par exemple celle selon laquelle leur vie a été menacée, et les auditeurs sauront de qui vient la menace si elle est mise à exécution – incident qui ne s'est jamais produit –, c'est ailleurs qu'il faut en chercher la raison. Ce sont des raisons psychologiques qui expliquent la standardisation de ces motifs [*patterns*]. Le partisan potentiel du fascisme est avide de cette répétition rigide, tout comme le *jitterbug*¹⁵ l'est des modèles standard de

chansons populaires et entre en rage si les règles du jeu ne sont pas strictement respectées. L'application mécanique de ces modèles est un élément essentiel du rituel.

2. Ce n'est pas un hasard si l'on trouve parmi les agitateurs fascistes nombre de personnes feignant d'être religieuses. Ce dernier point comporte, bien sûr, un aspect sociologique, qui sera discuté plus tard. Quoi qu'il en soit, d'un point de vue psychologique, les éléments transfuges d'une religion dépassée, neutralisés et vidés de tout contenu dogmatique spécifique, sont mis au service du comportement fasciste rituel. Le langage religieux et les formes religieuses sont utilisés de façon à donner l'impression d'un rituel approuvé, maintes fois répété par une « communauté ».

3. Le contenu spécifiquement religieux, aussi bien que le contenu politique, est remplacé par quelque chose que l'on pourrait momentanément désigner par le nom de *culte de l'existant*. L'attitude qu'Else Brunswik¹⁶ a appelé « identification au statu quo » est en relation étroite avec ce culte. Les procédés indiqués dans le livre de McClung Lee¹⁷ sur le père Coughlin¹⁸, comme l'idée du train en marche, ou l'astuce du témoignage, impliquant le soutien de gens célèbres ou couronnés de succès, ne sont que les éléments d'un modèle de comportement qui va bien plus loin. Tout cela donne explicitement à entendre que tout ce qui *est*, et donc tout ce qui a établi sa puissance, est par là même juste – un principe sain à suivre. Un des agitateurs de la côte Ouest a même, à l'occasion, recommandé à ses auditeurs de suivre, en général, les conseils de leurs leaders, sans préciser de quel genre de leader il parlait. Le fait d'être un leader, même dépourvu d'idée ou de projet repérable est glorifié en tant que tel. Fétichiser la réalité et les rapports de pouvoir établis tend, plus que toute autre chose, à inciter l'individu à renoncer à lui-même et à rejoindre la supposée vague du futur.

4. L'une des caractéristiques intrinsèques du rituel fasciste est l'*insinuation*, parfois suivie de la véritable révélation des faits auxquels on faisait allusion – mais plus souvent, ce n'est pas le cas. Il est facile, encore une fois, de donner une raison rationnelle de cette tendance : la loi, ou au moins des conventions dominantes excluent les affirmations à caractère ouvertement pro-nazi ou antisémite, et l'orateur qui veut communiquer ce type d'idées doit recourir à des méthodes plus indirectes. Il semble

vraisemblable, quoi qu'il en soit, que l'insinuation soit employée, et qu'on en tire plaisir, comme d'une gratification *per se*. L'agitateur, par exemple, dit : « ces forces obscures, vous voyez de qui je veux parler » et l'auditoire comprend sur-le-champ que ses remarques sont dirigées contre les juifs. Les auditeurs sont ainsi traités comme un cénacle qui sait déjà tout ce que l'orateur a l'intention de lui dire et se trouve d'accord avec lui avant qu'aucun argument ne soit avancé. La concorde des sentiments et des opinions entre l'orateur et l'auditeur, dont nous avons déjà parlé, se met en place grâce à l'insinuation. Elle sert de confirmation de l'identité fondamentale entre leader et partisans. Il va de soi que les implications psychanalytiques de l'insinuation vont bien plus loin que ces observations superficielles. Nous faisons référence ici au rôle attribué par Freud aux allusions dans l'interaction entre conscient et inconscient¹⁹. L'insinuation fasciste se nourrit de ce rôle.

5. L'accomplissement du rituel en tant que tel fait office, dans une très large mesure, de contenu suprême de la propagande fasciste. La psychanalyse a montré la relation entre comportement rituel et névrose de compulsion²⁰ ; et il est évident que le rituel fasciste typique qu'est la révélation est un substitut de gratification sexuelle. Pourtant, par-delà ces éléments, il est peut-être permis d'émettre quelques conjectures au sujet de la signification symbolique spécifique du rituel fasciste. On ne serait pas si loin de la vérité en l'interprétant comme l'offrande d'un sacrifice. Si l'affirmation selon laquelle l'écrasante majorité des accusations et histoires sordides qui abondent dans les discours de propagande fasciste sont la projection des désirs des orateurs et de leurs partisans est correcte, alors l'acte symbolique de révélation que célèbre chaque discours de propagande exprime dans son ensemble, si dissimulé soit-elle, l'exécution sacramentelle de l'ennemi désigné. Au cœur du rituel de propagande fasciste et antisémite, il y a un désir de meurtre rituel. Ce fait peut être corroboré par une preuve tirée de la psychopathologie de la vie quotidienne²¹ de la propagande fasciste. Le rôle important que joue l'élément religieux dans la propagande fasciste et antisémite américaine a été mentionné plus haut. Un des prêtres radiophoniques fascistes de la côte Ouest a dit, lors d'une émission : « Ne voyez-vous pas que si nous n'exaltons pas la sainteté de notre Dieu, si nous ne proclamons pas la justice de Dieu dans

ce monde, dans notre monde, si nous ne proclamons pas qu'il existe un Paradis et un Enfer, si nous ne proclamons pas que sans la rémission, *sans que le sang ne soit versé*, alors il n'y a pas de rémission des péchés ? Ne voyez-vous pas que seul le Christ et Dieu sont les maîtres et que la révolution finira par gagner la nation, notre nation ? » La transformation de la doctrine chrétienne en slogans incitant à la violence politique ne pourrait être plus crûment mise en lumière que dans cet extrait. L'idée d'un sacrement, « le sang versé » du Christ, est directement interprétés en termes de « sang versé » en général, en lorgnant sur un bouleversement politique à venir. On affirme qu'il est nécessaire de faire couler le sang, et on y incite, sous prétexte que c'est grâce au sang versé du Christ que le monde a connu la rédemption. Le meurtre est auréolé de la lumière du sacrement. Le dernier vestige du Christ sacrifié est par conséquent, dans la propagande fasciste, la phrase « *Judenblut muß fließen* »²². La crucifixion est transformée en symbole du pogrom. Du point de vue psychologique, la propagande fasciste dans sa totalité n'est qu'un système de symboles de ce genre.

À ce stade, nous devons prêter attention au caractère destructeur qui constitue la base psychologique de l'esprit fasciste. Les programmes sont abstraits et vagues, ce qui est accompli est fallacieux et illusoire – car la promesse faite par la rhétorique fasciste n'est rien d'autre que la destruction elle-même. Ce n'est absolument pas un hasard si tous les agitateurs fascistes ressassent l'imminence de catastrophes, quelles qu'elles soient. Alors qu'ils mettent en garde contre un danger imminent, leurs auditeurs et eux retirent un frisson de plaisir de l'idée d'une inévitable dévastation, sans même distinguer clairement entre la destruction de leurs ennemis et la leur propre. Cette attitude mentale, soit dit en passant, a pu être clairement observée dans les premières années de l'hitlérisme en Allemagne et possède une base archaïque profonde. Un des démagogues de la côte Ouest a dit un jour : « Je dois vous dire que vous, hommes et femmes, vous et moi vivons dans les temps les plus épouvantables de l'histoire du monde. Mais nous vivons aussi dans les temps les plus merveilleux et les plus emplis de grâce. » Voici le rêve de l'agitateur : une union entre l'horreur et le merveilleux, un délire d'annihilation déguisée en salut. L'espoir le plus solide de contrer efficacement ce type de propagande en général réside

dans la mise en avant de ses implications autodestructrices. Le désir psychologique inconscient d'annihilation de soi reproduit fidèlement la structure d'un mouvement politique qui, en définitive, transforme ses partisans en victimes.

1946

Notes des traducteurs

1 Texte traduit de l'anglais. Première parution in Ernst Simmel (éd.) *Anti-Semitism. A Social Disease*, New York, International Universities Press, 1946, p. 125-137.

2 L'Institut für Sozialforschung (IfS) prit le nom d'« Institute of Social Research » lors de son rattachement, en 1934, à l'Université de Columbia, qui permit à ses membres en exil de poursuivre leurs travaux dans un cadre institutionnel. Sur le « Projet de recherche sur l'antisémitisme », inauguré par une première publication en 1941 et dont Adorno fut le principal instigateur et artisan, cf. Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire développement, signification*, traduction de L. Deroche-Gurcel, Paris, PUF, 1993, p. 261-263 et p. 337-370. À côté d'un travail purement théorique sur l'antisémitisme, le *Project on Anti-Semitism* comprenait trois analyses des discours d'agitateurs antisémites du sud-ouest des États-Unis. Leo Löwenthal (1900-1993, membre de l'IfS depuis 1926), Paul W. Massing (1902-1979, enseignant à Columbia de 1942 à 1948) et Adorno travaillèrent respectivement sur Georges Allison Phelps, Joseph E. Williams et Martin Luther Thomas (cf. « The psychological technique of Martin Luther Thomas' radio addresses » in *GS*, 9.2, p. 7-141).

3 « *Evince* ». Solécisme de l'auteur.

4 Cf. aujourd'hui « Antisemitismus : Der soziologische Hintergrund des psychoanalytischen Forschungsansatzes » in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 5, éd. Gunzelin Schmid Noerr, Francfort, S. Fischer, 1987, p. 364 et sq., qui reprend le texte de la conférence prononcée par M. Horkheimer le 17 juin 1944 à la Société psychanalytique de San Francisco lors d'un colloque sur l'antisémitisme et dont la version citée par Adorno est une traduction. Il nous a été impossible de retrouver le passage auquel fait allusion Adorno.

5 « *Patterns* ». Nous traduirons ce terme, en fonction du contexte, par « modèle » ou « motif ». Inversement, ces deux mots traduiront exclusivement « *pattern* ».

6 Cf. le type du « collectionneur d'informations » décrit par Reuel Denney, Nathan Glazer et David Riesman dans *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, New Haven, Yale University Press, 1958.

7 Cf. p. ex. Gustave Le Bon, *La Psychologie des foules*, Paris, PUF, 2003, et Wilhelm Reich, *La Psychologie de masse du fascisme*, traduction de P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1972. Adorno connaît et cite ailleurs ces auteurs (cf. p.ex., *Études sur la personnalité autoritaire*, traduction d'H. Frappat, Paris, Allia, 2007, p. 67, où Adorno compte Reich au nombre de ses influences, ou « Freudian theory and the pattern of fascist propaganda », in *GS*, 8, p. 408, où l'ouvrage de Le Bon est mentionné). Cf. enfin Sigmund Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » [1921], in *Essais de Psychanalyse*, traduction collective sous la responsabilité d'A. Bourguignon, Paris, Payot, 2001.

8 Cf. « La production industrielle de biens culturels, raison et mystification des masses » in M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La Dialectique de la raison*, traduction d'E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 139-176, et Th. W. Adorno, « Zur Bekämpfung des Antisemitismus heute » (in *GS*, 20.1, pp. 361-383) où cette conjonction est explicitement prise pour objet.

9 Nous n'avons pu retrouver l'origine de cette citation dans l'article de M. Horkheimer cité plus haut.

10 En allemand dans le texte.

11 Feuilletton radiophonique puis télévisé, sponsorisé par des fabricants de savons (« soap ») ou autres produits d'hygiène, destinés à un public féminin.

12 Le texte porte « respects » ; nous lisons « aspects ».

13 « Mensonger » – en allemand dans le texte.

14 Adorno fait ici référence à l'interprétation du *Fiakerlied*, chant des conducteurs de fiacre de Vienne composé par Gustav Pick. L'acteur de théâtre et d'opérette viennois Alexander Girardi (1850-1918), véritable symbole de l'art populaire viennois du tournant du siècle, en est sans doute l'interprète le plus célèbre. Les « accents qui sonnent faux » sont sans doute une allusion au texte de ce chant, truffé d'élisions et de solécismes censés reproduire l'accent populaire de Vienne.

15 Ce terme, désignant au départ les alcooliques atteints de *delirium tremens*, caractérise à partir des années 1935 le danseur de swing. C'est une figure emblématique des travaux d'Adorno sur la musique populaire, cf. p. ex. *Le Caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute*, traduction de Ch. David, Paris, Allia, 2003, p. 65 et sq. « Mode intemporelle. À propos du jazz » (in *Prismes, critique de la culture et de la société*, traduction de G. et R. Roschlitz, Paris, Payot, 2003, p. 130) ou *Current of Music, Éléments pour une théorie de la radio* (traduction de P. Arnoux, Paris, Philia, 2010, p. 249).

16 Else Frenkel-Brunswik (1908-1958), psychologue autrichienne. Elle enseigne la psychologie d'abord à Vienne puis à Berkeley et participe notamment au projet sur d'étude de la personnalité autoritaire avec Adorno, Daniel J. Levinson et R. Nevitt Sanford (cf. *The Authoritarian Personality*, vol. 1, extrait de M. Horkheimer et S. Flowermann (éd.), *Studies in Prejudice*, Studies series III, New York, Harper and Brothers, 1950) dans lequel elle développe ce concept.

17 Alfred McClung Lee (1906-1992), sociologue américain. Il a consacré de nombreux ouvrages à l'étude de la propagande, et en particulier celui que mentionne ici Adorno et qu'il coédite avec sa femme, E. Briant-Lee, *The Fine Art of Propaganda. A Study of Father Coughlin's Speeches*, New York, Harcourt Brace and Company, 1939.

18 Charles Coughlin, prêtre catholique d'origine canadienne (1891-1979), célèbre pour ses émissions radiophoniques durant la Grande Dépression. D'abord favorable au *New deal* de Roosevelt, il devient de plus en plus hostile à ce dernier, l'accusant de collusion avec les « banquiers juifs » : son antisémitisme virulent ainsi que ses sympathies fascistes affichées lui vaudront d'être réduit au silence par sa hiérarchie.

19 Cf. p. ex. Sigmund Freud, « Le travail du rêve », in *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de F. Cambon, Paris, Gallimard, 1999, p. 224 et sq.

20 Cf. p. ex. Sigmund Freud, « Actions compulsives et exercices religieux » traduction de D. Guérinau, in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, p. 133-142 et *Totem et Tabou*, traduction de W. Jankélévitch, Paris, Payot, 2001, particulièrement « Le retour infantile du totémisme », p. 143 et sq.

21 Allusion au titre de l'ouvrage *Psychopathologie de la vie quotidienne* de Freud (traduction de S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1967).

22 « Le sang des Juifs doit couler » (en allemand dans le texte). Slogan nazi issu d'un chant des SA, « Blut muss fließen ».

À propos du rapport entre sociologie et psychologie¹

Depuis plus de trente ans se dessine au sein des masses, dans les pays hautement industrialisés, une tendance à s'en remettre à la politique de la catastrophe plutôt que de poursuivre des intérêts rationnels, au premier chef desquels la conservation de sa propre vie. Aux masses sont certes promis des avantages, mais, dans le même temps, l'idée de leur bonheur est remplacée de manière insistante par la menace et la violence, des sacrifices démesurés leur sont imposés, leur existence est immédiatement mise en péril, et il est fait appel, de manière tout aussi immédiate, à un désir de mort latent. Nombre de ces faits se présentent aux sujets concernés sous une lumière si crue qu'il en coûte à qui s'efforce de comprendre de se contenter de l'élément décisif – la mise en évidence des conditions objectives d'un mouvement de masse – et de ne pas succomber à la suggestion selon laquelle plus aucune loi objective n'aurait cours. L'ancienne explication, selon laquelle ceux qui sont intéressés à l'émergence de mouvements de masse contrôlent tous les vecteurs de l'opinion publique ne suffit plus à elle seule. Car il est peu probable que les masses se laisseraient prendre à une propagande grossière dont la non-vérité leur adresse des clins d'œil, si quelque chose en eux-mêmes ne venait pas au-devant des messages prônant sacrifice et vie dangereuse. C'est la raison pour laquelle, face au fascisme, on a considéré qu'il était nécessaire de compléter la théorie de la société par la psychologie, en particulier la psychologie sociale d'obéissance analytique. L'articulation entre la connaissance des déterminants sociaux² et celle des structures pulsionnelles dominantes au sein des masses promettait une parfaite intelligence de la cohésion de la totalité. Tandis que la

science servile du bloc de l'Est exorcisait la psychologie analytique – la seule à faire sérieusement des recherches sur les conditions subjectives de l'irrationalité objective – comme s'il s'agissait de l'œuvre du démon, et qu'elle rangeait Freud, comme Lukács fut capable de le faire³, parmi les fascistes, aux côtés de Spengler et de Nietzsche, on a, non sans plaisir, mis l'accent, de ce côté-ci du rideau de fer, sur le psychique⁴, sur l'Homme⁵ et ses prétendus « existentiels »⁶, en se déroband dès lors à toute théorie de la société à caractère contraignant. Pour finir, la théorie de la société – comme cela est à vrai dire déjà le cas dans l'écrit tardif de Freud sur le malaise dans la civilisation⁷ – se voit rabaissée avec scepticisme à des motivations dépourvues de bien-fondé, purement subjectives. Par contre, là où il se trouve qu'on réfléchit au rapport entre théorie de la société et psychologie, on n'a fait qu'assigner à chacune des deux disciplines sa place dans le système des sciences, et on a traité les difficultés que suscitent leur rapport comme si la question était de savoir quel est, en fonction des cas, le modèle conceptuel à employer. Que les phénomènes sociaux doivent être dérivés à partir de conditions objectives ou de la vie psychique des individus sociétisés⁸, ou encore des deux ; que les deux types d'explication se complètent, ou s'excluent, ou que leur rapport lui-même ait d'abord besoin de faire l'objet d'une évaluation théorique plus approfondie – tout cela se réduit à des questions de méthode. C'est avec raison que Talcott Parsons⁹, représentant caractéristique de ceux qui nourrissent des projets de ce genre, met en avant, dans l'étude « Psychoanalysis and the social structure »¹, en accord sur ce point avec la tradition allemande plus ancienne ainsi qu'avec Durkheim, l'indépendance et la démarcation du système social, qui doit être saisi conceptuellement sur le plan qui lui est propre, et non comme la simple résultante des actions d'individus¹¹. Mais la distinction se fixe également chez lui sur l'objet auquel « s'intéresse » le sociologue : les comportements et les attitudes pertinents dans le cadre du système social. Voilà l'unique raison pour laquelle il exige que les problèmes sociologiques de motivation soient formulés en termes de « *frame of reference of the*

I. Cf. Talcott Parsons, « Psychoanalysis and the social structure » [« La psychanalyse et la structure sociale »], in *The Psychoanalysis Quarterly*, Vol. XIX, n° 3, p. 371 et sq.

II. *Op. cit.*, p. 372.

social system »¹⁰ et non en termes de « *personality* »¹¹. Il suffirait que les modèles de pensée sociologiques concordent avec l'intelligence psychologique dominante¹. Sans se préoccuper de savoir si cette différence se trouve dans la chose même¹², le choix de l'orientation sociale ou psychologique est laissé à l'arbitraire des disciplines soumises à la division du travail. À l'encontre du caractère primitif de la science unitaire, Parsons ne s'oppose pas au constat selon lequel « les problèmes typiques du psychologue et du sociologue ne sont pas les mêmes ». Pourtant, ce serait précisément pour cette raison qu'elles devraient « toutes deux « employer les mêmes concepts [...] à des niveaux d'abstraction différents et dans des combinaisons différentes »¹¹. Cela n'est possible qu'à partir du moment où la divergence entre sociologie et psychologie peut être surmontée indépendamment de la complexion propre de l'objet. Si, au fur et à mesure que progresse leur degré d'organisation, ces deux sciences clarifiaient la structure logique de leurs concepts, ces derniers se laisseraient, d'après cette conception, relier sans le moindre accroc. Si l'on parvenait enfin à obtenir une théorie dynamique parfaitement adéquate des motivations humaines, la différence entre « niveaux d'abstraction », selon Parsons, disparaîtrait vraisemblablement. La façon dont se comportent les uns par rapport aux autres les moments objectifs-sociaux [*objektiv-sozial*] et les moments individuels-psychiques est censée dépendre du simple moulage conceptuel dans lequel sont coulés ces moments au sein du monde académique, à cette – habituelle – restriction près qu'il est encore trop tôt pour opérer une synthèse, qu'il faut rassembler plus de faits et aiguïser davantage les concepts. Alors que Parsons, formé à l'école de Max Weber, détecte subtilement le caractère inadéquat de nombre des explications psychologiques habituelles du social, il ne soupçonne pourtant, derrière cette incommensurabilité, aucun conflit réel entre le particulier et l'universel, ni l'absence de toute équivalence entre le processus de vie existant en soi et l'individuel n'existant que pour soi ; au contraire, l'antagonisme devient pour lui un problème d'organisation scientifique qui devrait, en concomitance avec un progrès constant, se résoudre de façon harmonieuse. La validité de l'idéal

I. *Op. cit.*, p. 375.

II. *Op. cit.*, p. 376.

de l'unification conceptuelle, tiré des sciences de la nature, ne va pas de soi face à une société dont l'unité consiste en ce qu'elle en est totalement dépourvue. Les sciences de la société et de la psychè, dans la mesure où elles suivent leur cours côte à côte, sans présenter le moindre lien, succombent en général à la suggestion qui incite à projeter la division du travail présidant à la connaissance sur le substrat de cette dernière. La séparation de la société et de la psychè relève de la fausse conscience ; elle pérennise sur un plan catégoriel la désunion du sujet vivant et de l'objectivité, qui règne sur les sujets et en découle pourtant. Mais il ne suffit pas d'un décret méthodologique pour faire s'ouvrir le sol sous les pieds de cette fausse conscience. Les êtres humains ne sont pas capables de se reconnaître eux-mêmes dans la société, ni de la reconnaître en eux, car ils sont rendus étrangers¹³ les uns aux autres et vis-à-vis du Tout¹⁴ ¹. Leurs relations sociales objectivées se présentent nécessairement à leurs yeux comme un être-en-soi. Ce que la science soumise à la division du travail projette sur le monde ne fait que refléter ce qui s'est accompli dans le monde. La fausse conscience est en même temps vraie, la vie intérieure et la vie extérieure sont arrachées l'une à l'autre. Ce n'est qu'à travers la détermination de leur différence, et non à travers des concepts élargis, que leur rapport trouve une expression appropriée. La vérité du Tout se trouve du côté de l'unilatéralité, et non de celui de la synthèse pluraliste : une psychologie qui ne veut pas entendre parler de la société, et s'en tient de manière idiosyncrasique à l'individu et à l'héritage archaïque de ce dernier en dit davantage sur la fatalité sociale qu'une psychologie qui en prenant en compte des « facteurs » sociaux ou en optant pour une « *wholistic approach* »¹⁵ se range du côté d'une *universitas literarum*¹⁶ qui n'existe plus.

L'unification de la psychologie et de la doctrine de la société qui passe par l'emploi des mêmes concepts à des niveaux d'abstraction différents aboutit nécessairement, du point de vue du

I. La sociologie empirique en a conclu à la « personnalisation », l'inclination à réarranger des processus sociaux dont les causes sont objectives, en les attribuant aux actions de bonnes ou de mauvaises personnes, qui voient leur nom associé à ces processus par les vecteurs officiels d'information. Cf. Theodor W. Adorno et alii, *The Authoritarian Personality*, New York, 1950, p. 663 et sq. [Études sur la personnalité autoritaire, traduction d'H. Frappat, Paris, Allia, 2007, p. 239 et sq.]

contenu, à une harmonisation. Selon Parsons, qui présuppose de façon tacite et générale son caractère positif, l'intégration d'une société, par exemple, est couronnée de succès quand les besoins fonctionnels de la société – en tant que moment social-objectif [*objektiv-sozial*] – concordent avec les schémas du « Surmoi moyen »^I. Cet emboîtement des êtres humains et du système est élevé au rang de norme, sans que l'on s'interroge sur la position de ces deux « critères » au sein du Tout, ni surtout sur l'origine et la légitimité des revendications du « Surmoi moyen ». Des situations mauvaises, répressives, peuvent elles aussi se cristalliser de manière normative dans un Surmoi de ce genre. Le prix que Parsons doit payer pour cette harmonie conceptuelle est le suivant : son concept d'intégration, qui est une réplique positiviste de l'identité du sujet et de l'objet, laisserait de la place pour un état irrationnel de la société – si tant est que ce dernier ait pu être assez puissant pour, d'entrée de jeu, modeler à sa façon ceux qui en font partie. La coïncidence entre le Surmoi moyen et les besoins fonctionnels d'un système social [*sozial*], en l'espèce ceux qui en assurent la perpétuation, est triomphalement atteinte dans le *Brave New World* d'Huxley¹⁷. De telles conséquences ne sont certes pas visées par la théorie de Parsons. Ses convictions empiristes le gardent de supposer que cette identité est réalisée. Il souligne la divergence existant entre les êtres humains comme êtres psychologiques – « structure de la personnalité » – et l'aménagement objectif – « structure institutionnelle » – du monde actuel^{II}. En accord avec la tradition sociologique, Parsons, lorsqu'il argumente dans un horizon psychanalytique, rend compte de motivations non psychologiques, de mécanismes qui font que les êtres humains agissent conformément aux attentes objectives-institutionnelles – y compris quand ils s'opposent par là à ce que la psychologie appelle structure de la personnalité^{III}. C'est aux objectifs généraux des individus, médiatisés par la société et une rationalité par finalité¹⁸, que reviendrait le primat, au détriment des tendances subjectives de chacun. La médiation décisive pourtant, la rationalité liée à la conservation de soi, est ici moins mise en avant qu'elle ne l'est chez Max Weber^{IV}. Parsons appréhende

I. Cf. Talcott Parsons, *op. cit.*, p. 373.

II. Cf. *ibid.*

III. Cf. *op. cit.*, p. 374.

IV. Cf. Max Weber, « Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie », in

apparemment ces normes sociales [*sozial*] elles-mêmes comme des schémas sédimentés d'adaptation, c'est-à-dire quand même en fin de compte, si l'on veut, comme étant à nouveau essentiellement psychologiques. Mais, en tout cas, il voit bien, en opposition à l'économie subjective dominante, que des motivations économiques ne se dissolvent pas telles quelles en des motivations psychologiques, tel l'« appât du gain »¹. Il ne fait pas de doute que le comportement économique rationnel de l'individu ne se constitue pas simplement à partir du calcul économique, c'est-à-dire de l'appât du gain. Il s'agit là bien plutôt d'une construction *a posteriori*, opérée dans le but de se bricoler tant bien que mal, grâce à une formule n'apportant rien de bien nouveau à l'affaire, une explication à la rationalité du comportement économique moyen, qui de la part de l'individu ne va nullement de soi. Il est un motif subjectif de la rationalité objective plus essentiel : l'angoisse¹⁹. Elle est médiatisée. Quiconque, aujourd'hui, ne se comporte pas en suivant les règles économiques sombre rarement aussitôt. Mais, à l'horizon, se profile le déclassement. On voit poindre le chemin qui mène au statut d'asocial, de criminel : le refus de jouer le jeu attire la suspicion et va jusqu'à exposer à la vengeance sociale celui qui ne ressent pas encore la faim ni n'a besoin de dormir sous les ponts. Mais l'angoisse d'être expulsé, la sanction sociale du comportement économique, s'est depuis longtemps intériorisée avec d'autres tabous, s'est cristallisée dans les individus singuliers²⁰. Historiquement, elle est devenue seconde nature ; ce n'est pas pour rien que le terme d'existence [*Existenz*], dans le langage courant que la philosophie n'a pas encore corrompu, signifie aussi bien existence [*Dasein*] naturelle que possibilité de la conservation de soi dans le cadre du processus économique. Le Surmoi, l'instance de la conscience morale, ne se contente pas de présenter aux yeux de l'individu singulier ce qui est, socialement, voué au mépris, comme étant le mal en soi ; il fonde, de manière irrationnelle, l'ancienne angoisse de l'anéantissement physique et celle, bien plus tardive, de ne plus faire partie du groupement social qui enserrait les êtres humains en lieu et place de la nature. Cette angoisse sociale, alimentée par des

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1922, p. 412. [Cf. « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », 3^e essai, in Max Weber, *Essais sur la théorie de la science*, traduction de J. Freund, Paris, Plon, 1965, p. 327 et sq.]

1. Cf. Talcott Parsons, *op.cit.*, p. 374.

sources ataviques et souvent largement exagérée, mais qui peut à nouveau, depuis peu, se changer à tout moment en angoisse devant un danger réel,²¹ a accumulé une telle puissance qu'il faudrait déjà être un héros moral pour s'en débarrasser, quand bien même on aurait intégralement percé à jour – autant que faire se peut – le caractère délirant qui s'y attache. Il est à supposer que si les êtres humains se cramponnent si désespérément à ces biens de la civilisation qu'un comportement rationnel du point de vue économique est censé leur garantir, alors que ces biens sont depuis longtemps devenus problématiques et dans une large mesure absurdes, c'est parce qu'il leur fut par le passé immensément difficile de se civiliser, et les moyens de communication contribuent grandement à les tenir en haleine. L'énergie pulsionnelle de l'*homo æconomicus*²², qui commande ici à l'*homo psychologicus*²³, est l'amour obsessionnel, appris à coups de trique, pour ce qu'on a un jour détesté. Une telle « psychologie » dessine la limite de la relation d'échange rationnelle – la violence – mais borne en même temps le pouvoir de la psychologie propre à chacun des sujets. La société bourgeoise²⁴ ne s'illusionne pas moins sur son compte lorsqu'elle est convaincue que la rationalité économique est transparente que lorsqu'elle est persuadée que la psychologie est une raison suffisante de l'agir. Cette rationalité se fonde sur la contrainte physique, le tourment corporel, sur un moment matériel qui dépasse tout autant « des motifs matériels de l'agir » intra-économiques qu'il fait exploser l'économie pulsionnelle psychologique. Dans la société d'échange qui s'est pleinement déployée, cette angoisse s'est généralisée de telle manière, au vu de la disproportion entre le pouvoir des institutions et l'impuissance de l'individu singulier, qu'il faudrait des forces surhumaines pour se maintenir à l'extérieur alors que dans le même temps les rouages compriment inlassablement dans chaque individu singulier les forces de résistance. Mais il reste plus que jamais incertain, malgré le primat incontestable de l'économie sur la psychologie dans le comportement de l'individu singulier, que la rationalité de ce comportement²⁵ soit bel et bien rationnelle et ne puisse être démasquée à tout moment par la psychologie comme une rationalisation démesurée. Tant que la *ratio* économique sera partielle et la raison du Tout problématique, des forces irrationnelles seront mises à contribution pour la perpétuation de cette *ratio*. L'irrationalité du système rationnel se révèle dans la

psychologie du sujet fait prisonnier. La doctrine du comportement rationnel mène à des contradictions. De même qu'est irrationnel, de manière immanente, ce que la raison du système exige de ceux qui y appartiennent – dans la mesure où la totalité des actions de tous, actions fonctionnelles sur le plan économique, promeut l'effondrement en même temps que la reproduction du Tout –, de même, inversement, le *τέλος* absolu de la rationalité, l'accomplissement²⁶, transcenderait la rationalité elle-même. La rationalité comporte toujours une part de vain sacrifice, de sorte qu'elle est tout aussi irrationnelle qu'un état de choses où il n'y aurait plus de sacrifice et qui n'aurait plus besoin d'aucune *ratio*.

Parsons en vient à cette alternative qui ne pourrait être levée que par la critique de l'état de choses antagonique : le choix entre deux figures²⁷ de la fausse conscience, qui ont interminablement raison l'une contre l'autre ; choix entre une psychologie rationaliste et une théorie de la société psychologisante. Or c'est en ce point que s'arrête la réflexion. La place qui devrait revenir à la détermination de la motivation du point de vue de son contenu est prise par le choix du « *frame of reference* », du système scientifique de référence, laissé à la discrétion du chercheur, un peu à la manière du choix de l'idéal-type chez Max Weber¹. Le postulat selon lequel les théories sociologiques de la motivation doivent nécessairement s'accorder avec la connaissance, acquise au coup par coup, de la structure de la personnalité, substituée à l'objet clivé, au nom de l'unité de l'explication scientifique, un objet homogène. S'il est indéniable que les individus sont des produits du Tout social, il n'en demeure pas moins qu'ils entrent nécessairement, en tant que tels, en contradiction avec le Tout. Là où Parsons se contente d'un chef-d'œuvre de tact scientifique conciliant, l'incompatibilité des catégories qu'il veut réunir indique l'incompatibilité du système et des êtres humains dont celui-ci se compose. La sociologie est acceptée, que voulez-vous, pour ce qu'elle est : « *The sociologist's problems are different* »¹¹²⁸. Mais dans ce cas, on ne perçoit plus qu'à peine la raison pour laquelle les psychologues devraient utiliser les mêmes concepts à des niveaux d'abstraction différents

I. Cf. Max Weber, « Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis », *op. cit.*, p. 190sq. [« L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociale », *op. cit.*, p. 102 et sq.].

II. Talcott Parsons, *op. cit.*, p. 376.

et en des combinaisons différentes¹ 29. Il ne s'agit absolument pas de simples niveaux d'abstraction entre lesquels il subsisterait encore, en vertu du caractère incomplet de notre connaissance empirique, des lacunes flagrantes¹¹. Des contradictions objectives ne sont pas des produits provisoires de l'intellect qui vont disparaître avec le temps. Des tensions qui, au sein de la société existante, se laissent atténuer sur de courtes périodes et dans des secteurs limités, sans pour autant se laisser supprimer, sont projetées de manière bancale sur le schéma statique qui distingue concepts plus généraux et sociaux d'un côté, et concepts plus spécifiques et psychologiques de l'autre ; ces concepts ne formeraient, pour le moment, pas de continuum, du fait d'un manque de données quantitativement suffisantes pour procéder à la généralisation de l'individuel. Mais la différence entre individu et société n'est pas seulement quantitative : elle n'est envisagée comme telle que sous l'emprise d'un processus social qui marque au préalable de son sceau les sujets singuliers, en tant que porteurs de leur fonction au sein du processus dans son ensemble. Aucune synthèse scientifique à venir ne peut mettre dans le même sac ce qui, par principe, est scindé en lui-même.

Si les lois sociales ne peuvent être « extrapolées » à partir de résultats³⁰ psychologiques, l'individu, au pôle opposé, n'est pas simplement l'individu de la psychologie et son substrat ; il est au contraire toujours en même temps, aussi longtemps qu'il se comporte un tant soit peu rationnellement, le porteur des déterminations sociales qui le marquent de leur sceau. Sa « psychologie », en tant que zone d'irrationalité, ne renvoie pas moins à des moments sociaux [*sozial*] que la *ratio*. Les différences spécifiques des individus singuliers sont aussi bien des marques que laisse la pression sociale que des chiffres de la liberté humaine. L'opposition des deux domaines ne doit pas être escamotée par un schéma de généralisation scientifique, mais ne doit pas non plus être absolutisée. Faute de quoi, on prendrait la conscience de soi de l'individu singulier pour argent comptant, alors que cette dernière est elle-même le produit éphémère d'une société individualiste. La divergence entre individu et société est essentiellement d'origine sociale, elle est perpétuée socialement, et

I. Cf. *ibid.*

II. Cf. *ibid.*

ses expressions doivent être expliquées prioritairement du point de vue social. Même le matérialisme vulgaire, qui pose au fondement des formes de réaction individuelles des intérêts bien concrets attachés au profit, a raison contre le psychologue qui fait dériver de leur enfance les comportements économiques des adultes – comportements conformes à des lois économiques objectives et dans lesquels la constitution individuelle des contractants n'entre absolument pas en compte, ou seulement à titre de simple appendice. Même s'il était possible, comme le veut Parsons, d'adapter des concepts psychologiques aux exigences précises de la théorie de la société, cela ne servirait pas à grand-chose. Car – du fait de déterminations abstraites, au premier rang desquelles l'échange d'équivalents, qui sont venues s'intercaler entre les personnes, et du fait de la domination d'un organe construit sur le modèle de ce type de déterminations détachées des êtres humains, la *ratio* – les phénomènes spécifiquement sociaux se sont émancipés de la psychologie. C'est la raison pour laquelle l'économie « subjective » est idéologique : les moments psychologiques qu'elle convoque pour expliquer les processus du marché ne sont que de simples accidents de ce dernier, et le déplacement d'accent présente le phénomène comme étant l'essence. Le soupçon légitime de Parsons, selon lequel les experts en psychanalyse seraient incapables d'appliquer d'eux-mêmes, de manière adéquate, les concepts analytiques à des problèmes sociaux [*sozial*], touche juste ; elle ne concerne pas seulement le penchant universellement répandu chez les spécialistes et qui consiste à étendre leurs concepts partiels à une totalité qui échappe à ces derniers, mais également l'impossibilité d'expliquer de manière psychologique, tout simplement, ce qui ne s'origine nullement dans la vie psychique d'êtres humains singuliers. La commensurabilité de comportements individuels, la sociétisation réelle repose sur le fait que les êtres humains, en tant que sujets de l'économie, loin de se faire face de manière immédiate, agissent au contraire en fonction du critère de la valeur d'échange. Voilà qui prescrit la règle présidant au rapport qu'entretiennent entre elles les sciences. Leur spécialisation ne se laisserait pas réviser par l'idéal du savant universel, tout aussi compétent en sociologie qu'en psychologie. Le cri de guerre qui s'élève en faveur de l'intégration

des sciences est l'expression d'un état de détresse, non du progrès. Il vaut mieux espérer que l'insistance sur un élément particulier, dissocié, fasse exploser son caractère monadologique, et aperçoive, en son noyau, l'universel, plutôt que d'espérer que la synthèse conceptuelle de ce qui s'est réellement désagrégé mette fin à la désagrégation. La seule totalité que maîtrise la connaissance, c'est la totalité antagonique, et ce n'est qu'en vertu de la contradiction qu'elle est en mesure d'atteindre une totalité. Qu'il y ait presque toujours un moment irrationnel, en tout cas antisystématique, dans la conformation psychologique, n'est pas lui-même un hasard psychologique, mais se déduit de l'objet [*Gegenstand*], de l'irrationalité dissociée, en tant qu'elle est le complément de la *ratio* dominante. Le succès stratégique remporté par Freud dans le domaine de la science repose en grande partie sur le fait que se joignit chez lui à l'intelligence psychologique une tendance à la systématité inextricablement liée à l'exclusivité et au désir pressant de domination. Alors même que c'est précisément l'intention d'accorder de manière forcée une signification totalisante à ses découvertes qui a produit le moment de non-vérité de la psychanalyse, cette dernière doit précisément sa force de suggestion à cet aspect totalitaire. Elle est reçue comme une formule magique qui promet de tout résoudre. Ce qui, dans le domaine de l'esprit, produit de grands effets, est toujours de connivence avec un moment de brutalité, de domination sur des êtres humains ; c'est précisément le côté narcissique et isolé de ceux qui donnent des ordres, qui ensorcelle le collectif, comme Freud lui-même le savait¹. L'idéologie du grand homme à la personnalité forte, accorde à ce dernier un rang élevé au sein de l'humanité et porte ainsi à son crédit le côté inhumain, le fait de disposer brutalement de ce pour quoi il n'y a pas d'équivalent. L'impuissance de la vérité au sein de l'existant fait notamment qu'elle doit, si elle veut être vérité, nécessairement renoncer à ce moment de contrainte.

I. « Aujourd'hui encore, les individus en foule ont besoin de l'illusion d'être aimés de manière égale et juste par le meneur ; mais le meneur, lui, n'a besoin d'aimer personne d'autre, il a le droit d'être de la nature des maîtres, absolument narcissique, mais sûr de lui et ne dépendant que de lui », Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 13, Londres, 1940, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, p. 138 [« Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de Psychanalyse*, traduction collective sous la responsabilité d'A. Bourguignon, Paris, Payot, 2001, p. 214].

Le psychanalyste Heinz Hartmann³¹, qui s'est exprimé sur l'étude de Parsons, partage la sympathie qu'éprouve ce dernier pour une langue conceptuelle commune aux deux disciplines ; il concède toutefois, s'opposant par là, plus qu'on ne saurait le dire, au psychologisme dominant de l'orthodoxie freudienne, que les sciences sociales [*Sozialwissenschaften*] pourraient énoncer des prédictions valides sans prendre en considération des structures individuelles de la personnalité¹. Pour ce faire, il a recours à la différence intra-analytique entre actions du Moi conscient ou préconscient et actions de l'inconscient. Pour l'interprétation sociale, plutôt que de ramener l'inconscient, comme le font les révisionnistes³², à des influences sociales [*sozial*] directes, il part de la distinction freudienne du Moi et du Ça. Le Moi, l'instance dissociée de l'énergie pulsionnelle originelle, dont la tâche est de faire l'épreuve de la réalité² et qui s'occupe essentiellement de la grande affaire de l'adaptation, se détache, selon la logique implicite de Hartmann, de la motivation psychologique, et remplit, en tant que principe de réalité, la fonction logico-objectivante. La psychanalyse rigoureuse, qui connaît bien l'affrontement des forces psychiques, peut davantage faire valoir l'objectivité, au premier chef celle des lois du mouvement économique face aux motions pulsionnelles³³ subjectives, que ne peuvent le faire des doctrines qui à la seule fin d'établir une continuité entre société et psyché renient le cœur de la théorie analytique, le combat entre le Moi et le Ça^{III}. Hartmann s'accroche à l'idée d'une sphère psychologique *sui generis*. De fait, le comportement d'un psychotique, comme déjà celui de quelqu'un qui souffre d'une névrose de caractère et qui, malgré le

I. Cf. Heinz Hartmann, « The application of psychoanalytic concepts to social science » [« L'application de concepts psychanalytiques aux sciences sociales »], *The Psychoanalytical Quarterly*, Vol. XIX, 1950, n° 3, p. 385.

II. « Nous poserons l'épreuve de réalité comme l'une des *grandes institutions* du Moi, à côté des *censures* dont nous connaissons l'existence entre les systèmes psychiques, et nous escomptons que l'analyse des affections narcissiques nous permettra de découvrir d'autres institutions du même genre », Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 10, Londres, 1946, « Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre », p. 424 [« Complément métapsychologique à la doctrine du rêve », in *Métapsychologie*, traduction de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 140]

III. Cf. Theodor W. Adorno, « Zum Verhältnis von Psychoanalyse und Gesellschaftstheorie », in *Psyche* 6 (1952), p. 17 *et sq.* [et maintenant : « Die revidierte Psychoanalyse », in *GS*, 8.1, p. 39 *et sq.* (*La psychanalyse révisée*, traduction de J. Le Rider, Paris, Éditions de L'Olivier, 2007, p. 44 *et sq.*)]

fonctionnement en soi « normal » de son intelligence, se porte sans cesse préjudice dans le monde, est incomparablement plus « psychologique » que celui d'un homme d'affaires ; celui-ci peut présenter ou non les traits de caractère afférents au rôle qui est le sien, mais, une fois qu'il l'a accepté, il ne peut guère se comporter autrement, de situation en situation, qu'il ne le fait, aussi longtemps qu'il ne se qualifie pas de névrosé. Sans doute le comportement pleinement narcissique du psychotique revêt lui-même un aspect social. On peut certainement construire certains types de maladies mentales elles-mêmes sur le modèle d'une société touchée par la maladie. Il y a trente ans déjà, Lukács a conçu la schizophrénie comme la conséquence la plus extrême de l'étrangement social du sujet par rapport à l'objectivité³⁴. Mais si le colmatage de la sphère psychologique, chez des êtres humains autistes, est lui-même d'origine sociale, il n'en pose pas moins, une fois constitué, une structure psychologique de motivation en elle-même relativement homogène et close sur soi. En revanche, la motivation du Moi maître de soi se situe dans le cadre d'une relation docile à la réalité ; sa psychologie n'apparaît plus, le plus souvent, que comme une perturbation, et se voit sans cesse repoussée par les défenses érigées par la suprématie implacable de la *ratio*, en laquelle s'incarnent objectivement des complexes d'intérêts sociaux. Les buts du Moi ne sont plus identiques aux buts primaires des pulsions, ne se laissent plus retraduire en leurs termes et les contredisent souvent. Ce n'est pas une simple affaire de nomenclature que d'étendre le concept de psychologique jusqu'à ce qu'il englobe même la « logicisation » de l'énergie psychique. Il ne tient sa substance que de l'opposition de l'irrationalité au rationnel – qui est, quant à lui, un élément extra-psychologique. Ce n'est pas un hasard si la psychanalyse a été conçue dans le domaine de la vie privée, des conflits familiaux, ou pour le dire dans le vocabulaire de l'économie, dans la sphère de la consommation : c'est là son domaine, parce que le jeu des forces psychologiques à proprement parler est lui-même circonscrit à la sphère privée, et n'a guère de pouvoir sur la sphère de la production matérielle.

La séparation entre ces actes sociaux en lesquels se reproduit la vie des êtres humains et ces êtres humains eux-mêmes les empêchent de percer à jour les rouages de la machinerie, et confie leur sort à la formule toute faite selon laquelle c'est avant tout

l'Homme qui compte – slogan qui, avant l'époque des chaînes de montage, n'avait jamais fait l'objet d'une consommation si intense. Le fait que les tendances sociales s'imposent par-dessus la tête des êtres humains, qu'ils ignorent que ces tendances sont les leurs, constitue le voile social. Ceux, notamment, que leur travail maintient en vie, comme il maintient en vie le Tout, et dont la vie est pourtant dans une dépendance opaque vis-à-vis du Tout, ne peuvent reconnaître que la société est aussi bien leur quintessence que leur contraire. L'opacité de l'objectivité rendue étrangère relègue les sujets dans l'étroitesse de leur soi-même, et leur renvoie l'image de l'être-pour-soi, dissocié de ce dernier, c'est-à-dire le sujet monadologique et sa psychologie, comme étant l'essentiel. Le culte de la psychologie, dont on rebat les oreilles de l'humanité, et qui entre-temps, en Amérique, a fait de Freud un aliment grand public insipide, est le complément de la déshumanisation ; ce culte est l'illusion propre aux impuissants, selon laquelle leur destin dépendrait de leur complexion. De manière passablement ironique, c'est précisément la science dans le cadre de laquelle les impuissants espèrent se rencontrer eux-mêmes en tant que sujets, qui, du fait de sa figure propre, les transforme une fois de plus en objets [*Objekte*] ; elle agit ainsi sur ordre d'une constitution d'ensemble ne tolérant plus aucune niche où pourrait se cacher une subjectivité qui n'aurait pas été socialement apprêtée, qui serait d'une manière ou d'une autre indépendante. La psychologie, considérée comme une intériorité relativement autonome par rapport à l'extérieur, est en fait devenue, pour une société qui ne cesse de la solliciter, une maladie : c'est la raison pour laquelle la psychothérapie en a recueilli l'héritage. Le sujet dans lequel prédominait la psychologie en tant qu'élément échappant à la rationalité sociale était depuis toujours considéré comme une anomalie, comme un drôle d'oiseau : à l'époque totalitaire, sa place est le camp de concentration ou le camp de travail, où on l'« achève », où on l'intègre avec succès. Le résidu de la psychologie toutefois – l'Homme – qui, seul, compte, se tire en direction du sommet des hiérarchies totalitaires ; c'est là un endroit qu'atteignent facilement les débiles et les atrophiés du cerveau, parce que leur handicap, le psychologique à proprement parler, précisément, s'harmonise parfaitement avec l'irrationalité des fins, c'est-à-dire avec l'irrationalité des décisions suprêmes ;

pour justifier celles-ci on déploie alors le grand jeu en recourant, comme à un moyen, à toute la rationalité de ces systèmes qui ne se distinguent plus entre eux que par des déclamations vides. Cet ultime parc naturel pour ce qui n'est pas quadrillé, qui permet ou prescrit aux dictateurs de se rouler par terre, de sombrer dans des crises de larmes ou de déjouer des conspirations imaginaires est lui aussi le simple masque de la folie sociale¹. Ce n'est pas seulement que le domaine psychologique se ratatine à mesure qu'il prend la place, dans l'idéologie, de l'intelligence dans l'objectivité ; à cela vient s'ajouter que les restes de la psychologie sont pervertis en caricature et en masque grimaçant. Le fait que la psychologie soit devenue maladie n'exprime pas seulement la fausse conscience que la société a d'elle-même, mais exprime également en même temps ce qu'il est, de fait, advenu en elle des êtres humains. Car le substrat de la psychologie, l'individu, réfléchit lui-même la forme de la sociétéisation aujourd'hui caduque. De même que le pur τόδε τι³⁵ de la philosophie, le pôle de concrétion de la connaissance, est complètement abstrait en tant qu'il est l'indéterminé, de même le prétendu *concretum* social – chacun des individus singuliers en ce qu'il est contractant – n'a de détermination sienne qu'à même l'acte d'échange abstrait, détaché de sa détermination spécifique ; c'est-à-dire à même quelque chose de chosal [*ein Dinghaftes*]. Cet acte était le noyau autour duquel s'est cristallisé le caractère individuel, et le critère de mesure que lui applique la psychologie chosifiante³⁶ est de fait le sien propre. L'individu singularisé, le pur sujet de la conservation de soi, incarne le principe le plus intime de la société, en opposition absolue à elle. Les éléments dont il se compose, qui s'entrechoquent en lui, ses « propriétés », sont de toute façon en même temps des moments de la totalité sociale. C'est une monade au sens strict du terme, en ce qu'il représente le Tout avec ses contradictions, sans jamais pour autant être par là conscient du Tout. Mais, en prenant la figure de ses contradictions, il ne communique pas de manière permanente et ininterrompue avec le Tout – cette figure ne découle pas immédiatement de l'expérience qu'il en fait. La société l'a

I. « La démence est rare chez les individus – elle est la règle en revanche dans un groupe, un parti, un peuple, une époque », Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, [traduction de C. Heim, Paris, Gallimard, 1971, p. 93] aphorisme 156.

marqué du sceau de la singularisation, et cette dernière a part, comme rapport social, à son destin. La « psychodynamique » est la reproduction de conflits sociaux dans l'*individu*, mais non au sens où ce dernier serait un simple décalque des tensions sociales actuelles. L'individu, au contraire, en existant comme un élément colmaté, dissocié, développe encore une fois, à partir de soi, la pathogenèse d'une totalité sociale – totalité sociale sur laquelle règne la malédiction de la singularisation.

Toute forme de psychologisme, le fait de prendre sans plus de façons pour point de départ l'individu, est idéologie. Il transforme comme par enchantement la forme individualiste de la société en une détermination extra-sociale, naturelle, de l'individu. Comme d'autres conceptions de l'*Aufklärung*³⁷, il a fondamentalement changé de fonction. Dès que les procès, échappant en vérité aux spontanéités singulières et en instance entre sujets abstraits, sont expliqués à partir du psychisme, on humanise de manière réconfortante le chosifié. Mais ceux qui sont devenus étrangers à eux-mêmes sont quand même toujours des êtres humains, les tendances historiques ne se réalisent pas seulement contre eux, mais en eux et avec eux, et leurs qualités psychologiques moyennes passent elles-mêmes dans leur comportement social moyen. Ni eux ni leurs motivations ne s'épuisent dans la rationalité objective, et il leur arrive d'agir contre celle-ci. Il n'empêche qu'ils en sont les fonctionnaires. Même les conditions de la rechute dans la psychologie suivent un tracé socialement préétabli, en ce que le sujet est alors dépassé par les exigences de la réalité. À côté de cela, le moment pulsionnel manifeste ou refoulé ne se trouve dans l'objectivité sociale que sous la forme d'un composant, celui du besoin, et ce dernier est aujourd'hui entièrement devenu fonction de l'intérêt attaché au profit. La *ratio* subjective et sa *raison d'être** divergent. Même celui que la raison calculatrice comble de tous les avantages qu'elle lui a fait miroiter ne parvient pas à jouir de ces avantages sous la forme du bonheur, mais doit encore, en tant que consommateur, se plier à ce qui est socialement tracé par avance, à l'offre de ceux qui contrôlent la production. Les besoins ont toujours été socialement médiatisés ; aujourd'hui, ils deviennent complètement extérieurs à ceux qui en sont les supports, et leur satisfaction se mue en obéissance aux règles du jeu de la réclame. La quintessence de la rationalité servant à la

conservation de soi de chacun des individus singuliers est condamnée à l'irrationalité, parce que la formation³⁸ d'un sujet social rationnel global, de l'humanité, a échoué. À l'inverse, c'est également cela qui travaille et tourmente à son tour chaque individu singulier. L'impératif de Freud, « Là où était du Ça, doit advenir du Moi »¹ garde quelque chose de vide, de non évident, à la manière du stoïcisme. L'individu adapté à la réalité, « sain », n'est pas plus à l'abri de crises que le sujet qui gère ses affaires rationnellement ne l'est dans la sphère économique. Être conséquent sur le plan social s'avère irrationnel et le devient également sur le plan individuel. Dans cette mesure, il faudrait de fait faire dériver les névroses, d'après leur forme, de la structure d'une société dans laquelle elles ne peuvent être supprimées. Même la cure réussie porte les stigmates de ce qui est abîmé, d'une adaptation vaine forçant ses traits sur un mode pathique³⁹. Le triomphe du Moi est celui de l'aveuglement par le particulier [*das Partikulare*]. C'est le fondement de la non-vérité objective de toute psychothérapie – qui pousse le thérapeute à l'imposture. En se mettant à ressembler au Tout dément le patient rétabli tombe pour de bon malade, sans que celui qui ne parvient pas à guérir soit pour autant en meilleure santé.

La séparation entre sociologie et psychologie est à la fois juste et erronée. Erronée en ce qu'elle promeut le renoncement à la connaissance de la totalité – totalité qui exige en fin de compte la séparation⁴⁰ ; juste, dans la mesure où elle prend acte de la fracture qui s'est réellement produite, de manière moins conciliante que ne le fait l'unification précipitée au niveau du concept. La sociologie dans son sens spécifique – qui est toutefois à chaque fois de nouveau dilué subjectivement, y compris chez Max Weber – conserve le moment objectif du processus social. Mais plus strictement elle fait abstraction des sujets et de leur spontanéité, et plus exclusivement elle a affaire à un *caput mortuum*⁴¹ chosifié, relevant pour ainsi dire des sciences de la nature. D'où la tentation d'imiter des idéaux et des manières de procéder qui appartiennent aux sciences de la nature et qui ne mettent

1. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 15, Londres, 1944, « Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 31^e Conférence, p. 86 [Sigmund Freud, *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1984, « La décomposition de la personnalité psychique », p. 110].

pourtant jamais la main sur l'objet social lui-même. Tandis qu'ils se font gloire de leur objectivité rigoureuse, ils doivent s'accommoder de ce qui est déjà médiatisé – en secteurs et facteurs – par le cirque scientifique, comme s'il s'agissait là, immédiatement, de la chose même. En résulte une sociologie sans société, effigie d'un état de choses où les êtres humains s'oublient eux-mêmes. Le relevé de diagnostics singuliers épars, qui ne commencerait à devenir parlant qu'à partir de la loi d'essence du Tout, fait écran à la loi d'essence. La psychologie au contraire aperçoit l'intérêt du sujet, mais là encore de manière isolée, « abstraite ». Elle fait abstraction du procès de production social, et elle aussi, de son côté, pose comme absolu quelque chose de produit – l'individu dans sa figure bourgeoise. Les deux disciplines se rendent compte de leur insuffisance, sans pour autant être capables d'y apporter un correctif. Leur inévitable dualisme ne peut se maintenir dans sa pureté. La sociologie cherche à attirer en elle le « facteur subjectif » et pense par là gagner en profondeur, par rapport au simple enregistrement de l'état de faits. Ce faisant elle se retrouve partout dans l'aporie. Comme elle trouve le modèle de son propre concept d'objectivité dans le résultat figé, et non dans le processus qui le produit, et qui, en tant que totalité, ne se laisse pas mettre aux arrêts, elle succombe à la tentation de poser sans ambages à la base de ses résultats statistiques les individus singuliers et leurs contenus de conscience, compris une fois de plus comme des données univoques. Le psychologisme la menace désormais de toutes parts : elle est obligée de faire appel à la conscience que les êtres humains ont d'eux-mêmes, à leur « opinion », pour trompeuse qu'elle soit, afin d'éclairer leur agir là où ce dernier est objectivement déterminé, et où cette opinion elle-même aurait besoin d'éclaircissements ; ou bien il lui faut se mettre en quête de ces forces pulsionnelles inconscientes, qui réagissent à la totalité sociale, sans pour autant la motiver. Le national-socialisme a peut-être exploité la pulsion de mort de ses partisans, mais il est certain qu'il est né de la volonté de vivre matérielle des groupes les plus puissants. À l'inverse, la psychologie est confrontée au fait que les mécanismes qu'elle met au jour n'expliquent pas le comportement qui, du point de vue social, est pertinent. Pour plausible qu'il soit de supposer ces mécanismes dans le domaine de la dynamique individuelle, ils revêtent souvent un caractère

absurde et délirant face à la politique et à l'économie. De ce fait, la psychologie des profondeurs, rendue inquiète par l'autocritique à laquelle elle procède, se voit acculée à des prolongements relevant de la psychologie sociale. Cela ne fait que renforcer la non-vérité, en ce que, d'un côté, ces prolongements diluent l'intelligence psychologique, tout particulièrement la distinction du conscient et de l'inconscient ; et de l'autre, ils faussent les forces pulsionnelles sociales en les transformant en des forces pulsionnelles psychologiques – ressortissant, plus précisément, à une psychologie du Moi superficielle. En effet, la rationalité du comportement des êtres humains singuliers n'est absolument pas transparente à elle-même ; elle est au contraire dans une large mesure hétéronome, contrainte, et ne peut faire autrement dans ces conditions que de se mêler à de l'inconscient, pour devenir ne serait-ce qu'un tant soit peu fonctionnelle. Rares sont ceux qui calculent leur vie dans sa totalité, ou, du moins, calculent régulièrement les conséquences de leurs propres actions – bien que, dans les pays les plus développés, chacun calcule sans aucun doute bien plus que ne l'imagine la connaissance psychologique livresque. Dans la société de part en part sociétisée, la plupart des situations où des décisions suivent un tracé préétabli, et la rationalité du Moi se voit rabaisée au seul choix qu'on lui laisse : celui de faire le plus petit pas possible. Dans toutes ces situations, il ne s'agit de rien d'autre que d'alternatives minimales, que de soupeser quel est le moindre désavantage – et se montre « réaliste » celui qui, en prenant ce genre de décisions, tranche comme il faut. Face à cela, les irrationalités individuelles ne pèsent pas lourd. Les possibilités de choix de l'inconscient sont elles aussi à ce point restreintes, quand elles ne sont pas déjà si pauvres à l'origine, que des groupes d'intérêt qui imposent leurs critères, à l'aide de méthodes éprouvées depuis longtemps par la technique psychologique, dans les États totalitaires et non totalitaires, les canalisent en un nombre réduit de voies. Soigneusement protégé du champ de vision du Moi par la manipulation, l'inconscient dans son dénuement et son indifférenciation forme un heureux ménage avec la standardisation et le monde administré. C'est également la raison pour laquelle les propagandistes totalitaires ne sont absolument pas les génies vantés par leurs sous-propagandistes. Ils ne se contentent pas de travailler la main dans la main avec les bataillons plus forts de la réalité, ni non

plus avec un grand nombre d'intérêts à court terme des individus, mais également avec les penchants psychologiques qui s'accordent le mieux avec un principe de réalité qui n'a aucun scrupule. Ce qui semble le plus facile d'après une vision abstraite de l'individu – céder à l'instinct – est du point de vue concrètement social ce qu'il y a de plus difficile ; ce genre de comportement est puni par la société, et suppose aujourd'hui cette force, précisément, qui fait en particulier défaut à celui qui agit de manière irrationnelle. Ça et Surmoi tissent un lien qu'avait déjà en ligne de mire la théorie, et là, précisément, où les masses agissent instinctivement, elles sont préformées par la censure et ont la bénédiction du pouvoir. Ainsi, la thèse selon laquelle les masses, à l'époque totalitaire, agissent contre leurs propres intérêts, ne donne sûrement pas toute la vérité, et ne vaut en tout cas qu'*ex post facto*⁴². Les actions singulières auxquelles sont poussés les partisans et dont le passage à la folie représente un cas-limite, accordent toujours de prime abord une avance sur satisfaction. La déception n'arrive qu'au moment où l'addition est présentée. *In actu*⁴³, les actes totalitaires semblent aussi rationnels aux yeux des bourreaux qu'ils sont irrationnels à ceux de leurs concurrents. Ils ne tombent sous le coup de la dialectique que grâce à la raison elle-même.

Cette dialectique n'affecte toutefois pas seulement le comportement du sujet vis-à-vis du monde extérieur ; elle affecte également le sujet en tant que tel. Le mécanisme d'adaptation à ce qui est endurci est en même temps un mécanisme d'endurcissement du sujet en lui-même : plus il s'adapte à la réalité, plus il devient, pour lui-même, une chose [*Ding*], et parvient d'autant moins à tout simplement vivre ; plus son « réalisme » tout entier perd son sens – réalisme qui détruit tout ce pourquoi la raison servant à la conservation de soi est en principe entrée dans la partie et qui, poussé au bout de sa logique, menace jusqu'à la vie nue. Le sujet se décompose en machinerie de la production sociale qui a pénétré son intérieur et s'y prolonge, et en un reste non dissout ; ce dernier, en tant qu'il constitue un parc naturel impuissant face à la prolifération de la composante « rationnelle », se voit dégradé et transformé en simple curiosité. Pour finir, ce n'est pas la pulsion réprimée, refoulée, qui apparaît « malade », mais déjà, précisément, la pulsion originelle, qui veut son propre accomplissement ; c'est l'amour qui apparaît comme

étant la névrose. La pratique de la psychanalyse, qui, d'après son idéologie, prétend encore soigner les névroses, déshabitude les êtres humains de l'amour et du bonheur, en intelligence déjà avec la pratique partout dominante et ses traditions, au profit de la capacité de travail et d'une *healthy sex life*⁴⁴. Le bonheur devient infantilisme, et la méthode cathartique un mal, un élément hostile, inhumain. C'est ainsi que la dynamique sociale affecte également la figure la plus récente de la science psychologique. Malgré la disparité entre psychologie et société, qui tendancielllement s'éloignent toujours davantage l'une de l'autre, la société, en tant qu'instance de refoulement, censure et Surmoi, s'immisce pourtant à l'intérieur de tout ce qui est psychologie. Dans le cadre de l'intégration, le comportement social-rationnel est fondu avec les résidus psychologiques. Or les révisionnistes, qui ont bien vu cela, décrivent de manière beaucoup trop simpliste la communication de ces deux instances, devenues étrangères l'une à l'autre, que sont le Moi et le Ça. Ils affirment qu'il y a une connexion directe entre vie pulsionnelle et l'expérience sociale. Mais cette dernière n'a lieu, d'un point de vue topologique, que dans la couche extérieure du Moi, à laquelle incombe, d'après Freud, la tâche de faire l'épreuve de réalité⁴⁵. À l'intérieur de la dynamique pulsionnelle, par contre, la réalité est « traduite » dans le langage du Ça. Les vues de Freud sur l'archaïque – voire l'« atemporalité » – de l'inconscient⁴⁶ sont vraies dans la mesure où des motivations sociales et des rapports sociaux concrets ne pénètrent dans ce domaine que sous une forme « réduite », après avoir subi une métamorphose. La non-contemporanéité de l'inconscient et du conscient est elle-même un stigmate du développement social contradictoire. Dans l'inconscient se sédimente tout ce qui dans le sujet n'arrive pas à suivre, ce qui doit payer la note du progrès et de l'*Aufklärung*. L'arriéré de paiement devient l'« atemporel ». L'exigence de bonheur accuse elle aussi du retard ; elle prend en effet une allure « archaïque », dès qu'elle vise exclusivement la figure distordue, dissociée de l'accomplissement tout entier, d'une satisfaction somatique, locale – cette dernière se métamorphosant d'autant plus intégralement en « *some fun* »⁴⁷ que la vie de la conscience aspire avec plus de zèle à l'être-adulte. De même que la société s'isole de la psychologie, la psychologie s'isole de la société, et devient niaise. Sous la pression sociale, la couche psychologique

ne réagit plus qu'à ce qui est toujours le même, et échoue face à l'expérience du spécifique. Le traumatique est l'abstrait. En cela, l'inconscient ressemble à la société, dont il ne sait rien, et qui elle-même obéit à la loi abstraite ; il lui sert ainsi de mastic. On ne peut pas reprocher à Freud de négliger le social concret, mais de se satisfaire trop facilement de l'origine sociale de ce caractère abstrait, du caractère figé de l'inconscient, qu'il identifie grâce à cette incorruptibilité du regard propre à un chercheur en sciences de la nature. Il a hypostasié en détermination anthropologique l'appauvrissement dû à l'interminable tradition du négatif. L'historique se fait invariant, le psychique à l'inverse se fait événement [*Begenbenheit*] historique. En passant des *images* psychologiques à la réalité historique, il oublie la modification, découverte par lui-même, que tout élément réel subit dans l'inconscient, et en conclut, pour cette raison de manière erronée, que le meurtre du père par la horde primitive, par exemple, est un événement factuel⁴⁸. Le court-circuit entre inconscient et réalité confère à la psychanalyse ses traits douteux. Avec eux, par exemple avec la conception saugrenue et littérale de la légende de Moïse⁴⁹, la défense que la science officielle oppose à la psychanalyse a la partie facile. Ce que Kardiner⁵⁰ a appelé les « mythes » de Freud – le fait de basculer de l'intra-mental en facticité incertaine – se produit partout où il verse lui aussi dans la psychologie du Moi – à ceci près qu'il s'agit justement d'une psychologie du Moi de l'inconscient – et où il maltraite le Ça, comme s'il possédait la raison affûtée d'un directeur de banque viennois, dont par ailleurs il se rapproche parfois vraiment. Dans son aspiration, qui n'est que trop facilement réfutable, à trouver des points d'appui en se référant à des faits irréfutables, se manifeste chez Freud un élément social affirmatif non examiné : la croyance dans les critères usuels de cette science que précisément il défie. Pour l'amour de ces critères, l'enfant freudien est un petit homme⁵¹, et son monde celui de l'homme adulte. Si bien que la psychologie autarcique, bien qu'elle s'interdise de jeter des coups d'œil en direction de la société, est à peine moins bernée par cette dernière que la psychologie sociologiquement chevronnée.

La psychè extraite de la dialectique sociale, prise abstraitement pour soi et examinée à la loupe s'insère à merveille, en tant qu'« objet de recherche », dans la société, qui « emploie »

les sujets comme simples points de référence de la force de travail abstraite. On a volontiers reproché à Freud sa pensée mécaniste. Son déterminisme rappelle les sciences de la nature, tout comme des catégories implicites telles la conservation de l'énergie, la possibilité de transformer une forme d'énergie en une autre, la subsomption d'événements [*Ereignisse*] successifs sous des lois générales. Du point de vue du contenu, son mode de pensée « naturaliste » a pour résultat l'exclusion principielle du nouveau, la réduction de la vie psychique à la répétition de ce qui a déjà été. Tout cela a un sens qui relève au plus haut point de l'*Aufklärung*. Ce n'est qu'avec Freud que la critique kantienne de l'ontologie de l'âme [*Seele*], la « psychologie rationnelle »⁵², est menée jusqu'à son terme : le psychique qu'il travaille est soumis, en tant que morceau du monde à chaque fois déjà constitué, au schéma d'ordonnement de la formation de concepts empiriques. Freud a mis fin à la transfiguration idéologique du psychique en tant que vestige de l'animisme. C'est sans doute la doctrine de la sexualité infantile⁵³ qui a le plus fortement ébranlé l'idéologie de l'âme [*Seelenideologie*]. La théorie analytique dénonce la non-liberté et le rabaissement des êtres humains dans la société non libre, de la même manière que la critique matérialiste dénonce une situation où domine aveuglement l'économie. Mais, sous son regard de médecin, de connivence avec la mort, la non-liberté se fige en invariant anthropologique, et par là l'appareillage conceptuel relevant quasiment des sciences de la nature manque, auprès de son objet, ce qui n'est pas seulement objet : le potentiel de la spontanéité. Plus le domaine psychologique est pensé strictement comme un champ de forces fermé sur soi, autarcique, plus complètement la subjectivité est désobjectivée. L'âme [*Seele*] renvoyée à elle-même, pour ainsi dire sans objet [*objektlos*], se pétrifie en objet [*Objekt*]. Elle ne peut s'évader de son immanence et s'épuise au contraire dans ses équations énergétiques. L'âme étudiée rigoureusement d'après ses propres lois perd sa qualité d'âme ; ne serait âme que ce qui s'avance à tâtons vers ce qu'elle n'est pas elle-même. Ce n'est pas là un simple état des choses relevant de la théorie de la connaissance ; on en trouve des suites jusque dans le résultat de la thérapie, dans ces êtres humains désespérément adaptés à la réalité qui se sont littéralement mutés en

appareillage pour pouvoir s'imposer avec plus de succès dans leur sphère d'intérêts restreinte, dans leur « subjectivisme ».

Dès que la formation de concepts psychologiques procède de manière aussi conséquente que chez Freud, la divergence, négligée, entre psychologie et société se venge sur elle. On peut par exemple le démontrer à propos du concept de rationalisation¹, introduit, à l'origine, par Jones⁵⁴ et passé par la suite dans l'ensemble de la théorie analytique. Il englobe tous les énoncés qui, indépendamment de leur teneur de vérité, remplissent des fonctions dans l'économie psychique de celui qui parle – il s'agit la plupart du temps de fonctions de défense contre des tendances inconscientes. Du point de vue psychanalytique, ces énoncés s'exposent tous sans exception à la critique, d'après une analogie souvent remarquée avec la doctrine marxiste de l'idéologie : elles ont objectivement une fonction de dissimulation, et l'analyste cherche à démasquer leur fausseté, tout comme leur nécessité, et à mettre au jour ce qui est dissimulé. Mais la critique psychologique-immanente ne se trouve en aucun cas dans une relation d'harmonie préétablie avec sa teneur chosale. Le même énoncé peut être vrai et faux selon qu'il est mesuré à l'aune de la réalité ou à celle de sa place dans la dynamique psychique ; une dualité de ce type est de fait essentielle aux rationalisations, car l'inconscient suit la ligne de moindre résistance, c'est-à-dire qu'il s'étaye sur ce que la réalité lui fournit, et, par-dessus le marché, opère de façon d'autant plus incontestée que les moments réels sur lesquels il s'appuie sont plus pertinents. Au sein de la rationalisation, qui est à la fois *ratio* et manifestation de l'irrationnel, le sujet psychologique cesse d'être simplement psychologique. C'est la raison pour laquelle l'analyste fier de son réalisme se change en dogmatique têtu dès qu'il écarte les moments réels de la rationalisation, en faveur d'un complexe psychologique immanent, clos sur lui-même. Tout aussi discutable serait cependant à l'inverse une sociologie acceptant *à la lettre** les rationalisations. La rationalisation privée, le fait que l'esprit subjectif se donne le change à lui-même, n'est pas la même chose que l'idéologie, non-vérité de l'esprit objectif. Les mécanismes de défense de l'individu singulier ne cesseront pourtant de chercher des

1. Cf. Ernest Jones, « Rationalisation in every-day life » [« Les rationalisations de la vie quotidienne »], *Journal of Abnormal Psychology*, 1908.

renforts auprès de ceux de la société, qui sont déjà établis et ont été renforcés de nombreuses fois. Dans les rationalisations, c'est-à-dire dans le fait que le vrai objectif peut entrer au service du non-vrai subjectif – comme on peut le constater à de nombreuses reprises dans la psychologie sociale⁵⁵ des mécanismes de défense typiques de l'époque contemporaine – ce n'est pas seulement la névrose qui se fait jour, mais également la fausse société. Il est nécessaire que même la vérité objective soit, elle aussi, non-vérité, tant qu'elle n'est pas toute la vérité du sujet ; et elle sert, par sa fonction, comme par son indifférence à l'égard de la genèse subjective, à masquer l'intérêt simplement particulier⁵⁶. Les rationalisations sont les cicatrices de la *ratio* à l'état de déraison.

Ferenczi⁵⁷, peut-être le plus imperturbable et le plus libre de tous les psychanalystes, n'a pas traité le Surmoi – ces normes collectives du comportement individuel, que la morale non réfléchie psychologiquement appelle conscience morale – autrement que les rationalisations⁵⁸. C'est probablement à cet endroit que se révèle de la manière la plus frappante le changement historique de la psychanalyse, son passage du statut de médium radical de l'*Aufklärung* à celui d'adaptation pratique aux rapports existants. Jadis, on mettait en avant les traits coercitifs du Surmoi, exigeant de l'analyse qu'elle le liquide. L'intention de l'*Aufklärung* ne tolère aucune instance de contrôle inconsciente, fût-ce une instance de contrôle de l'inconscient. Il ne reste pratiquement rien de tout cela dans la littérature psychanalytique contemporaine. Une fois que Freud, qui y fut incité par les difficultés que posaient les « systèmes » originels – conscient, préconscient, inconscient – eut ramené la topologie analytique aux catégories du Ça, du Moi et du Surmoi⁵⁹, il était aisé d'indexer l'image analytique de la vie bonne sur l'harmonie de ces instances. On a en particulier expliqué les psychopathes, dont le concept est aujourd'hui tabou, par un défaut de Surmoi correctement développé – dont on aurait pourtant besoin, pour ainsi dire dans des limites raisonnables. Or tolérer des irrationalités pour la seule raison qu'elles proviennent de la société, et que la société organisée ne peut prétendument pas être pensée sans elles, voilà qui est se moquer du principe de l'analyse. La distinction, très en faveur ces derniers temps, entre un Surmoi « névrosé », c'est-à-dire compulsif, et un Surmoi « sain », c'est-à-dire conscient,

porte les traces d'un échafaudage de secours⁶⁰. Un Surmoi « conscient » perdrait précisément avec son opacité l'autorité pour laquelle la théorie apologétique s'y accroche. L'éthique kantienne, au centre de laquelle se tient le concept de conscience morale, qui n'est pas du tout pensé de manière psychologique mais est rangé du côté du caractère intelligible⁶¹, ne doit pas être mélangée avec la psychanalyse « révisée »⁶², qui entrave l'*Aufklärung* du psychique, de peur que la conscience morale y laisse sa peau. Kant savait très bien pourquoi il avait mis en contraste l'idée de liberté et la psychologie : le jeu de forces auquel s'intéresse la psychanalyse relève à ses yeux du « phénomène », du domaine de la causalité. Le cœur de sa doctrine de la liberté est l'idée, inconciliable avec l'empirique, selon laquelle la moralité objective – derrière laquelle se tient la pensée d'un juste aménagement du monde – ne peut être mesurée à l'aune de l'être humain tel qu'il se trouve simplement être. La tolérance psychologique indulgente de la conscience morale détruit précisément cette objectivité, en utilisant la conscience morale comme un simple moyen. L'objectif d'une « personnalité bien intégrée »⁶³ est répréhensible, car il exige de l'individu un équilibre de forces qui n'existe pas dans la société existante – et il vaut mieux qu'il en aille ainsi, car ces forces ne jouissent pas de la même légitimité. On apprend à l'individu singulier à oublier les conflits objectifs, qui nécessairement se répètent en chacun, au lieu de l'aider à les affronter. L'Homme intégral, qui ne sentirait plus la divergence privée des instances psychologiques et le caractère inconciliable des exigences du Moi et du Ça, n'aurait pas par là aboli⁶⁴ en lui-même la divergence sociale. Il confondrait la chance fortuite que représente son économie psychique avec l'état objectif des choses. Son intégration serait la fausse réconciliation avec le monde non réconcilié, et aboutirait vraisemblablement à « l'identification à l'agresseur »⁶⁵, simple masque de caractère⁶⁶ de la soumission. Le concept d'intégration, qui se met de nos jours toujours davantage en avant, notamment dans la thérapie, nie le principe génétique et hypostasie des forces psychiques prétendument originelles comme la conscience ou l'instinct, entre lesquelles il s'agirait d'instaurer un équilibre, au lieu de les comprendre comme les moments d'une autoscission, qu'il est impossible d'arbitrer dans le seul secteur psychique. Il faudrait étendre à l'idéal d'intégration, copie grossière de la piètre

« personnalité » d'autrefois, la polémique cinglante que mena Freud contre le concept de psychosynthèse¹, expression prestigieuse trouvée par des académiciens doués en affaires pour revendiquer la construction de la psyché comme leur fief et pour stigmatiser la connaissance en la qualifiant de processus mécaniste, si ce n'est d'entreprise de décomposition et de démoralisation. Il est permis de douter qu'il vaille vraiment la peine de se faire le zélateur du concept de l'Homme total complet, développé dans tous ses aspects. Benjamin a déjà baptisé du nom de « blond Siegfried »⁶⁷ l'idéal du caractère génital, qui il y a environ vingt ans avait la cote chez les psychanalystes – ces derniers lui préférant depuis les gens équilibrés au *well developed superego*⁶⁸. L'être humain « vrai » au sens du projet freudien, c'est-à-dire celui que les refoulements n'ont pas mutilé, ressemblerait à s'y méprendre, dans la société acquisitive existante, à une bête de proie dotée d'un solide appétit – voilà une peinture fidèle de l'utopie abstraite d'un sujet qui devient effectif indépendamment de la société – utopie qui jouit aujourd'hui d'une si grande popularité sous le nom de « conception de l'Homme »⁶⁹. Les reproches que la psychologie adresse à ce bouc émissaire qu'est l'animal grégaire, la théorie de la société peut les rendre avec intérêt, et plus encore, à la race des seigneurs⁷⁰, dont la liberté reste fausse, avidité névrotique, « orale », tant qu'elle

1. « Je ne puis pourtant pas croire [...] que dans cette psychosynthèse une nouvelle tâche nous incombe. Si je pouvais me permettre d'être sincère et impoli, je dirais qu'il s'agit là d'une belle phrase vide de pensée. Je me contente de remarquer qu'il n'y a là que l'extrapolation sans contenu d'une comparaison [...] ou l'exploitation injustifiée d'une dénomination. [...] Le psychique est quelque chose de si unique et particulier qu'aucune comparaison isolée ne peut en restituer la nature. [...] La comparaison avec l'analyse chimique trouve sa limitation dans le fait que nous avons affaire dans l'âme à des tendances qui tombent sous le coup d'une contrainte à l'unification et au regroupement. [...] Le malade névrosé nous apporte une vie d'âme déchirée par des résistances, et tandis que nous pratiquons sur elle l'analyse, éliminant les résistances, cette vie d'âme se regroupe, la grande unité que nous appelons son moi s'agrége toutes les motions pulsionnelles qui étaient jusqu'à présent séparées d'elle par clivage et liées d'autre part. C'est ainsi que chez celui qui est traité par l'analyse, la psychosynthèse s'effectue sans notre intervention, automatiquement et inéluctablement. [...] Il n'est pas vrai que dans le malade soit démonté en ses constituants quelque chose qui attend alors tranquillement que nous le recomposons d'une manière ou d'une autre », Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 12, Londres, 1947, « Wege der psychoanalytischen Therapie », p. 185 et sq. [« Les voies de la thérapeutique psychanalytique », in *Œuvres complètes, Psychanalyse*, vol. XV, traduction sous la direction d'A. Bourguignon, P. Cotet et J. Laplanche, Paris, PUF, 1996, p. 100 et sq.].

présuppose la non-liberté. Toute conception de l'Homme qui n'est pas négative est idéologie. Si on en appelle aujourd'hui, par exemple, face aux aspects de la spécialisation inextricablement liés à la division du travail, à l'Homme complet, on promet alors à l'indifférencié, au mal dégrossi, au primitif, une prime, et on glorifie en fin de compte l'extroversion des *go-getters*⁷¹, de ceux qui sont suffisamment abjects pour montrer qu'ils sont des hommes, des vrais, dans une vie abjecte. Ce qui, aujourd'hui, présage véritablement, ne serait-ce qu'un tant soit peu, sur le plan humain, un état de choses plus élevé, est mesuré à l'aune de l'existant, et, toujours en même temps, d'après ce qui est abîmé, et non pas de ce qui est plus harmonieux. La thèse de Mandeville⁷², selon laquelle les vices privés sont des vertus publiques, peut être adaptée de la manière suivante pour caractériser le rapport entre psychologie et société : ce qui est douteux d'un point de vue caractérologique représente souvent ce qui est objectivement meilleur : ce n'est pas l'être humain normal mais éventuellement – et encore – le spécialiste, avec sa capacité de résistance, qui est le représentant officiel⁷³ du déchaînement. De la même manière qu'au début de l'ère bourgeoise, seule l'intériorisation de la répression rendait les êtres humains capables de cette augmentation de la production qui pourrait ici et maintenant leur offrir l'abondance à tous les égards – de même les défauts psychologiques représentent dans ce casse-tête qu'est le Tout radicalement autre chose que dans l'économie psychique de l'individu singulier. La psychologie pourrait facilement diagnostiquer comme névrotique le comportement du collectionneur d'autrefois, et le rapprocher du syndrome anal ; mais sans fixation de la libido sur des choses, la tradition, l'humanité elle-même n'existerait sans doute pas. Une société qui se débarrasse de ce syndrome pour mettre toutes les choses au rebut comme s'il s'agissait de boîtes de conserve ne traite vraisemblablement pas les êtres humains d'une manière différente. On sait également à quel point l'investissement libidineux de la technique constitue aujourd'hui le fond du comportement des caractères régressifs, mais sans leurs régressions, les découvertes techniques qui pourraient un jour expulser du monde la faim et la souffrance insensée ne verraient sans doute jamais le jour. Les psychologues peuvent reprocher d'un ton grand-seigneur aux hommes politiques non conformistes de n'avoir pas surmonté leur complexe d'Œdipe,

mais sans leur spontanéité, la société resterait à tout jamais cette société qui reproduit le complexe d'Œdipe dans chacun de ses membres. Tout ce qui – de quelque manière que ce soit – parvient à se hisser au-dessus de l'existant se voit menacé de tomber en ruine, et se trouve par là souvent livré pour de bon à l'existant. Face au sujet à la capacité d'adaptation infinie, au sujet sans sujet, son contraire, le caractère, est à vrai dire archaïque. Au bout de compte il ne se révèle pas comme liberté, mais comme une phase dépassée de la non-liberté : en américain, « *he is quite a character* » veut dire qu'il s'agit d'un drôle de personnage comique, d'un original, d'un pauvre type. Il ne faut pas se contenter aujourd'hui de critiquer, comme on le pouvait encore du temps de Nietzsche, les idéaux psychologiques ; il faut également critiquer l'idéal psychologique en tant que tel, sous toutes les figures qu'il peut prendre. L'Homme n'est plus la clé de l'humanité. Quant aux sages et aux charitables de notre temps, labellisés comme tels, ce ne sont que de simples variantes de la propagande du Führer.

Les soins apportés au Surmoi mettent volontairement un terme à l'*Aufklärung* psychanalytique. Mais proclamer l'absence de conscience morale dans la société revient à entériner l'horreur. C'est de ce poids que pèse le conflit entre l'intelligence sociale et l'intelligence psychologique. La consolation, qui s'esquissait à vrai dire déjà chez Kant, est restée impuissante : à savoir que les efforts produits par la conscience morale, accomplis jusqu'ici de manière irrationnelle et au prix d'indicibles *faux frais** psychologiques, pourraient être accomplis grâce à l'intelligence consciente des nécessités vitales de la communauté en général, tout en évitant de provoquer le désastre à la dénonciation duquel s'applique toute la philosophie de Nietzsche⁷⁴. L'idée de l'abolition de l'antinomie de l'universel et du particulier est idéologie tant que le renoncement aux pulsions que la société exige de la part de l'individu ne se légitime pas objectivement dans sa vérité et sa nécessité ni ne procure au sujet, en fin de compte, le but pulsionnel différé. Ce genre d'irrationalité est étouffée par l'instance de la conscience morale. Les exigences de l'économie psychique et celles des processus vitaux de la société ne peuvent tout simplement pas être ramenées à un dénominateur commun. Ce que la société, pour se maintenir en vie, réclame légitimement à chaque individu est toujours en même temps injuste pour

chaque individu, et l'est en dernière instance pour la société elle-même ; ce qui semble être pour la psychologie une simple rationalisation est bien souvent socialement nécessaire. Dans la société antagoniste, les êtres humains – chaque individu singulier – ne sont pas identiques à eux, ils sont à la fois un caractère social¹ et un caractère psychologique ; en vertu de ce type de clivage, ils sont *a priori* abîmés. Ce n'est pas un hasard si le sujet par excellence de l'art réaliste bourgeois est l'impossibilité de rendre compatibles une existence qui ne serait ni diminuée ni amputée et la société bourgeoise – de *Don Quichotte* à Ibsen et aux modernes en passant par le *Tom Jones* de Fielding⁷⁵. Ce qui est juste devient faux – folie ou faute.

Ce qui apparaît au sujet comme sa propre essence, et ce dans quoi il pense se posséder lui-même, face aux nécessités sociales devenues étrangères, est, mesuré à l'aune de ces nécessités, pure illusion. Cela confère à tout ce qui est psychologique un moment de vanité et d'inanité. Lorsque la grande philosophie idéaliste, avec Kant et Hegel, dévalorisa la sphère de ce qu'on appelle aujourd'hui psychologie en la qualifiant de contingente et d'insignifiante – en faveur de celle, transcendante et objective, de l'esprit –, elle a davantage percé à jour la société que l'empirisme, qui se croit sceptique mais s'en tient à la façade individualiste. On pourrait presque dire que plus la compréhension psychologique des êtres humains est exacte, plus l'on s'éloigne de la connaissance de leur destin social et de la société elle-même ; et par là de celle des êtres humains en soi – sans pour autant que l'intelligence psychologique voie par là sa propre vérité amoindrie. Mais la société contemporaine est « totalitaire » y compris en ceci, qu'en elle les êtres humains en tant que tels, avec l'énergie de leur Moi, se rendent encore une fois, plus parfaitement peut-être que jamais, identiques aux traits de la société ; elle est « totalitaire » aussi en ce que les êtres humains, aveuglés, poussent leur étrangeté à eux-mêmes jusqu'à ce que ce qu'ils sont pour soi et ce qu'ils sont en soi soient chimériquement identiques. Comme, d'après sa possibilité objective, il n'y aurait plus besoin d'adaptation, la simple adaptation ne suffit

I. Cf. Walter Benjamin, « Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (1934), p. 66 [cf. « La situation sociale actuelle de l'écrivain français », traduction de P. Rush in Walter Benjamin, *Œuvres II*, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2000, p. 373 et sq.].

plus pour tenir le coup au sein de l'existant. La conservation de soi ne réussit plus aux individus que dans la mesure où ils échouent dans la formation de leur soi-même, du fait d'une régression qu'eux-mêmes s'imposent.

Le Moi, en tant que forme d'organisation de toutes les motions psychiques, en tant que principe d'identité constituant à vrai dire l'individualité, tombe également dans le domaine de la psychologie. Mais le Moi « qui fait l'épreuve de la réalité »⁷⁶ n'avosine pas seulement un élément non psychologique, extérieur, auquel il s'adapte ; à vrai dire, il se constitue à travers des moments objectifs, soustraits au complexe d'immanence psychique, à travers l'adéquation de ses jugements à des états de choses. Bien qu'étant lui-même un élément originellement psychique [*psychisch*], le Moi est censé juguler le jeu des forces psychiques [*psychische*] et le contrôler en prenant comme référence la réalité : c'est l'un des principaux critères de sa « bonne santé ». Le concept du Moi est dialectique, psychique et non psychique ; il est une part de libido et le représentant du monde. Cette dialectique, Freud ne l'a pas traitée. C'est la raison pour laquelle ses déterminations psychologiques-immanentes du Moi se contredisent involontairement les unes les autres et brisent la clôture du système qu'il visait. La plus éclatante de ces contradictions réside en ce que le Moi inclut certes ce que la conscience accomplit, mais est présenté de son côté comme étant essentiellement inconscient. La topologie extérieure et simplificatrice n'en rend que très imparfaitement compte, en ce qu'elle renvoie la conscience à la périphérie extérieure de Moi, à la zone limite donnant immédiatement sur la réalité¹. Or cette contradiction a pour résultat que le Moi doit aussi bien être, comme conscience, le contraire du refoulement que l'instance qui refoule, en tant qu'il est lui-même inconscient. Il est permis de penser que l'introduction du Surmoi est due à l'intention de mettre un tant soit peu d'ordre, dans le caractère embrouillé de ces rapports. D'une manière générale, le système freudien ne fournit aucun critère pertinent permettant de distinguer les fonctions « positives » et « négatives » du Moi, notamment la sublimation et le refoulement. Au lieu de cela, les concepts d'utilité ou de productivité

1. Cf. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 15, *op. cit.*, p. 63 et 81 [cf. « La décomposition de la personnalité psychique », art. cit, p. 81 et 104].

sociales sont cités à comparaître, de manière quelque peu crédule, depuis l'extérieur. Mais, dans une société irrationnelle, le Moi ne peut remplir adéquatement la fonction que lui a assignée cette société. Il incombe nécessairement au Moi des tâches psychiques incompatibles avec la conception psychanalytique du Moi. Pour pouvoir s'affirmer au sein de la réalité, le Moi doit la reconnaître et fonctionner de manière consciente. Or, pour que l'individu puisse accomplir les renoncements qui lui sont imposés, et qui sont souvent dépourvus de sens, le Moi doit ériger des interdits inconscients et se maintenir lui-même dans une large mesure dans l'inconscient. Freud n'a pas passé sous silence le fait que le renoncement pulsionnel exigé de l'individu ne rencontre aucune des compensations grâce auxquelles ces renoncements pourraient être justifiés par la conscience¹. Mais comme la vie des pulsions n'obéit pas à la philosophie stoïcienne de son investigateur – personne ne le savait mieux que lui –, le Moi rationnel n'est, d'après le principe d'économie psychique instauré par Freud, de toute évidence pas suffisant. Il doit lui-même devenir inconscient, devenir une pièce de la dynamique pulsionnelle, au-dessus de laquelle en revanche il est pourtant censé s'élever. Ce que le Moi, en vue de la conservation de soi, accomplit en matière de connaissance, le Moi doit aussi toujours en même temps l'interrompre en vue de la conservation de soi, et par là s'interdire la conscience de soi. Cette contradiction conceptuelle, qu'on peut démontrer avec tant d'élégance contre Freud, ne vient donc pas d'un manque de soin dans la logique mais des nécessités vitales.

C'est pourtant l'agencement propre du Moi – et en tant que porteur de la réalité, il est toujours en même temps non-Moi – qui le prédispose à endosser ce double rôle. Dans la mesure où il doit être le représentant à la fois des besoins libidinaux et de ceux de la conservation réelle de soi, incompatibles avec les premiers, on lui en demande toujours trop. Il ne dispose en aucun cas de cette solidité et de cette sûreté qu'il met en avant face au Ça. De grands psychologues du Moi, comme Marcel Proust, ont précisément mis en avant sa fragilité, celle de la forme

1. Cf. Freud, *Gesammelte Werke*, Vol. 7, Londres, 1941, « Die "kulturelle" Sexualmoral und die moderne Nervosität », p. 143 et sq. [« La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes » in *La Vie sexuelle*, traduction de J. Laplanche, Paris, PUF, 1969, p. 28 et sq.].

psychologique de l'identité. La faute en revient moins au temps qui passe qu'au contenu de la dynamique psychique. Là où le Moi échoue dans la production de ce qu'il a de propre, de différencié, il va régresser – notamment vers ce qui lui est le plus apparenté, vers ce que Freud a appelé la « libido du Moi »¹ – ou, du moins, il va fondre ensemble ses fonctions conscientes et ses fonctions inconscientes. Ce qui voulait en principe aller au-delà de l'inconscient se mettra alors encore une fois au service de l'inconscient et renforcera ainsi, si cela se trouve, les impulsions de ce dernier. Voilà le schéma psychodynamique des « rationalisations ». La psychologie analytique du Moi n'a jusqu'à présent pas enquêté avec suffisamment d'énergie sur la manière dont le moi reste toujours relié au Ça, car elle s'est laissé imposer les robustes concepts du Moi et du Ça par le système freudien. Le Moi qui se reprend lui-même en se retirant dans l'inconscient ne disparaît pas purement et simplement, mais conserve nombre des qualités qu'il avait acquises en tant qu'agent social. Toutefois, il les soumet au primat de l'inconscient. C'est ainsi que naît l'apparence d'une harmonie entre principe de réalité et principe de plaisir. Avec la transposition du Moi dans l'inconscient, la qualité de la pulsion se modifie à son tour ; la pulsion se trouve détournée vers des buts qui sont proprement ceux du Moi et qui contredisent ce que vise la libido primaire. La figure de l'énergie pulsionnelle sur laquelle s'étaye, selon la conception freudienne du type anaclitique⁷⁷, le Moi, quand il s'apprête à accomplir son plus haut sacrifice, celui de la conscience elle-même, est le narcissisme⁷⁸. C'est vers lui que renvoient, avec une force probante irrésistible, tous les résultats de la psychologie sociale¹¹ concernant les régressions aujourd'hui dominantes, où le Moi est à la fois nié et endurci de manière fausse, irrationnelle. Le narcissisme socialisé, tel qu'il caractérise les mouvements et les dispositions des masses de ces derniers temps, unit dans tous les cas sans le moindre égard la rationalité partielle de l'intérêt égoïste et les malformations irrationnelles, de nature destructrice

I. Cf. Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 13, « Kurzer Abriß der Psychoanalyse », p. 420 et sq. [« Petit abrégé de psychanalyse », traduction de J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet et A. Rauzy in *Résultats, Idées, Problèmes*, Paris, PUF, 1984, p. 11 et sq.].

II. Cf. William Buchanan et Hadley Cantril, *How Nations See Each Other* [Comment les nations se perçoivent les unes les autres], Urbana, 1953, p. 57.

et autodestructrice, dont Freud a rattaché l'interprétation aux diagnostics de McDougall et Le Bon⁷⁹. L'introduction du narcissisme compte parmi ses découvertes les plus grandioses, sans pour autant que la théorie se soit montrée jusqu'ici parfaitement à la hauteur de cette découverte. Dans le narcissisme, la fonction d'autoconservation du Moi est, au moins en apparence, préservée, mais en même temps dissociée de celle de la conscience et livrée à l'irrationalité. Tous les mécanismes de défense ont un *cachet** narcissique : l'expérience que le Moi fait de sa faiblesse face à la pulsion, tout comme celle qu'il fait de son impuissance réelle, est vécue par lui sur le mode de l'« offense narcissique ». L'effort de défense n'est toutefois pas produit de manière consciente et à vrai dire pas tant par le Moi lui-même, que par un dérivé psychodynamique, par une libido pour ainsi dire polluée, dirigée sur le Moi et, par là, non sublimée et indifférenciée. Il n'est même pas sûr que le Moi exerce la fonction de refoulement, la plus importante des fonctions assumées par ce qu'on appelle la défense. Peut-être faudrait-il considérer que l'« élément refoulant » lui-même est de la libido narcissique qui a ricoché sur ses buts réels et se dirige de ce fait sur le sujet, quoique fusionnant ensuite avec des moments spécifiques du Moi. Dans ce cas, la « psychologie sociale » ne serait pas essentiellement, comme on le souhaite aujourd'hui, une psychologie du Moi, mais une psychologie de la libido.

Refoulement et sublimation étaient aux yeux de Freud également précaires. Il pensait que le quantum de libido du Ça était à ce point supérieur à celui de Moi, qu'en cas de conflit, le premier avait d'après lui toujours et encore le dessus. Non seulement, comme les théologiens l'ont depuis toujours enseigné, l'esprit est prompt et la chair faible, mais les mécanismes de la formation du Moi sont eux-mêmes fragiles. C'est la raison pour laquelle le Moi s'allie avec autant de facilité aux régressions – à ces régressions, précisément, qui ont été infligées à la pulsion du fait de sa répression. C'est ce qui confère une certaine légitimité aux révisionnistes, lorsqu'ils reprochent à Freud d'avoir sous-estimé les moments sociaux, médiatisés par le Moi et pourtant pertinents du point de vue psychologique. Karen Horney⁸⁰, par exemple, pense contre Freud qu'il est illégitime de faire dériver le sentiment d'impuissance de la petite enfance et de la

situation œdipienne ; il proviendrait de l'impuissance sociale réelle telle qu'on en a possiblement fait l'expérience dès l'enfance et pour laquelle cependant Horney ne manifeste aucun intérêt⁸¹. Cela dit, il serait sûrement dogmatique de vouloir séparer le sentiment d'impuissance omniprésent, décrit, précisément, par les révisionnistes¹ – et avec une indéniable subtilité – de ses conditions sociales [*sozial*] actuelles. Mais les expériences de l'impuissance réelle sont tout sauf irrationnelles ; bien plus, il est même on ne peut plus difficile de les qualifier de psychologiques. Si cette impuissance se limitait aux seules expériences, on s'attendrait à ce que les êtres humains résistent au système social [*sozial*] plutôt que de se l'approprier encore une fois. Ce qu'ils savent de leur impuissance dans la société appartient au Moi – à vrai dire, toutefois, à tout le tissu de ses relations à la réalité et non pas seulement au jugement pleinement conscient. Or ce n'est qu'au moment où l'expérience devient « sentiment » d'impuissance, que l'élément spécifiquement psychologique vient s'y joindre : c'est-à-dire que les individus ne sont précisément pas à même de faire l'expérience de leur impuissance, qu'ils sont incapables de la regarder en face. Ce genre de refoulement de l'impuissance n'indique pas seulement la disproportion entre l'individu singulier et ses forces dans le Tout ; bien plus encore indique-t-il la blessure infligée au narcissisme et l'angoisse de se rendre compte que la fausse surpuissance, devant laquelle ils ont toutes les raisons de courber l'échine, se compose en fait à partir d'eux-mêmes. Ils doivent élaborer l'expérience de l'impuissance en « sentiment » et la sédimenter psychologiquement afin de ne pas penser au-delà de l'impuissance. Ils l'intériorisent comme depuis toujours les impératifs sociaux. La psychologie du Ça est éveillée par la psychologie du Moi, avec l'aide de la démagogie et de la culture de masse. Ces dernières ne font qu'administrer ce que la psychodynamique de ceux dont elles se servent pour façonner les masses leur fournit sous forme de matière brute. Le Moi n'a plus guère le choix qu'entre transformer la réalité et se retirer à nouveau dans le Ça. Les révisionnistes se trompent en comprenant cela comme un simple état de fait d'une psychologie non

I. Erich Fromm, « Zum Gefühl der Ohnmacht » [*À propos du sentiment d'impuissance*], *ZfS*, 6, 1937, p. 95 et sq.

approfondie du Moi. En vérité, sont mobilisés de manière sélective les mécanismes de défense infantiles qui conviennent le mieux, en fonction de la situation historique, au schéma des conflits sociaux [sozial] du Moi. Ce n'est qu'ainsi, et non par l'accomplissement du désir, si souvent cité, que s'explique le pouvoir de la culture de masse sur les êtres humains. La « personnalité névrotique de notre temps »⁸² n'existe pas – ce nom seul est une opération de diversion – mais la situation objective indique leur chemin aux régressions. Les conflits qui se déroulent dans la zone du narcissisme sont plus frappants qu'il y a soixante ans, tandis que l'hystérie de conversion se fait plus rare. Les manifestations de tendances paranoïaques n'en sont que plus indéniables. La question de savoir s'il y a vraiment plus de paranoïaques qu'auparavant doit rester en suspens : les données comparatives manquent déjà pour le passé récent. Mais il n'empêche qu'une situation qui menace tout un chacun et dépasse les imaginaires paranoïaques par nombre de ses innovations incite tout particulièrement à la paranoïa – au développement de laquelle les points nodaux dialectiques de l'histoire sont en général peut-être particulièrement favorables. Face à l'historisme de façade des révisionnistes, l'aperçu profond de Hartmann selon lequel une structure sociale [Sozialstruktur] donnée, loin d'« exprimer » des tendances psychologiques spécifiques, les choisit¹, trouve tout son poids. Il ne fait pas de doute que, contre le caractère grossier de la doctrine freudienne sur l'atemporalité de l'inconscient, des composants historiques concrets entrent en jeu dès les expériences de la prime enfance. Mais les formes de réaction mimétiques des jeunes enfants, qui voient que le père ne leur garantit pas la protection si craintivement désirée, ne sont pas des formes de réaction du Moi. Précisément à leur égard, même la psychologie de Freud est bien trop « Moi-je ». Sa découverte grandiose de la sexualité infantile ne se défera de sa violence que lorsque l'on apprendra à comprendre ce qui meut [Regung] les enfants, qui est infiniment subtil et pourtant parfaitement sexuel. Le monde de leur perception est si différent de celui des adultes qu'une odeur fugace, un geste y revêtent une importance que l'analyste aimerait n'attribuer, d'après les critères du monde des adultes, qu'à l'observation du coït parental.

1. Cf. Heinz Hartmann, *op. cit.*, p. 388.

Les difficultés que le Moi pose à la psychologie ne se montrent nulle part avec plus de clarté que dans la théorie d'Anna Freud sur ce qu'elle appelle les mécanismes de défense. Elle prend pour point de départ ce que l'analyse connaît d'abord à titre de résistance au devenir conscient du Ça. « Or le but de la psychanalyse étant d'assurer aux représentations qui correspondent à la pulsion refoulée l'accès au conscient, c'est-à-dire justement de susciter de pareilles poussées, il s'ensuit que les mesures de défense adoptées par le Moi contre les représentants de ces idées prennent automatiquement le caractère d'une résistance active contre l'analyse »^I. Le concept de défense^{II}, déjà mis en avant par Freud dans ses *Études sur l'hystérie*, est ensuite appliqué à l'ensemble de la psychologie du Moi ; une liste de neuf mécanismes de défense connus par la pratique, qui sont tous censés représenter des mesures inconscientes que prend le Moi contre le Ça, est établie : « le refoulement, la régression, la formation réactionnelle, l'isolation, l'annulation rétroactive, la projection, l'introjection, le retournement contre soi, la transformation en contraire »^{III}. Il faut y « ajouter une dixième, qui appartiendrait plutôt à l'étude de la normalité qu'à celle de la névrose, la sublimation, ou le déplacement du but de la pulsion »^{IV}. Le doute suscité par le caractère dénombrable de ces mécanismes soigneusement distingués se voit confirmé par une observation plus précise. Sigmund Freud avait déjà fait du concept de refoulement, à l'origine central, un simple « cas particulier de défense »^V. Or il est hors de doute que le refoulement et la régression, entre lesquels Freud, avec sagesse, n'a jamais fait de partage strict, entrent en jeu dans toutes les « activités du moi » recensées par Anna Freud – alors que d'autres parmi ces

I. Anna Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen*, Londres, 1946, p. 36 et sq. [*Le Moi et les mécanismes de défense*, Paris, PUF, 1949, traduction d'A. Berman, p. 30, traduction modifiée.]

II. Cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 1, Londres, 1952, « Zur Psychotherapie der Hysterie », p. 269 [« Sur la psychothérapie de l'hystérie », in *Œuvres Complètes*, vol. II, traduction sous la direction de P. Cotet et J. Laplanche, Paris, Gallimard, 2009, p. 294].

III. Anna Freud, *op.cit.*, p. 52. [*op.cit.*, p. 42, traduction modifiée].

IV. *Ibid.*

V. Cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 14, Londres, 1948, « Hemmung, Symptom und Angst », p. 196 [*Inhibition, symptôme et angoisse*, traduction de P. Jury et E. Fraenkel, Paris, PUF, 1951, p. 99 et sq.], et Anna Freud, *op.cit.*, p. 51 [*op.cit.*, p. 41].

activités, comme l'« annulation », ou encore l'« identification à l'agresseur »^I, décrites de manière très plausible par Anna Freud, ne se situent pas vraiment, du point de vue logique, sur le même plan que le mécanisme de refoulement et de régression, en ce qu'elles en sont des cas particuliers. Dans la juxtaposition de mécanismes sans véritable dénominateur commun s'annonce discrètement un certain découragement de la théorie rigoureuse face au matériau d'observation empirique. Plus fondamentalement encore que Freud, sa fille renonce à faire le partage entre refoulement et sublimation, en les subsumant tous deux sous le concept de défense. Ce qui, chez Freud, avait encore droit de cité en tant que « production de la culture »⁸³ – la production psychique, qui ne sert pas immédiatement à la satisfaction des pulsions ou à la conservation de soi de chaque individu singulier – est pour elle, au fond, et elle est loin d'être la seule dans ce cas, pathique. La théorie psychanalytique contemporaine croit ainsi avoir trouvé le fin mot de la musique, sur la base d'observations cliniques, grâce à la thèse de la défense paranoïaque, et devrait, si seulement elle était conséquente, bannir toute forme de musique^{II}. Il n'y a pas loin de là à ces psychanalyses biographiques qui pensent pouvoir dire des choses essentielles sur Beethoven en renvoyant aux traits paranoïaques [*paranoisch*] de sa personne privée, et se demandent ensuite tout étonnés comment un homme comme lui a pu écrire une musique dont la réputation leur en impose davantage que son contenu de vérité – contenu que leur système les empêche de saisir. Des accointances de ce genre entre la théorie de la défense et le nivellement de la psychanalyse, ramenée au niveau d'un principe de réalité interprété de manière conformiste, ne sont pas non plus complètement absentes de l'écrit d'Anna Freud. Elle consacre un chapitre au rapport entre le Moi et le Ça au moment de la puberté. Pour elle, la puberté est essentiellement le conflit qui oppose « les coups de boutoir de la libido dans le psychique »^{III} et la défense du Ça par le Moi. Elle lui subordonne

I. Anna Freud, *op. cit.*, p. 125 sq. [*op. cit.*, p. 107 et sq.].

II. Sur la controverse psychanalytique à propos de la musique, cf. en particulier Heinrich Racker, « Contribution to psychoanalysis of music » [« Contribution à la psychanalyse de la musique »], *American Imago*, vol. VIII, n°2, juin 1951, pp. 12 et sq., en particulier p. 157.

III. Anna Freud, *op. cit.*, p. 167 [*op. cit.*, p. 127].

aussi « l'intellectualisation à la puberté »^I. « Il existe une catégorie de jeunes gens chez qui le bond en avant dans le domaine intellectuel ne semble pas moins frappant, moins surprenant que ses progrès en d'autres domaines. [...] Cette inclination vers le concret, qui a débuté pendant la phase de latence, peut ensuite, à partir de la prépuberté, être remplacée par un goût toujours plus prononcé pour l'abstraction. Les intérêts concrets de la période de latence peuvent dès lors, à partir de la pré-puberté, se métamorphoser de manière toujours plus frappante en abstractions. Et, tout particulièrement, les adolescents qui, d'après Bernfeld, se caractérisent par une "puberté prolongée", ont un désir insatiable de penser à des thèmes abstraits, et d'en faire l'objet de leurs discussions et de leurs ruminations mentales. Beaucoup de relations amicales entre jeunes gens s'établissent et se maintiennent grâce à un désir partagé de méditer sur ces sujets pour ensuite en discuter. Les thèmes qui préoccupent ces garçons et les problèmes qu'ils cherchent à résoudre sont très vastes. Il s'agit généralement des modalités de l'amour libre ou du mariage, de la fondation d'un foyer ; de l'indépendance et du choix d'une profession, de voyages ou d'une vie sédentaire. Ils discutent de questions d'une portée universelle, telles que celles de la religion ou de la libre-pensée, des divers régimes politiques, de la révolution ou de la soumission à une autorité ou encore de l'amitié sous toutes ses formes. Lorsqu'il nous arrive, dans l'analyse, d'entendre un récit fidèle des conversations de ces jeunes gens, ou de lire, comme l'ont fait bien des observateurs de cette période de la vie, leurs journaux intimes et leurs notes, non seulement nous sommes frappés de l'envergure et de l'indépendance de leurs esprits, mais également surpris de leur sympathie humaine, de leur compréhension, de leur apparente supériorité et parfois de la sagesse avec laquelle ils traitent les problèmes les plus ardues »^{II}. Mais ce respect disparaît rapidement : « Notre opinion ne tarde pas à se modifier quand, au lieu d'étudier les opérations intellectuelles de l'adolescent, nous examinons comment elles s'intègrent dans sa vie même. Nous découvrons alors avec étonnement que toute cette belle activité mentale n'a guère de retentissement sur son comportement réel. La

I. *Ibid.*, p. 182. [*Ibid.*, p. 146.]

II. *Ibid.*, p. 183sq. [*Ibid.*, p. 147.]

compréhensive sympathie pour autrui dont il fait étalage ne l'empêche nullement de se montrer grossier et sans égards envers son entourage. Sa conception élevée de l'amour et des devoirs qui incombent aux amoureux n'atténue ni son infidélité ni la dureté dont il se rend coupable dans ses changeantes amourettes. Tout en s'intéressant, souvent beaucoup plus qu'il ne le fera plus tard, aux questions sociales, il n'en est pas pour autant mieux adapté à la vie en société. La diversité de ses intérêts n'empêche pas non plus l'adolescent de tout concentrer sur un seul point ; la préoccupation de sa propre personnalité »¹. Avec des jugements de ce genre, la psychanalyse, jadis partie en croisade contre le pouvoir de l'*image* du père sur les êtres humains, a résolument rallié le camp des pères qui soit se moquent des idées ambitieuses des enfants avec un sourire au coin des lèvres, soit font confiance à la vie pour leur apprendre les bonnes manières et tiennent qu'il est plus important de gagner de l'argent que de cultiver des idées stupides. L'esprit, qui prend ses distances avec les fins immédiates, et à qui la possibilité en est donnée par les quelques années où il dispose de ses forces, avant que ne les absorbe et ne les abrutisse la contrainte de gagner sa vie, se voit traité de simple narcissisme. De l'impuissance et de la faillibilité de ceux qui croient encore que c'est possible on fait une faute imputable à leur vanité ; on charge leur insuffisance subjective, alors que la faute en revient bien plutôt à l'ordre, qui la leur refuse constamment et brise dans les êtres humains ce en quoi ils sont autres. La théorie psychologique des mécanismes de défense s'insère dans la tradition de la bonne vieille hostilité de la bourgeoisie à l'égard de l'esprit. On va jusqu'à tirer de son arsenal le stéréotype qui, du fait de l'impuissance de l'idéal, n'accuse pas les conditions qui l'étouffent, mais l'idéal lui-même et ceux qui le nourrissent. Ce qu'Anna Freud appelle le « comportement des adolescents » peut bien, pour des raisons réelles non moins que psychologiques, différer du contenu de leur conscience ; c'est pourtant précisément cette différence qui contient un potentiel plus élevé que la norme de l'identité non médiatisée de l'être et de la conscience, cette norme selon laquelle nul n'a le droit de penser ce que son existence ne peut réaliser. Comme si le manque d'égards, les

1. *Ibid.*, p. 184 et sq. [*Ibid.*, p. 149.]

infidélités et la muflerie qu'Anna Freud reproche aux « adolescents » faisaient défaut aux adultes – à ceci près que la brutalité perd plus tard cette ambivalence qui, au moins, la caractérise encore pendant la période où elle est en lutte avec le savoir qu'un état meilleur est possible et se tourne peut-être même contre ce à quoi elle s'identifie plus tard. « Nous reconnaissons, dit Anna Freud, qu'il ne s'agit absolument pas ici d'intellectualité au sens propre du mot »^I. L'intellectualité « au sens habituel du terme », quelque habituelle qu'elle puisse être, est opposée à l'adolescent victime de chimères, sans que la psychologie réfléchisse au fait que même l'intellectualité « habituelle » vient de cette intellectualité qui l'est bien moins, et au fait qu'il n'y a que peu d'intellectuels qui aient déjà été aussi vulgaires lorsqu'ils étaient lycéens ou jeunes étudiants que lorsque dans un cadre concurrentiel ils bradent l'esprit sur le marché. L'adolescent qui, comme Anna Freud lui en tient rigueur, « éprouve déjà manifestement une satisfaction quand il pense, médite et discute tout court »^{II}, a toutes les raisons d'être satisfait : il lui faudra bien assez tôt perdre l'habitude de jouir de ce privilège, qui consiste à ne pas avoir à trouver, comme un petit-bourgeois, « des directives pour ses actes »^{III}. « Les idéaux d'amitié, de fidélité éternelle du jeune garçon ne font que refléter les soucis de son Moi qui sent le caractère éphémère de ses nouvelles et fougueuse relations objectales »^{IV}, nous dit-on un peu plus tard, et Margit Dubowitz, de Budapest, se voit remerciée pour avoir indiqué « que les spéculations de l'adolescent à propos de la vie et de la mort reflètent le travail de destruction qui se réalise au-dedans de lui-même »^V. Il n'est pas certain que la pause où l'esprit reprend son souffle – pause que l'existence bourgeoise accorde au moins aux privilégiés prêts à servir de pièces à conviction pour la psychanalyse – soit vraiment si vaine, à ce point incapable de déboucher sur de l'action, comme elle semble l'être chez le patient qui procède à des associations sur le divan ; il est sûr en tout cas que l'amitié et même la fidélité n'existeraient pas, ni des pensées portant sur quoi que ce soit

I. *Ibid.*, p. 185. [*Ibid.*, p. 149.]

II. *Ibid.*, p. 186. [*Ibid.*, traduction modifiée.]

III. *Ibid.*, pp. 185 et sq. [*Ibid.*]

IV. *Ibid.*, p. 187. [*Ibid.*, p. 150.]

V. *Ibid.*, p. 187, note. [*Ibid.*, note.]

d'essentiel, sans cette pause où l'on reprend son souffle. La société contemporaine se prépare pourtant à en faire l'économie, en accord avec l'esprit de la psychanalyse enrégimentée et avec son aide. Le bilan de l'économie psychique comptabilise nécessairement dans les catégories de défense, d'illusion et de névrose, tous les procédés par lesquels le Moi attaque les conditions qui l'obligent à la défense, à l'illusion et à la névrose ; le psychologisme conséquent, qui substitue la genèse de la pensée à sa vérité, se fait sabotage de la vérité et prête main-forte à l'état de choses négatif, dont le psychologisme condamne en même temps les reflets subjectifs. La bourgeoisie tardive est incapable de penser en même temps l'identité et la différence de la validité et de la genèse. Il lui est impossible de voir à travers le mur du travail figé, par-delà le résultat objectivé [*vergegenständlicht*], qui est pour elle devenu quelque chose d'éternel, cependant qu'elle soustrait de l'objectivité la dynamique qui en vérité, comme travail, en constitue elle-même un moment et la déplace dans la subjectivité isolée. Or, ce faisant, la part de la dynamique subjective est rabaissée au rang de simple apparence, et dans le même temps tournée contre l'intelligence de l'objectivité ; toute intelligence de ce genre, en ce qu'elle est le simple reflet du sujet, s'expose au soupçon de n'être que futilité. Le combat que mena Husserl⁸⁴ contre le psychologisme, qui coïncide exactement, du point de vue historique, avec la naissance de la psychanalyse ; la doctrine de l'absolutisme logique, qui sépare la validité des formations spirituelles, à tous les niveaux, de leur genèse, et les fétichise, constitue le complément d'un procédé qui n'aperçoit, à même le spirituel, plus que la genèse et non sa relation à l'objectivité, et qui finalement supprime l'idée de vérité elle-même au profit de la reproduction de l'existant. Ces deux approches, aux antipodes l'une de l'autre, ont d'ailleurs été élaborées toutes deux dans une Autriche régie par un semi-féodalisme obsolète et apologétique et elles aboutissent à⁸⁵ un même point. L'état de choses, qui est ce qu'il est, est soit posé comme absolu en tant que contenu d'« intentions », soit maintenu à l'abri de toute critique, en ce que cette critique est à son tour mise sur le compte de la psychologie.

Les fonctions du Moi péniblement séparées par la psychanalyse sont indissolublement imbriquées les unes dans les autres. La différence qu'il y a entre elles est en vérité celle qu'il y a

entre ce que revendiquent respectivement la société et l'individu. C'est la raison pour laquelle, dans la psychologie du Moi, on ne peut séparer les brebis et les boucs. La méthode originelle, cathartique, exige que l'inconscient devienne conscient. Mais, comme la théorie freudienne a également dans le même temps défini le Moi, qui doit de fait venir à bout des éléments contradictoires, comme instance de refoulement, l'analyse est en même temps censée – là encore en toute conséquence – défaire le Moi, c'est-à-dire les mécanismes de défense qui se manifestent dans les résistances, sans lesquels pourtant l'identité du principe du Moi ne saurait être pensée, face à la multiplicité des impulsions qui l'assaillent. De là découle cette conséquence pratique, absurde pour la pratique thérapeutique, qui consiste, selon le cas, à détruire ou à renforcer les mécanismes de défense – conception explicitement approuvée par Anna Freud¹.

La défense doit, nous dit-on, être entretenue chez le psychotique, et surmontée chez le névrosé. Chez le premier, la fonction de défense du Moi est censée faire barrage au chaos des instincts et à l'effondrement, et l'on se contente de « *supportive therapy* »⁸⁶. Pour ce qui est des névroses, on s'en tient à la technique cathartique traditionnelle, car on suppose ici que le Moi est apte à venir à bout de la pulsion. Cette pratique dualiste mal appareillée ne tient pas compte de la parenté principielle des psychoses et des névroses qu'enseigne la psychanalyse. Si on se représente effectivement un continuum entre névrose obsessionnelle et schizophrénie, il est irresponsable de pousser, dans un cas, à la prise de conscience et de chercher, dans l'autre, à maintenir le patient « en état de fonctionnement » et à le garder, comme du plus grand des dangers, de ce qu'on prétend dans le premier cas être salvateur. Si l'on compte, comme on le fait

I. « C'est seulement dans ces cas de défense contre la crainte de la puissance des pulsions que l'analyste a le moins de chances de tenir ses promesses. Quand le moi, menacé d'être débordé par le Ça, mène contre ce dernier une lutte désespérée, comme, par exemple, dans les poussées psychotiques, il s'agit avant tout d'un phénomène quantitatif. Dans ce conflit, le Moi n'a besoin que d'être fortifié et, dans les cas où l'analyse y parvient en rendant conscients les contenus inconscients du Ça, elle constitue une thérapie efficace. Mais quand l'analyse, en rendant conscientes les activités inconscientes du Moi, révèle et rend par là inopérants les processus de défense, elle ne fait qu'affaiblir davantage le Moi et favoriser le processus morbide » (Anna Freud, *op. cit.*, p. 76 [*op. cit.*, p. 61]). Or, d'après la théorie, cette « situation particulière », l'angoisse devant les forces pulsionnelles, devrait être le fondement de toute défense.

depuis peu, la faiblesse du Moi parmi les structures névrotiques les plus essentielles¹, alors tout procédé amputant encore davantage le Moi apparaît douteux. L'antagonisme social se reproduit dans le but de l'analyse, qui ne sait plus – et n'a plus les moyens de le savoir – à quoi elle veut mener le patient, au bonheur de la liberté ou au bonheur dans la non-liberté. Elle se tire d'affaire en prodiguant un traitement cathartique de longue durée au patient aisé, qui peut se le payer, tandis qu'elle ne soutient que par une psychothérapie le patient pauvre, qui doit rapidement redevenir apte au travail – division qui fait du riche un névrosé et du pauvre un psychotique. Cela concorde avec la statistique, qui a démontré des corrélations entre schizophrénie et statut social [*sozial*] inférieur². Quant à savoir, par ailleurs, s'il est effectivement préférable de procéder de manière approfondie plutôt que de manière superficielle ; voire si les patients qui restent au moins aptes au travail et ne sont pas obligés de se livrer corps et âme à l'analyste dans la vague perspective de voir un jour se résoudre leur transfert, qui se renforce d'année en année, ne s'en sortent pas mieux – cette question reste ouverte. La contradiction entre sociologie et psychologie affecte même la thérapie psychologique ; tout ce à quoi elle s'attelle est faux. Si l'analyse résout les résistances, elle affaiblit le Moi, la fixation sur l'analyste étant dès lors davantage qu'un simple stade transitoire, en l'espèce un ersatz de l'instance que l'on enlève aux patients ; si elle renforce le Moi, elle renforce aussi dans bien des cas, d'après la théorie orthodoxe, les forces grâce auxquelles le Moi maintient l'inconscient en bas – c'est-à-dire les mécanismes de défense qui permettent à l'inconscient de poursuivre ses ravages.

La psychologie n'est pas pour le particulier un parc naturel où il se trouve à l'abri de l'universel. Plus les antagonismes sociaux croissent, plus le concept de part en part libéral et individualiste de psychologie perd manifestement lui-même son sens. Le monde prébourgeois ne connaît pas encore la psychologie, le monde totalement sociétéisé ne la connaît plus. C'est à

I. Cf. Herrmann [*sic*] Nunberg, « Ichstärke und Ichschwäche » [« Force et faiblesse du Moi »], *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*, vol. 24, 1939.

II. Cf. August B. Hollingshead et Frederick C. Redlich, « Social stratification and schizophrenia » [« Stratification sociale et schizophrénie »], *American Sociological Review*, vol. 19, n° 3, p. 302 et sq.

ce dernier que correspond le révisionnisme analytique. Il est en adéquation avec le déplacement des forces qui s'est opéré entre la société et l'individu singulier. Le pouvoir social n'a plus guère besoin de ces agences de médiation que sont le Moi et l'individualité. Cela se manifeste alors précisément dans la croissance de ce qu'on appelle la psychologie du Moi, tandis qu'en vérité se substitue à la dynamique psychologique individuelle l'adaptation, pour part consciente et pour part régressive, de l'individu singulier à la société. Les vestiges irrationnels sont tout juste encore injectés à titre de lubrifiant, de la marque « humanité », dans la machinerie. Les types qui n'ont pas de Moi ni n'agissent à proprement parler de façon inconsciente, mais reflètent comme par un mouvement réflexe la tendance objective, sont en phase avec leur temps. Ensemble, ils accomplissent un rituel dépourvu de sens, suivent le rythme compulsif de la répétition, s'appauvrissent du point de vue affectif : avec la destruction du Moi, on voit monter le narcissisme ou ses dérivés collectivistes. La brutalité de l'extérieur, la société totale qui rend tout identique, met un terme à la différenciation, et exploite le noyau primitif de l'inconscient. Avec l'anéantissement de l'instance médiatrice, les deux se mettent d'accord entre eux ; les motions archaïques triomphales, la victoire du Ça sur le Moi s'harmonisent avec le triomphe de la société sur l'individu singulier. La psychanalyse, dans sa figure authentique et déjà dépassée historiquement, gagne sa vérité en ce qu'elle est un récit mettant en scène les puissances de la destruction, qui prolifèrent dans le particulier au sein de l'universel destructeur. Il reste de non vrai en elle l'enseignement qu'elle a pourtant elle-même tiré de la tendance historique, sa prétention à la totalité ; malgré l'assurance donnée par le premier Freud – à savoir que l'analyse ne veut faire rien d'autre qu'ajouter quelque chose à ce qui est déjà connu⁸⁷ –, cette prétention culmine dans le mot du dernier Freud selon lequel « la sociologie qui traite du comportement de l'homme dans la société ne peut, elle non plus, être autre chose qu'une psychologie appliquée »¹. Il existe, ou existait, un territoire domanial de la psychanalyse, porteur d'évidences spécifiques ;

1. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 15, *op. cit.*, p. 194 [« Sur une Weltanschauung », in *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 240].

plus elle s'en éloigne, plus ses thèses sont menacées par l'alternative entre platitude et système de délire. Lorsque l'on commet un lapsus et qu'en sort un mot sexuellement connoté ; lorsque l'on souffre d'agoraphobie ou, jeune fille, de somnambulisme, alors la psychanalyse ne rencontre pas seulement ses meilleures chances thérapeutiques, mais trouve également l'objet qui lui est adéquat, l'individu relativement autonome, monadologique, scène du conflit inconscient entre motion pulsionnelle et interdit. Plus elle s'éloigne de cette zone, plus elle doit se comporter de manière dictatoriale, plus elle doit introduire de force dans les ombres de l'immanence psychique ce qui appartient à la réalité. L'illusion qu'elle entretient sur son compte n'est pas sans ressembler à la « toute-puissance de la pensée »⁸⁸ qu'elle a elle-même critiquée pour son caractère infantile. La faute n'en revient pas du tout au fait que face au Ça – sur lequel la psychanalyse s'est à bon droit concentrée tant qu'elle possédait encore un objet adéquat – le Moi pourrait constituer une deuxième source, autonome, du psychique ; la faute en revient au contraire au fait que le Moi a conquis son autonomie, pour le meilleur et pour le pire, face à la pure immédiateté des motions pulsionnelles – et ce n'est au demeurant que par ce processus que le domaine de la psychanalyse, zone de conflit entre ces deux instances, a vu le jour. Le Moi, en tant qu'il s'origine quelque part, est pour part pulsion et pour part autre chose. La logique psychanalytique ne peut penser ce dernier point et est obligée de tout rapporter au même dénominateur, à ce que fut le Moi. En révoquant la différenciation, qui porte le nom de « Moi », elle devient elle-même ce qu'elle ne voulait pour rien au monde devenir : une part de régression. Car l'essence n'est pas ce qui se répète abstraitement, mais l'universel en tant que distinct. L'humain se forme comme sensibilité, ouverture⁸⁹ pour la différence en général, au contact de l'expérience la plus puissante qu'il est possible d'en faire, celle de la différence sexuelle. La psychanalyse semble soumise, dans le nivellement de tout ce qui pour elle est de l'ordre de l'inconscient, et, pour finir, de tout ce qui est humain, à un mécanisme de type homosexuel⁹⁰ : ne pas voir ce qui est autre. Ainsi, les homosexuels font preuve d'un certain aveuglement par rapport au spectre de l'expérience, d'une incapacité à connaître ce qui est individualisé ; les femmes leur sont toutes, dans les deux sens du terme, « égales ». Ce schéma : l'incapacité à aimer

— car l'amour vise irrémédiablement l'universel dans le particulier — est à la base de la froideur analytique, attaquée de manière bien trop superficielle par les révisionnistes, et qui s'amalgame avec une tendance à l'agression qui doit cacher la véritable direction de la pulsion. Ce n'est pas tardivement, au moment où elle adopte, sur le marché, sa forme décadente, c'est dès son origine que la psychanalyse s'insère parfaitement dans la réification dominante. Quand un célèbre pédagogue analytique⁹¹, pose comme principe qu'il faut assurer les enfants asociaux et schizoïdes de toute l'affection qu'on leur porte, alors la prétention d'aimer un enfant agressif au point de devenir rebutant se moque de tout ce qu'a représenté jadis la psychanalyse ; précisément, Freud a un jour réprouvé le commandement qui veut que l'on porte sans distinction un même amour à tous les êtres humains¹. Cet amour s'accouple au mépris de l'humain : c'est la raison pour laquelle il est si utile à la confrérie des assistants psychiques. Il tend en son principe à capturer et contrôler les motions spontanés qu'il libère : l'indifférencié⁹², le concept sous lequel cet amour subsume ce qui s'écarte de la norme, est à coup sûr en même temps pour part domination. La technique conçue pour guérir la pulsion de sa mutilation bourgeoise la mute elle-même en l'émancipant. Elle entraîne les êtres humains, qu'elle encourage à ne plus renier leur pulsion, pour en faire des membres utiles du tout destructeur.

1955

I. « Un amour qui ne choisit pas nous semble perdre une part de sa propre valeur, en portant préjudice à l'objet [...] tous les hommes ne sont pas dignes d'être aimés », Freud, *Gesammelte Werke*, vol. 15, *op. cit.*, « Das Unbehagen in der Kultur », p. 421 [*Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 53].

Notes des traducteurs

1 Première publication in Th. W. Adorno et W. Dirks (éd.), *Sociologica. Aufsätze, Max Horkheimer zum sechzigsten Geburtstag gewidmet*, Francfort, Europäische Verlagsanstalt, 1955 (Frankfurter Beiträge zur Soziologie, Bd. 1), p. 11-45.

2 « *gesellschaftlich* ». Dans ce texte, Adorno utilise à la fois l'adjectif « *gesellschaftlich* », formé sur le substantif « *Gesellschaft* », et l'adjectif « *sozial* ». Faute d'une telle distinction en français, nous avons traduit ces deux termes par « social », en indiquant l'allemand par entre crochets lorsqu'Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume. Cf. Glossaire.

3 Georg Lukács ou György Lukács (1885-1971), philosophe marxiste hongrois, dont le livre *Histoire et conscience de classe* (1923) a exercé une influence décisive sur Adorno. Communiste d'obédience léniniste, il durcit ensuite ses positions théoriques et politiques.

4 « *Seelisch* ». Nous traduisons « *Seele* » et les termes qui s'y rattachent, sauf exception signalée par le mot allemand entre crochets, par « psychisme » et ses dérivés ; le terme allemand « *Psyche* » sera rendu par « Psyché ». Nous précisons l'allemand entre crochets lorsqu'Adorno emploie le terme « *psychisch* ».

5 « *Mensch* ». Nous traduisons ce terme allemand, dans ce texte exclusivement, soit par « Homme » – lorsqu'il s'agit d'un emploi emphatique du concept d'homme, tel qu'Adorno l'utilise en discours rapporté –, soit par « être humain », lorsqu'il s'agit de l'emploi banal de « *Mensch* ».

6 « *Existenziale* ». Allusion probable au courant phénoménologique heideggerien, dans lequel ce terme désigne les catégories par lesquelles la philosophie peut décrire le *Dasein*. Les existentiels s'opposent précisément aux catégories qui, selon Heidegger, ne peuvent saisir que les choses (*Dinge*).

7 Adorno fait ici référence au livre de Sigmund Freud *Das Unbehagen in der Kultur* (cf. *Malaise dans la civilisation*, traduction de Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971).

8 « *vergesellschaften* ». Concernant la traduction de ce terme par « sociétiser » et celle du substantif « *Vergesellschaftung* », formé à partir de lui, par « sociétisation » ainsi que sur la différence entre ce paradigme et celui de la « *Sozialisierung* » (rendu par « socialisation »), cf. Glossaire.

9 Talcott Parsons (1902-1979), sociologue américain. Il a introduit les travaux de Max Weber aux États-Unis, qui constituent également la source principale de son livre *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory With Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Illinois, Glencoe, 1949.

10 « Cadre de référence du système social ».

11 « Personnalité ».

12 « *Sache selbst* ». Nous reprenons ici la traduction consacrée de ce terme d'origine hégélienne. Plus généralement, Adorno fait jouer ici la différence entre la chose même, la chose (*Ding*) et l'objet (*Gegenstand* ou *Objekt*). Pour faire droit à ces différences, le terme de « chose », de même que le terme d'« objet » seront suivis du terme allemand entre crochets, sauf lorsqu'il s'agit de « la chose même », qui traduit exclusivement *Sache selbst*. Adorno reprend ici le sens hégélien de ces termes, qu'explicite Jean-Pierre Lefebvre dans le glossaire de sa traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* (cf. *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1991, p. 538 et sq.) : le terme de « *Gegenstand* » insiste, en allemand, sur le fait que l'objet fait face au sujet, en est séparé. L'« *Objekt* » est l'objet de la connaissance, appréhendé – et figé – par les catégories du sujet (notons qu'Adorno emploie ce terme en mauvaise part). Le terme

de « Ding » est employé pour désigner une chose qui semble subsister par elle-même, dont les caractéristiques ou déterminations semblent coupées de tout ce qui les médiate. La chose même (*Sache selbst*), enfin, est la chose considérée en tant qu'elle est le produit de médiations.

13 « *entfremdet* ». Traditionnellement traduit par « aliéné ». Sur notre traduction de ce terme, cf. Glossaire. D'une manière générale, nous avons essayé de rendre les termes appartenant au champ lexical de « *fremd* » par « étranger » et des termes qui en sont dérivés. Lorsque cela n'a pas été possible, nous avons toujours indiqué l'allemand entre crochets.

14 « *das Ganze* ». Sur la traduction de ce terme par « le Tout », cf. Glossaire.

15 « Approche globale ».

16 « Université de tous les savoirs ».

17 Cf. Aldous Huxley, *Le Meilleur des mondes*, traduction de J. Castier, Pocket, Paris, 2002.

18 « *Zweckrationalität* ». Nous reprenons, pour traduire ce terme wébérien, la traduction proposée par J. Freund dans les *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

19 « *Angst* ». Pour préserver l'unité lexicale du texte et marquer son ascendance freudienne – ici décelable à l'emploi du terme « *Realangst* » quelques lignes plus loin –, nous avons traduit ce terme, qui peut en allemand désigner aussi bien la peur, qui implique un objet identifié, réel, que l'angoisse, qui peut ne pas avoir d'objet précis ou ne pas avoir d'objet du tout, par celui d'« angoisse ».

20 « *der Einzelne* ». Afin de distinguer « *das Individuum* » et « *der Einzelne* », nous avons traduit le premier par « l'individu », et le second par « l'individu singulier ». Sur ces choix de traduction, cf. Glossaire.

21 « *Realangst* ». Terme freudien ; cf. p. ex. « L'angoisse » in *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de F. Cambon, Paris, Gallimard, 2010 p. 497 et sq.

22 « Homme économique ».

23 « Homme psychologique ».

24 « *bürgerliche Gesellschaft* ». À propos de ce terme d'origine hégélienne, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 6.

25 Notons que la structure de la phrase allemande ne décide pas si la rationalité se réfère au « comportement » ou bien à l'« individu ». Au vu du contexte nous avons opté pour le « comportement ».

26 « Le but », « la fin ».

27 « *Erfüllung* ». Terme freudien, expressément employé comme tel dans la suite du texte ; littéralement, « remplissement ». Il renvoie le plus souvent à la satisfaction d'un désir. Nous traduisons par « accomplissement ».

28 « *Gestalt* ». Pour différencier ce terme de la simple « forme » (en allemand « *Form* ») et de l'« agencement » (en allemand « *Gefüge* »), nous l'avons traduit par « figure ». Cf. Glossaire.

29 « Les problèmes du sociologue sont différents ».

30 « *Befunde* ». Habituellement traduit par « diagnostics ». Voir note 3 p. 44, et dans ce texte par « résultat ». Lorsque tel n'est pas le cas, le terme allemand est indiqué entre crochets.

31 Heinz Hartmann (1894-1970). Psychiatre et psychanalyste viennois. Analysé par Freud, il arrive en exil à New York en 1941. Il sera le cofondateur de la revue *The Psychoanalytic Study of the Child* avec Kris et Anna Freud. Il devient dans les années 1950 le président de l'Association psychanalytique internationale (API).

32 Le « révisionnisme », ainsi qu'on le nomme à cette époque, est un mouvement néofreudien. Il est mené par Erich Fromm (1900-1980), membre de l'École de Francfort à ses débuts (il a ainsi pris en charge la partie psychanalytique des études sur l'autorité

et la famille (cf. le « Sozialpsychologischer Teil » in *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1936), et Karen Horney (1885-1952). Il remet notamment en question l'importance accordée par Freud à la sexualité, en tant que représentante d'un fondement de la théorie psychanalytique estimé trop unilatéralement « biologique », et l'accent que Freud met, pour comprendre le caractère, sur les facteurs culturels. Adorno prend le révisionnisme pour cible dans *La Psychanalyse révisée*, traduction de J. Le Rider, Paris, Éditions de l'Olivier, 2007. Cf. également R. Jacoby, *Social Amnesia. A Critique of Contemporary Psychology*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1997.

33 « *Triebregung* ». Nous traduisons le terme « *Regung* » en général par « motion », « *Triebregung* » étant un terme psychanalytique, nous le traduisons selon la coutume par « motion pulsionnelle ». Dans tous les autres cas, le terme allemand est indiqué entre crochets.

34 Référence probable à Georg Lukács, « La réification et la conscience du prolétariat » in *Histoire et conscience de classe*, traduction de K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. ex. p. 115.

35 Concept aristotélicien désignant l'individu singulier, le « ceci », réalité dernière à laquelle se rattache la substance, l'être (cf. p. ex. Aristote, *Métaphysique*, Livre Z 3 1028b et sq.). Toutefois, Adorno fait ici implicitement référence au traitement de cette notion dans le premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel (cf. « La certitude sensible ou le ceci et le point de vue intime » in op. cit., p. 91 et sq.).

36 « *verdinglichend* ». Si le terme marxien « *Verdinglichung* » est habituellement traduit par « réification », notre choix s'est porté, dans le cadre de cet article, sur le terme de « chosification » afin de préserver sa parenté avec *Ding*, la « chose » et les mots qui y sont apparentés.

37 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

38 « *Bildung* ». Sur la traduction du verbe « *bilden* » et du substantif « *Bildung* », qui s'y rattache, cf. Glossaire.

39 « *pathisch* ». Néologisme semble-t-il forgé par Adorno et/ou Horkheimer ; il apparaît dans l'expression « projection pathique » (« *pathische Projektion* ») au cours de la *Dialectique de la raison* (traduction d'E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 200 et sq.) dans le cadre d'une réflexion sur l'antisémitisme et ses mécanismes psychanalytiques. Cf. également *Minima Moralia*, traduction d'E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 1991, § 2, p. 18, où Adorno parle de « santé pathique », qualifiée d'« infantilisme élevé au rang de norme » (traduction modifiée).

40 « *die noch die Trennung befiehlt* ». Ce dernier membre de phrase peut aussi se lire, et se comprendre, en un autre sens : « connaissance qui est exigée par la séparation ».

41 Littéralement, « tête morte ». Il s'agit également d'un terme d'alchimie désignant le résidu inutilisable d'une expérience.

42 « Après coup ».

43 « En réalité ».

44 « Vie sexuelle saine ».

45 Cf. p. ex. « Le Moi et le Ça » [1923] in *Essais de psychanalyse*, traduction collective sous la responsabilité d'A. Bourguignon, Paris, Payot, 2001, p. 245 et sq.

46 Cf. p. ex. « L'inconscient », in *Métapsychologie*, traduction de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1968, p. 95 et sq.

47 « Un peu de bon temps ».

48 Allusion à l'épisode décrit par Freud dans « Le retour infantile du totémisme » in *Totem et Tabou*, traduction de W. Jankélévitch, Paris, Payot, 2001, p. 143 et sq.

49 Allusion à Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, traduction de C. Heim, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1993.

50 Abram Kardiner (1891-1981), psychiatre, psychanalyste et anthropologue

américain. Adorno fait probablement allusion au livre de Kardiner, *L'Individu en société. Essai d'anthropologie analytique* (traduction de T. Prigent, Paris, Gallimard, 1969, p. 425). Kardiner précise d'ailleurs que l'expression « mythe scientifique » est de Freud lui-même.

51 Allusion possible au titre du livre de W. Reich, *Rede an den kleinen Mann*, d'abord paru en anglais : *Listen Little Man*, New York, Orgone Institute Press, 1948. Cf. *Écoute, petit homme !*, traduction de P. Kamnitzer, Paris, Payot, 1974.

52 « *rationale Seelenlehre* ». Terme que Kant emploie au début du chapitre « Des paralogismes de la Raison pure » (Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, traduction d'A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, Paris, 2001, B400 et sq.) pour désigner un procédé ayant pour but la connaissance de l'âme et qui en exclut toute détermination empirique. Le seul texte de la psychologie rationnelle est le « Je pense », ses seuls prédicats sont des prédicats transcendants.

53 Cf. *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, traduction de B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1962.

54 Ernest Jones (1879-1958), psychanalyste anglais. Proche de Freud, dont il fera la biographie (cf. *La Vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, 3 vol., traduction d'A. Berman, PUF, 1958-1969), ayant suivi une analyse didactique avec Ferenczi, il fut pendant les années 1920 et 1930 le président de l'API et contribua notablement à la diffusion de la pensée freudienne dans le monde anglo-saxon.

55 « *Sozialpsychologie* ». Concept introduit par E. Fromm in « Über die Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1932/1, p. 125-144. Cf. « Méthode et fonction d'une psychologie sociale analytique » in *La Crise de la psychanalyse. Essais sur Freud, Marx et la psychologie sociale*, Paris, Éditions Anthropos, 1971.

56 Nous suppléons ici un « *sie* » entre « *und* » et « *taugt* ».

57 Sandor Ferenczi (1876-1933), psychanalyste hongrois, disciple et ami de Freud, il développa, sur le plan technique, la « technique active » : le psychanalyste doit, notamment face à des patients gravement traumatisés, abandonner la froideur analytique et leur venir en aide affectivement ; c'est à cette seule condition qu'un espace de confiance peut se créer, au sein duquel le travail analytique pourra se poursuivre (cf. S. Ferenczi, *Confusion de langue entre les adultes et l'enfant*, traduction par l'équipe de traduction du Coq Héron, Paris, Payot, 2004). Face à cette nouvelle approche de l'analyse, diamétralement opposée à la technique freudienne, Freud a progressivement pris ses distances avec Ferenczi, alors qu'il lui devait certains des concepts centraux de sa théorie (comme celui d'introjection) et qu'il continua à lui envoyer ses cas les plus difficiles.

58 Cf. S. Ferenczi, « L'élasticité de la technique psychanalytique » ; in *Psychanalyse IV*, traduction par l'équipe de traduction du Coq Héron, Payot, Paris, 1990. Ferenczi y déclare clairement que seule une déconstruction totale du Surmoi peut être le but de la cure ; tout remplacement de l'ancien Surmoi par un nouveau Surmoi acquis par le transfert relève encore, en effet, d'une relation de dépendance irrationnelle.

59 Cf. p. ex. « Le Moi et le Ça », art. cit.

60 « *Hilfskonstruktionen* ». Terme souvent employé par Freud, par exemple dans *Malaise dans la civilisation* (cf. op. cit., p. 18). Freud désigne par ce terme toutes les inventions conceptuelles et théoriques pour lesquelles il estime ne pas avoir de confirmation empirique suffisante. Il s'agit souvent de concepts assez généraux visant à pallier une faille dans la théorie.

61 Cf. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, 1^{re} partie, Livre 1^{er}, 1^{er} chapitre, traduction de J.-P. Fussler, Paris, GF, 2003, p. 109 et sq.

62 « *revidierte Psychoanalyse* ». Adorno écrira plus tard un article intitulé « *Die revidierte Psychoanalyse* » (cf. *La Psychanalyse révisée*, op.cit.).

63 Concept apparu aux États-Unis dans les années 1920 (« *the well-integrated*

personality »), censé décrire, dans les écoles néofreudiennes, une personnalité équilibrée et épanouie.

64 « *aufgehoben* ». Sur la traduction d'« *aufheben* » et de ses dérivés par « abolir » et « abolition », cf. Glossaire.

65 Sur l'origine de ce concept, dont l'invention est souvent attribuée à Anna Freud, cf., dans le présent volume, « Théorie de la demi-culture », n. 59.

66 « *Charaktermaske* ». Sur ce terme d'origine marxienne, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 14.

67 Nous n'avons pu retrouver l'origine de cette citation.

68 « Surmoi bien développé ».

69 « *Menschenbild* ». Littéralement « image de l'homme ». Terme en vogue dans les milieux existentialistes, en Allemagne, pendant les années 1950. On désignait par cette expression la conception de l'homme qu'il était possible d'extraire de telle ou telle théorie ou pensée – sans toutefois jamais remettre en cause l'idée selon laquelle l'homme serait doté de caractéristiques immuables qu'il serait possible de traduire en une « image ».

70 « *Herrenmensch* ». Concept nazi désignant le peuple allemand qui aurait vocation, en tant que race supérieure, à régner sur les autres peuples.

71 « Fonceurs ».

72 Adorno se réfère probablement au célèbre livre de Mandeville, *La Fable des abeilles ou les vices privés font le bien public* (traduction de L. et P. Carrive, Paris, Vrin, 1990).

73 « *Statthalter* ». Littéralement : « gouverneur ».

74 Adorno se réfère probablement à la dénonciation de la morale comme morale des faibles, à laquelle s'attèle Nietzsche dans *Généalogie de la morale* (cf. Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, traduction d'E. Blondel, O. Hansen-Løve, Th. Leydenbach et P. Pénisson, Paris, GF, 1996).

75 Chacun à sa manière, ces écrivains et ces œuvres dépeignent les rapports conflictuels entre l'individu et le monde dans lequel il évolue. Notons qu'Adorno reprend ici la ligne d'interprétation du roman exposée par Lukács dans sa *Théorie du roman* (traduction de J. Clairevoye, Denoël, 1997).

76 « *realitätsprüfend* ». Reprise du terme freudien de « *Realitätsprüfung* », traditionnellement traduit par « épreuve de réalité » ; cf. « Complément métapsychologique à la théorie du rêve », in *Métapsychologie*, op. cit., p. 123.

77 Dans l'œuvre de Freud, le terme « *anacritique* » (*anacritisch*) est synonyme d'« étayage » (*Anlehnung*). Concernant ce concept, cf. notamment *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, op. cit., p. 132 et sq.

78 Cf. « Pour introduire le narcissisme », in *La Vie sexuelle*, traduction de D. Berger, J. Laplanche et collaborateurs, Paris, PUF, 1997, p. 81 et sq.

79 Avec son livre *Psychologie des foules*, paru en 1895, l'anthropologue, psychologue social et sociologue français Gustave Le Bon (1841-1891) est considéré comme le fondateur de la psychologie de masse. William McDougall (1871-1938), psychologue anglais, auteur de *The Group Mind* (1920), a notamment contribué à introduire la psychologie sociale aux États-Unis. Freud se réfère à ces deux auteurs au début de « *Psychologie des foules et analyse du moi* », art. cit., p. 141 et sq.

80 Cf. plus haut, n. 32.

81 Cf. p. ex. Karen Horney, *La Personnalité névrotique de notre temps*, traduction de J. Paris, Paris, L'Arche, 1997, p. 16.

82 Reprise explicite du titre de l'ouvrage de Karen Horney ; cf. note précédente.

83 « *Kulturleistung* ». L'expression ne se trouve pas littéralement chez Freud qui parle en général de « *kulturelle Leistung* » – terme qu'il utilise pour désigner l'effort que l'enfant accomplit pour renoncer à ses pulsions. Cf. p. ex. Sigmund Freud, *Au-delà*

du principe de plaisir, traduction de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Payot, Paris, 2010, p. 15.

84 Adorno a consacré à Husserl sa thèse de doctorat (« Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie », cf. GS, 1, p. 7-77), soutenue en 1924, de nombreux articles et le livre *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, écrit entre 1934 et 1937, où il développe l'idée esquissée ici. Cf. en particulier, « I. Kritik des logischen Absolutismus », in GS, 5, p. 48 et sq.

85 « terminieren ». Probable gallicisme.

86 Équivalent anglo-saxon de « thérapie comportementale ».

87 Cf. Sigmund Freud, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 58.

88 Allusion à un chapitre de *Totem et Tabou*, « Animisme, magie et toute-puissance des idées » (op. cit., pp. 109sqq.).

89 « Sinn ». Littéralement, « sens ».

90 Dans le développement qui suit sur l'incapacité de l'homosexuel à l'amour « objectal », Adorno se réfère selon toute vraisemblance au texte de Freud « Pour introduire le narcissisme », où Freud insiste sur « l'importance du choix narcissique pour la libido homosexuelle ». (Cf. *La vie sexuelle*, op. cit., p. 96.) Plus généralement, sur le lien entre narcissisme et homosexualité, cf. *ibid.*, p. 102 et sq.

91 Il est fort probable qu'Adorno se réfère aux travaux de Bruno Bettelheim (1903-1990), notamment à son ouvrage *Love Is Not Enough. The Treatment of Emotionally Disturbed Children*, Free Press, Glencoe, Illinois, 1950. Bettelheim, psychanalyste de formation, a été interné pendant neuf mois dans un camp de concentration avant de pouvoir émigrer aux États-Unis grâce à l'intervention de collègues américains. Là-bas il s'orienta vers la pédagogie. Il s'inscrit ainsi dans un courant psychanalytique mettant en avant l'importance de l'éducation des enfants qui, si elle est réussie, permet d'éviter les traumatismes qui les amènent plus tard à suivre une thérapie. Bettelheim fut le fondateur d'une école pour enfants atteints de troubles mentaux, l'« Orthogenic School » de Chicago.

92 « das Unterschiedslose ». Terme emprunté probablement à la logique hégélienne, où il désigne le résultat de l'abolition de la différence en une absence de différence. Cf. G. W. F. Hegel, *Science de la logique*, t. 1, l. 1, traduction de P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 133 et 145.

Post-scriptum¹

Le 6 novembre 1965, dans le cadre de la séance plénière et de la réunion du comité de direction de la Société allemande de sociologie, eut lieu, en interne, une session de travail portant sur le rapport entre sociologie et psychologie. Le président d'honneur Leopold von Wiese² en fut l'instigateur ; il parla du caractère social [*sozial*]³ et du caractère privé. S'y ajouta l'exposé complémentaire donné par Alexander Mitscherlich,⁴ imprimé ici¹. Il s'ensuivit une discussion particulièrement vive.

Si je me permets d'ajouter quelques réflexions, ce sont avant tout les développements de Mitscherlich qui m'y incitent. J'ai moi-même consacré au même objet un article intitulé « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », publié dans le premier tome des « Sociologica »⁵. Il a d'autant plus besoin d'être confronté au texte de Mitscherlich qu'à plus d'un égard, il ne me satisfait plus aujourd'hui. Je m'exprimerai sous forme de thèses.

1. Au regard de l'impuissance actuelle de l'individu – de tous les individus –, c'est la société et les sciences qui s'en occupent, la sociologie et l'économie, qui priment lorsqu'il s'agit d'expliquer des tendances et des processus sociaux. Même là où l'individu agit individuellement – mais socialement au sens wébérien du terme –, l'organe de cet agir, la *ratio*, est une instance essentiellement sociale, et non psychologique. C'est la raison pour laquelle la doctrine wébérienne de la compréhension a mis le

1. Cf. Alexander Mitscherlich, « Das soziale und das persönliche Ich », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 18, 1966, p. 21-36 (Note de l'éditeur). [*« Moi personnel et moi social », in Alexandre et Margarete Mitscherlich, traduction de L. Jospin, Le Deuil impossible, les fondements du comportement collectif, Paris, Payot, 1972, p. 245 et sqq.*]

concept de rationalité par finalité⁶ au centre de ses analyses. La psychologie ne devient pertinente en tant que médium de connaissance sociale que face à des comportements irrationnels venant d'individus singuliers, et, avant tout, de groupes. C'est assurément le cas aussi bien pour les mouvements de masse contemporains que pour ceux du passé. Pour autant que les intérêts de quelques puissants s'imposent face aux intérêts rationnels de la multitude, cela ne se fait pas purement et simplement contre cette multitude, mais au contraire à travers elle. C'est à cela que servent des mécanismes psychologiques manipulables, précisément parce que les comportements dont a besoin la tendance de la domination, dans des situations de ce type, sont irrationnels. La psychologie analytique elle-même connaît les raisons pour lesquelles ces processus, bien que les individus en soient le théâtre et qu'ils soient alimentés par de l'énergie pulsionnelle individuelle, se déroulent de manière si funestement uniforme. Du point de vue de la forme, les processus individuels ne s'harmonisent que trop bien avec la tendance universelle de la société. À ce titre, c'est à la constitution préindividuelle, indifférenciée, de l'inconscient de chacun – décrite par Freud – qu'il faut penser ; de même faut-il penser au fait que les conflits dont l'individu fait l'expérience dans la première phase, déterminante, de son développement, relèvent, en ce qu'il s'agit de conflits entre l'individu lui-même et des agences sociales telles la famille, de formes typiques. Freud l'a montré avec le complexe d'Œdipe⁷. Alors même qu'il ne faut hypostasier aucune conscience collective ni aucune inconscience collective ; alors même que les conflits – qui se déroulent dans un espace pour ainsi dire sans fenêtres⁸ – se produisent dans l'individu singulier et doivent être dérivés de manière nominaliste de son économie pulsionnelle individuelle, ils ont pourtant une figure identique chez d'innombrables individus. C'est pourquoi le concept de psychologie sociale⁹ n'est pas si aberrant que ne le laissent penser son nom composite et son usage courant. Le primat de la société est renforcé rétroactivement par ces processus psychologiques typiques, sans que s'y manifeste aucun équilibre ou harmonie entre les individus et la société.

2. La séparation entre psychologie et sociologie répertoriée sur la carte des sciences n'est pas un absolu ; mais elle n'est pas non plus quantité négligeable ni un fait révocable à plaisir. Il s'exprime en elle une situation fausse qui se pérennise, la

divergence entre l'universel et l'empire de sa loi d'une part et l'individuel dans la société d'autre part. Si la société cessait un jour d'être répressive, la différence entre la sociologie et ce qui relève spécifiquement de la psychologie disparaîtrait ; bien que la superstructure, à laquelle ressortit, pendant que l'économie prédomine, l'ensemble du domaine psychologique, se renverse plus lentement : il faudrait bien du temps avant que l'universel social ne soit véritablement la quintessence des besoins individuels et que l'individu perde ces traits qui sont autant de marques d'une répression millénaire. Dans la mesure où la division du travail scientifique se modèle sur cette divergence réelle, elle est légitime. Même la plus accomplie des collaborations interdisciplinaires ne pourrait supprimer cette divergence dans la chose [*Sache*]¹⁰. Ce concept à la mode présuppose, selon l'idéal courant de la science, une continuité sans failles là où prévaut, en réalité, la rupture. D'où la facilité avec laquelle ce concept remplit des fonctions idéologiques.

3. La division du travail entre les sciences que sont la sociologie et la psychologie prête le flanc à la critique dans la mesure où elle sanctionne de son côté une situation dans laquelle il y a un hiatus entre l'individu et la société, irréconciliés, et où elle présente comme naturellement distinct en soi ce qui est séparé. Le fait de ne pas avoir ramené les phénomènes traités par Le Bon¹¹ à de la suggestion de masse, à une conscience de masse et encore moins à un inconscient collectif, mais d'avoir dérivé la prétendue suggestion de masse de la dynamique pulsionnelle individuelle n'est pas le moindre des mérites de Freud¹². Par là s'est justement montré à quel point il est impossible, dans la psychologie, de séparer l'individuel et le social à la manière de composants chimiquement purs. Freud, qui avec cet expansionnisme typique du spécialiste, a fini par vouloir que l'on comprenne la sociologie comme une psychologie appliquée¹³, est paradoxalement tombé, dans les recoins psychologiques les plus intimes, sur du social – la prohibition de l'inceste, l'intériorisation de l'*imago* du père et des formes de vie propres aux hordes primitives. En maintenant une séparation rigide entre psychologie et sociologie, on élimine des intérêts essentiels aux deux disciplines : celui que la sociologie porte à la référence – quelque médiatisée qu'elle soit – à des êtres humains vivants ; celui que la psychologie porte au moment social inhérent même

à ses catégories monadologiques. Y compris chez Freud, ce moment social n'apparaît que de manière passablement abstraite, comme un moment extérieur à la psychologie : les « nécessités vitales »¹⁴. Il a tacitement reconnu que la théorie des pulsions ne permet pas à elle seule de fonder le comportement social [*sozial*], que les hommes pour eux-mêmes sont autre chose que ce qu'ils sont en tant qu'êtres sociaux. Avec la distinction entre pulsions du Moi et pulsions d'objet¹⁵, cette différence est codifiée même à l'intérieur de la psychologie. De manière conséquente, la psychanalyse s'est prioritairement occupée des pulsions d'objet ; et le fait d'avoir délaissé la psychologie du Moi l'a parfois entravée lorsqu'elle s'est tournée vers des phénomènes sociaux [*sozial*] actuels.

4. Si l'on pensait la sociologie, à l'instar de Freud, comme une psychologie appliquée, on tomberait, même en ayant l'intention d'œuvrer pour l'*Aufklärung*¹⁶, dans l'idéologie. Les hommes ne composent pas de manière immédiate la société : les rapports qu'ils entretiennent sont devenus autonomes ; ils s'opposent avec une force surpuissante à tous les individus singuliers et tolèrent les motions psychologiques tout au plus à titre de perturbations dans le fonctionnement de la machine, qu'il s'agit, si possible¹⁷, d'intégrer. Si on voulait se servir avec profit de la psychologie d'un directeur de multinationale pour la sociologie de l'entreprise, on commettrait de toute évidence un non-sens, une absurdité.

5. Il n'est pas davantage question de sociologiser la psychanalyse. Les tentatives qui allaient dans ce sens, effectuées avec beaucoup de tapage par les écoles révisionnistes au nom de l'expérience et contre la théorie, ont castré la psychanalyse – par la survalorisation de la psychologie du Moi contre le sexuel – et elles l'ont enrégimentée socialement en en faisant une technique d'adaptation réussie¹⁸. Cela concerne également les catégories sociales auxquelles ces écoles font appel. Le principe social [*sozial*] du prestige par exemple, si important aux yeux des révisionnistes, a pour modèle le mécanisme concurrentiel de la société bourgeoise¹⁹ – or, dans cette dernière, la concurrence est, relativement à la sphère de production, un épiphénomène. La connaissance sociale et la connaissance psychologique interviennent d'autant plus l'une chez l'autre – et acquièrent d'autant

plus d'importance l'une pour l'autre – qu'elles se font moins d'emprunts immédiats.

6. La primauté de la société sur la psychologie s'est imposée essentiellement en ceci que la psychanalyse, encastrée dans la société, renforce la capacité des hommes à remplir une fonction au sein de la société fonctionnelle ; selon la formule de Horkheimer, elle se fait message²⁰. L'injonction freudienne d'après laquelle « Là où était le Ça, le Moi doit advenir »²¹ contient au moins virtuellement cette idée. L'autre potentiel de la psychanalyse est celui du déchaînement de la pulsion. C'est à cela que sert la rigoureuse théorie de la sexualité ; il faut s'y tenir. Le fait qu'elle ait été proscrite en tant qu'orthodoxie et le zèle avec lequel on la fait remonter au XIX^e siècle témoignent, comme d'ailleurs l'ensemble des lieux communs de la même farine, de la résistance opposée à l'*Aufklärung*. En particulier, les efforts déployés pour fondre ensemble analyse et philosophie existentielle font passer celle-là dans son contraire. En Allemagne, Freud continue à être refoulé – pour reprendre une expression de Lukács : nivelé par le bas à force de profondeur²². L'affirmation selon laquelle il est dépassé n'est en Allemagne qu'une expression de l'obscurantisme régnant ; il faudrait bien plutôt commencer par le rattraper.

7. La séparation entre les deux domaines n'est pas absolue – c'est ce qu'attestent d'horribles preuves. Ce qui s'annonce déjà dans les techniques de « *brain washing* »²³, d'intégration des récalcitrants par la torture, semble être pleinement parvenu à son terme dans les phénomènes chinois relevés par Mitscherlich²⁴. Les tentatives de la science visant à proposer une synthèse de la psychologie et de la sociologie ont échoué parce que des moments sociaux [*sozial*], comme la valeur accordée à l'individu singulier au sein de son groupe, y ont été interprétés de manière immédiate comme des déterminants psychologiques – alors que, d'un point de vue psychologique, ces moments sociaux n'atteignent que les couches extérieures de la personne, tournées vers la réalité, et non les processus plus profonds, authentiquement inconscients, dont les psychanalystes révisionnistes se sont, logiquement, désintéressés. La pratique de la collectivisation radicale en revanche, qui prend les choses en main pour accélérer brutalement la déliquescence de l'individu – qui, sur le plan de l'histoire, ne cesse depuis longtemps de progresser

– ne fait pas les choses à moitié. Les atrocités de l'éducation sociale [*Sozialerziehung*] décrites par Mitscherlich laissent derrière elles toute « influence », telle que la société l'exerce habituellement sur le psychisme [*soziale Beeinflussung*], parce qu'elles ne se contentent pas d'injecter des contenus et de diminuer la force de résistance du Moi, mais soumettent à leur pouvoir les constituants formels du Moi, jusque dans la vie inconsciente. Si jadis la psychanalyse se voulait être une éducation *a posteriori*, celle qui est renversée sur la tête rétablit littéralement des situations ressortissant à la petite enfance, pour révoquer la construction du Moi tout court. Ce genre de domination psychique intégrale impose crûment la tendance à la régression télécommandée, telle qu'elle s'est par exemple annoncée, dans ses grandes lignes – quoique restant anodine au vu de la nouveauté – dans les effets cumulatifs de ce qu'on appelle les médias de masse. L'individu et la société ne font plus qu'un, en ce que la société pénètre par effraction dans les hommes, en deçà de leur individuation, et empêche l'éclosion de cette dernière. Or cette unité n'est pas une figure supérieure du sujet, mais le renvoie au contraire à un stade archaïque – c'est ce que montre la répression barbare s'exerçant à cette occasion. L'identité qui se fait progressivement jour n'est pas la réconciliation de l'universel et du particulier, mais l'universel en tant qu'absolu, dans lequel le particulier disparaît. La ressemblance toujours plus poussée des individus singuliers aux comportements biologiques aveugles est planifiée ; ils se transforment en personnages de roman ou de pièces de Beckett. Le théâtre prétendument absurde est réaliste.

8. Le fait que l'individu, comme l'enseignent le cours de l'histoire et la genèse psychologique, s'origine quelque part ; le fait qu'il ne puisse se réclamer de l'invariance dont il a revêtu l'apparence au cours des différentes périodes d'une société individualiste – voilà qui peut contribuer à donner un fondement au verdict historique frappant l'individu. Mais ce jugement n'est pas absolu. Ce qui s'origine quelque part peut, selon la remarque pénétrante de Nietzsche, être supérieur à son origine²⁵. Critiquer l'individu ne revient pas à viser sa suppression. Sinon, le cours du monde, dans un idéalisme bien trop réaliste, deviendrait l'instance du Jugement dernier ; et l'on confondrait un primitivisme mis en place par voie institutionnelle avec la réalisation du *zoon*

*politikon*²⁶. L'identité de la société et de l'individu telle qu'elle se dessine à l'horizon est le négatif accompli : c'est ainsi que l'individu singulier en fait l'expérience, à travers des douleurs physiques et des souffrances psychiques d'une intensité extrême.

Les deux sciences que sont la sociologie et la psychologie se sont développées, après avoir pris des chemins différents, de manière relativement indépendante, tels les États des diadoques²⁷ ; la construction théorique qui les a séparées découle, quant à elle, du principe social dominant et doit être rectifiée, parce qu'elle néglige par trop des zones critiques où ce qui a été séparé se rejoint en toute gravité. L'un antagoniste reste une unité y compris dans son antagonisme. La psychologie et la société n'agissent pas immédiatement l'une sur l'autre, comme on se l'imagine d'après un modèle qui saisit le clivage non pas sur un mode structurel, mais comme un clivage logiquement extérieur, et qui aboutit en même temps à des objets qui ont le caractère de choses. De même, deux entités qui se sont scindées, d'après un principe unique, ne poursuivent pas ensuite, dans les faits, deux parcours indépendants. Ce n'est pas seulement l'unité abstraite du principe qui relie la société et l'individu d'une part et, d'autre part, leurs formes réfléchies dans la science, la sociologie et la psychologie ; bien au contraire ils ne se présentent jamais *choris*²⁸. C'est ainsi que les moments de la réalité sociale [*sozial*] les plus importants, à savoir les plus menaçants – et, en raison de cela, refoulés –, passent dans la psychologie, dans l'inconscient subjectif – métamorphosés, toutefois, en *images* collectives, comme Freud l'a montré dans ses conférences à propos du dirigeable²⁹. Il range ce dernier parmi les images archaïques – découverte reprise par Jung³⁰ qui a complètement détaché ces images de la dynamique psychologique et leur a donné un tour normatif. Une *imagerie** de ce type est la figure contemporaine du mythe, qui crypte du social [*Soziales*] : la conception benjaminienne des images dialectiques voulait la percer à jour à l'aide de la théorie³¹. Il s'agit de mythes en un sens très rigoureux. Car la métamorphose du social en quelque chose d'intérieur et d'apparemment atemporel rend le social non vrai. Comprise et acceptée de manière littérale, cette imagerie est une fausse conscience nécessaire. Les chocs de l'art, qui prennent pour cible ce genre d'imagerie, voudraient pour le moins faire exploser cette non-vérité. D'un autre côté, les mythes

de la modernité sont la vérité pour autant que le monde lui-même est encore le mythe, le vieux complexe d'aveuglement. Ce moment de vérité se laisse aisément déchiffrer dans de nombreux rêves. Même, dans les rêves les plus difformes, il arrive que l'on possède, à propos d'hommes que l'on connaît bien, un savoir plus vrai – c'est-à-dire négatif –, moins emprisonné par l'idéologie, que sous les contrôles de la veille. Les hommes sont comme ils nous apparaissent dans les rêves, et il en va de même pour le monde.

Du point de vue social, une des zones de contact est celle de la spontanéité. La psychologie ne devient pas pertinente au seul titre de médium pour l'adaptation mais également là où la sociétisation³² dans le sujet trouve ses limites. Le sujet s'oppose au sortilège social grâce à des forces issues de cette couche où le *principium individuationis*³³ – à travers lequel s'est imposée la civilisation – s'affirme encore contre le processus de civilisation, qui le liquide. Ce n'est pas dans les pays au capitalisme le plus avancé que la *résistance**³⁴ a été la plus forte. On n'a jusqu'ici qu'à peine posé avec toute la rigueur requise la question de savoir si les processus d'intégration ne font rien d'autre, – comme il le semble – qu'affaiblir le Moi jusqu'à n'en faire qu'une valeur-limite, ou si, comme par le passé, les processus d'intégration peuvent encore – ou à nouveau – renforcer le Moi. Il reviendrait à une psychologie sociale pénétrant dans le noyau social [*sozial*] de la psychologie – plutôt que de lui ajouter un zeste de concepts sociologiques – de prendre en charge cette question ; en tenant compte des sujets, elle pourrait trancher.

Notes des traducteurs

1 Première publication in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 18, 1966, p. 37-42 (Cahier n° 11).

2 Leopold von Wiese (1876-1969), sociologue et économiste allemand, figure éminente de la sociologie allemande sous la République de Weimar. Il fut titulaire de la première chaire de sociologie en Allemagne en 1919 et directeur du département de sociologie de l'Institut de recherches sociales de Cologne.

3 « sozial ». Sur la traduction de ce terme cf. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », note 2.

4 Alexander Mitscherlich (1908-1982), écrivain, médecin et psychanalyste allemand, ayant notamment dirigé, lors du procès de Nuremberg, une commission d'étude sur les pratiques médicales SS.

5 Cf., dans le présent volume, « À propos du rapport entre sociologie et psychologie ».

6 « Zweckrationalität ». Nous reprenons, pour traduire ce terme wébérien, la traduction proposée par J. Freund dans les *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965.

7 Freud n'a donné nulle part d'exposé systématique du complexe d'Œdipe, qu'il travaille tout au long de son œuvre. Cf. néanmoins « Évolution de la libido et organisations sexuelles », in *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de F. Cambon, Paris, Gallimard, « Folio », 2010, p. 420 et sq. et « Le retour du totémisme » in *Totem et Tabou*, traduction de W. Jankélévitch, Paris, Payot, 2001, p. 143 et sq.

8 Allusion à la formule de Leibniz dans la *Monadologie*, § 7 : « Les monades n'ont point de fenêtre, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir » (Paris, Gallimard, 1995, p. 96).

9 « Sozialpsychologie ». Sur ce terme, cf. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », n. 55.

10 Sur la traduction de « Sache », cf. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », n. 12.

11 Sur Gustave Le Bon, cf. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », n. 79.

12 Cf. Sigmund Freud, « Psychologie des foules et analyse du moi » [1921], in *Essais de psychanalyse*, traduction collective sous la responsabilité d'A. Bourguignon, Paris, Payot, 2001, p. 129 et sq.

13 Cf. « Sur une Weltanschauung », in *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, traduction de R.-M. Zeitlin, Paris, Gallimard, « Folio essais », 1984, p. 240.

14 Cf. p. ex. Freud, *Malaise dans la civilisation*, traduction de Ch. et J. Odier, Paris, PUF, 1971, p. 26.

15 Cf. p.ex. *Trois essais sur la théorie de la sexualité* traduction de B. Reverchon-Jouve, Paris, Gallimard, 1962.

16 Sur ce terme et notre choix de ne pas le traduire, cf. Glossaire.

17 « womöglich ». Littéralement « si cela se trouve ». Barbarisme d'Adorno, qui emploie souvent ce terme au sens de « wo möglich » c'est-à-dire « si possible ».

18 Cf., pour ce qui est de l'école dite « révisionnistes », cf. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », n. 32.

19 « bürgerliche Gesellschaft ». À propos de ce terme d'origine hégélienne, cf., dans le présent volume, « Société I », n. 6.

378 / Société : Intégration. Désintégration

20 Nous n'avons pu retrouver l'origine de cette citation.

21 Conclusion du texte de Sigmund Freud, « XXXI^e Conférence, La décomposition de la personnalité psychique » in *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, op. cit., p. 110 (traduction modifiée).

22 Cf. Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe*, traduction de K. Axelos et J. Bois, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 21.

23 « Lavage de cerveau ».

24 Dans son article, cité plus haut, Mitscherlich analyse « la régression sous la contrainte » pratiquée en Chine communiste : il s'agit, par la torture, notamment grâce au « lavage de cerveau », de faire régresser l'individu à un stade infantile, d'ainsi dissoudre son ancien Moi social, et de lui imposer un nouveau Surmoi. Cf. Alexander et Margarete Mitscherlich, op. cit., p. 250.

25 Nous n'avons pu retrouver l'origine de cette allusion.

26 « Animal politique ». Formule aristotélicienne définissant l'homme, cf. Aristote, *Politique*, I, 2, traduction de P. Pellegrin, Paris, GF, 1993, p. 90.

27 Les diadoques étaient les généraux d'Alexandre le Grand, qui à sa mort se partagèrent son empire.

28 Terme grec signifiant « séparé », employé dans un contexte critique par Platon dans le *Parménide* pour désigner le rapport des formes entre elles. Cf. *Parménide*, traduction d'A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1991, p. ex. 129d6, p. 59.

29 Allusion possible à la XXXV^e Conférence des *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse* (cf. op. cit., p. 194). Plus vraisemblablement toutefois Adorno pense-t-il en réalité, au vu du contexte, à un passage de *L'Interprétation du rêve*, qui correspond beaucoup mieux à son propos. Cf. « L'interprétation du rêve » in *Œuvres complètes, Psychanalyse*, sous la direction d'A. Bourguignon et P. Cotet, vol. IV, Paris, PUF, 2003, p. 397.

30 Carl Gustav Jung (1875-1961), médecin, psychanalyste et essayiste suisse d'expression allemande, disciple de Freud jusqu'à leur rupture au début des années 1910. Il fonde par la suite la « psychologie analytique », développant notamment l'idée selon laquelle l'inconscient contient une part d'inconscient collectif qui s'exprime dans certains des mythes de l'humanité.

31 Sur l'image dialectique, cf. Walter Benjamin, *Paris, Capitale du XIX^e siècle*, traduction de J. Lacoste, Paris, Cerf, 1989. Depuis l'*Origine du drame baroque allemand* de Benjamin, Adorno s'est montré très attentif à la théorie benjaminienne de l'allégorie, puis de l'image dialectique. Leur correspondance en témoigne et fait aussi ressortir l'attitude critique d'Adorno vis-à-vis des positions benjaminienes (cf. p. ex. la lettre n°47 du 18 mars 1936 in Theodor W. Adorno-Walter Benjamin, *Correspondance, 1928-1940*, traduction de P. Ivernel et G. Petitdemange, Paris, Gallimard, « Folio essais », 2006, p. 146 et sq. et les textes qu'Adorno a consacrés à Benjamin (cf. p. ex. *Sur Walter Benjamin*, traduction de Ch. David, Paris, Allia, 1999).

32 « *Vergesellschaftung* ». Sur la traduction de ce terme cf. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie », note 36.

33 « Principe d'individuation ».

34 Lorsqu'il est employé en allemand, le terme de *résistance* se réfère au mouvement de la Résistance durant la Seconde Guerre mondiale.

Glossaire

(N.B. : Il ne s'agit pas ici d'un lexique exhaustif des concepts adorniens, mais d'un glossaire de termes allemands polysémiques dont la richesse peut se perdre dans la traduction en langue française.)

Die Aufhebung et aufheben : Ce terme d'obédience hégélienne a été traduit de multiples manières (« relève/relever », « sursomption/sursumer », « suppression/supprimer », « abolition/abolir »). Le terme allemand peut revêtir trois significations : ramasser ou relever ; mettre quelque chose de côté ou à l'abri, le conserver ; et mettre quelque chose hors de vigueur, le supprimer. Aucun terme français ne nous ayant paru pouvoir réunir ces trois significations, nous avons opté pour une traduction systématique par les termes « abolition » et « abolir ». Le paradigme de l'« abolition », par opposition à celui de la « suppression », garde un caractère plus abstrait et rejoint la signification de la « mise hors de vigueur » ; il permet ainsi de laisser entendre que ce qui a été mis hors de vigueur continue néanmoins à exister. Ainsi, ce qui a été aboli entre dans l'histoire, mais reste par là même encore présent. La troisième signification du terme, celle de « relever » quelque chose ou de l'« élever » à un niveau supérieur semble absente chez Adorno : sans doute parce qu'il ne lui était plus possible de défendre l'idée d'une évolution historique qui soit en même temps une avancée.

Die Aufklärung : Terme désignant les Lumières allemandes. Ce courant philosophique se distingue nettement, dans sa version allemande, des Lumières françaises ou écossaises. L'*Aufklärung*

n'a pas seulement pour but de libérer ses contemporains des préjugés et des fausses croyances en mettant à leur disposition un savoir encyclopédique ; elle vise à la purification radicale de la pensée par une réflexion sur les limites du connaissable. Il nous a dès lors paru justifié de marquer cette spécificité en conservant le terme allemand. Il faut également noter qu'Adorno n'emploie pas toujours ce terme pour désigner la *période historique* des Lumières / *Enlightenment* / *Aufklärung* du XVIII^e siècle européen, mais aussi pour désigner un processus plus général – décrit notamment dans la *Dialectique de l'Aufklärung*.

Die Bildung et bilden : Le terme de « *Bildung* » est conventionnellement traduit par « culture ». Chez Adorno, il conserve cependant la polysémie du verbe « *bilden* » qui peut signifier aussi bien « former » que « construire », « instruire », « éduquer » ou « cultiver ». Adorno joue surtout sur le lien entre le processus de la « culture » [*Bildung*] et la forme que le sujet acquiert à travers lui, notamment au contact de formations culturelles [*Gebilde*], ainsi que sur le lien entre la demi-culture [*Halb-bildung*] (un processus de formation qui n'implique aucun travail de la part des sujets) et la régression [*Rückbildung*] de ces mêmes sujets. Vu ce jeu sémantique complexe, nous avons traduit le paradigme de la « *Bildung* » en fonction du contexte, en essayant de conserver la polysémie du terme. C'est la raison pour laquelle le lecteur trouvera à chaque occurrence du terme de « *Bildung* » ou de l'un des termes qui lui sont apparentés une note explicative individuelle.

Der Einzelne : L'individu singulier. Ce concept doit être distingué de « *das Einzelne* » – que nous avons traduit par « le singulier » – et de « *das Individuum* », que nous avons traduit par « l'individu ». En introduisant une distinction conceptuelle entre « *Individuum* » et « *Einzelner* », Adorno souligne le fait que l'individuation, étant un processus social complexe, n'est jamais acquise. Là où les conditions sociales pour qu'existe un « individu » ne sont pas réunies, Adorno emploie le terme « individu singulier ». Contrairement à l'individu qui a acquis sa forme au contact de la société et en interaction avec elle, l'individu singulier se trouve dans une position d'extériorité par rapport à

elle ; il n'est pas le résultat d'une médiation mais simplement ce qui se tient en dehors de la société.

Die Entäußerung et entäußern : Contrairement à « *Entfremdung* », le terme de « *Entäußerung* » désigne uniquement le processus de dépossession matérielle ; ici ce n'est pas la familiarité qui se perd au cours du processus, mais un aspect du sujet qui s'extériorise jusqu'à s'opposer, en tant qu'objet, à la subjectivité.

Nous traduisons par conséquent ce terme dans le paradigme adéquat en français – celui de l'« aliénation » –, la forme verbale par « s'aliéner » et la forme adjectivée par « aliéné ».

Die Entfremdung et entfremden : Terme d'ascendance hégélienne et marxienne, traditionnellement traduit par le paradigme de l'« aliénation ». Littéralement le verbe « *entfremden* » signifie « rendre étranger ». Le participe passé signifie à la fois « rendu étranger » et « devenu étranger ». Le terme « *fremd* » renvoie autant à ce qui est inconnu qu'à ce qui est étranger, ou même étrange. En employant le terme « *Entfremdung* », Adorno renvoie au fait que la logique capitaliste transforme ce qui est simplement inconnu en quelque chose de radicalement étranger au sujet. En situant ce concept sur le terrain de la théorie de la connaissance, il rompt avec l'emploi qu'en fait la théorie marxiste orthodoxe, qui s'est concentrée sur la dimension de dépossession matérielle incluse dans ce terme. Nous avons donc choisi de traduire ce terme dans sa forme substantivée par « étrangement », dans sa forme verbale (pronominale) par « (se) rendre étranger », et dans sa forme adjectivée soit par « rendu étranger », soit par « devenu étranger ».

Die Form et formen : Ces termes appartiennent au même champ sémantique que « *Gebilde* » (cf. entrée « *Bildung* »), « *Gefüge* » (cf. *infra*) et « *Gestalt* » (cf. *infra*). Apparenté, du point de vue du sens, au paradigme de la « *Bildung* » comprise comme « formation », nous traduisons « *die Form* » par « forme » – c'est-à-dire le résultat de ce processus de formation. Adorno se sert du substantif « *Form* » pour désigner ce résultat, afin d'éviter toute confusion avec le substantif formé sur « *bilden* » : « *Bild* », l'image ; de même les formes adjectivées « *geformt* » – « formé » – ou « *ungeformt* » – « informe » – sont

employées afin d'éviter les confusions susceptibles d'être produites par la polysémie du terme de « *Bildung* » – « *gebildet* » ayant la signification restreinte de « cultivé », « *ungebildet* » celle d'« inculte ». Notons cependant que la forme verbale « *formen* » n'apparaît pas sous la plume d'Adorno ; l'allemand met à sa disposition le terme de « *bilden* » pour décrire des processus de formation.

Das Ganze : Terme à la fois abstrait et banal désignant la totalité de ce qui est. Ce terme est couramment employé en allemand pour désigner un ensemble indéfini et trouve son équivalent dans l'expression française « tout cela ». Il a acquis une dignité philosophique chez Hegel - dans la *Phénoménologie de l'esprit* par exemple, où l'on trouve la formule « Le vrai est le Tout », à quoi Adorno répond dans les *Minima Moralia* que « Le Tout est le non-vrai ». Alors que chez Hegel le « Tout » a le sens de ce qui est complet et achevé – l'adjectif « *ganz* » en allemand a également le sens de « complet », d'« abouti » de ce qui n'a « pas de fissure » –, Adorno lui redonne son sens banal de « tout cela », tout en lui accordant une valeur conceptuelle critique. Il semble qu'Adorno poursuit ce faisant un double objectif : ne pas employer, d'une part, le terme de « totalité » [*Totalität*], qui est réservé chez lui à des structures particulières, closes sur elles-mêmes et organisées en fonction de lois connaissables ; d'autre part, récupérer la signification banale de « tout cela ». En effet, l'emploi d'un concept aussi peu défini lui permet de souligner le caractère incompréhensible de l'ensemble de complexes constituant ce qui « est là ». Afin de conserver à la fois cette teneur philosophique, son rapport à l'hypostase qu'elle critique et le sens banal du terme allemand, nous le traduisons par « Tout ».

Das Gefüge : L'agencement. Terme apparenté à « *verfügen* » (cf. *infra*). Le « *Gefüge* » désigne le résultat d'une activité au cours de laquelle des pièces quelconques ont été disposées de telle sorte qu'elles forment un tout. Comme pour le terme « *verfügen* », Adorno joue sur la racine « *fügen* », terme exclusivement employé dans sa forme réflexive (« *sich fügen* »), qui signifie « se plier ». L'agencement renvoie donc toujours à une

activité de structuration du réel par la force ; notons enfin dans ce contexte l'adjectif « *gefällig* », qui signifie « docile ».

Der Geist et geistig : S'il est aisé de traduire systématiquement « *der Geist* » par « l'esprit », étant donné qu'Adorno emploie ce terme en référence au sens hégélien du terme, l'adjectif « *geistig* » prend place dans deux champs sémantiques différents. Il peut signifier autant le domaine « intellectuel » que le domaine « spirituel » (et même, dans certains cas, le « mental » par opposition au « physique »). Sous la plume d'Adorno, le terme de « *geistig* » s'articule en général au concept d'esprit et désigne quelque chose qui appartient à l'esprit objectif. En des rares occasions cependant, « *geistig* » se réfère à un acte intellectuel de l'individu qui peut tout aussi bien être en phase avec l'esprit de son temps qu'il peut en faire abstraction. Dans ce cas, nous le traduisons par « intellectuel » ; partout ailleurs, nous avons choisi « spirituel ».

gesellschaftlich et sozial : Adorno emploie les adjectifs « *gesellschaftlich* » et « *sozial* » pour désigner ce qui relève de la société. En général l'adjectif « *gesellschaftlich* » est apposé à toute pratique motivée par la société, tandis que le terme « *sozial* » a le sens purement descriptif de « relatif à la société ». Notons également que c'est le terme « *sozial* » qui, en allemand, est utilisé pour désigner l'assistance sociale, tandis que c'est « *gesellschaftlich* » qui est employé lorsqu'il est question d'antagonismes sociaux, ou, plus généralement, de politique.

Faute d'une telle distinction en français, nous traduisons les deux termes par « social » en précisant entre crochets les occurrences où Adorno utilise le terme « *sozial* », le plus inhabituel des deux sous sa plume.

Die Gestalt et die Gestaltung : La figure et la configuration. Ces termes appartiennent au même champ sémantique que « *Gebilde* » et « *Form* ». La « *Gestalt* » est une forme plus ou moins achevée et bien articulée ; elle peut désigner la silhouette humaine aussi bien que la forme esthétique aboutie. Dans le vocabulaire du théâtre, le terme « *Gestalt* » désigne le « personnage ». Par opposition à la « forme » [*Form*] la « *Gestalt* » a toujours un contenu.

Le terme de « *Gestaltung* » renvoie pour sa part au processus artistique de création. La « *Gestaltung* » est la configuration, comprise tantôt comme résultat, tantôt comme processus. Lorsque le terme est employé dans son sens processuel, nous avons déterminé le terme de « configuration » par l'adjectif « active ».

Die Kultur : La « *Kultur* » désigne en allemand le monde de la culture ou bien l'univers culturel dans lequel baigne l'individu dans une société donnée. En ce sens, le concept de « *Kultur* » peut, comme chez Freud, prendre également le sens de « civilisation ». En général, sont désignées par là les œuvres culturelles d'une époque, ses connaissances ainsi que ses us et coutumes. Ainsi, la « *Kultur* » appartient à la « *Bildung* », mais cette dernière ne s'y réduit pas.

Die Mündigkeit et mündig : Conventionnellement traduit par « majorité » et « majeur », ces termes issus de la philosophie kantienne ont été traduits ici par « état d'émancipation » et « émancipé ». Est « *mündig* » celui qui a une parole propre et à qui on accorde le droit de parler publiquement. Contrairement au concept de « majorité » qui véhicule l'idée d'un processus naturel de maturation, le concept de « *Mündigkeit* » renvoie plutôt à l'idée qu'on a acquis une parole propre, qu'on s'est émancipé de la parole d'autrui.

En de rares occasions cependant, là où ce terme semble se référer à la théorie kantienne, nous avons respecté la convention et traduit « *Mündigkeit* » par « état de majorité ».

Die Rationalität et die Vernunft : Nous traduisons habituellement le terme de « *Rationalität* » par « rationalité » et par « irrationalité » le terme « *Irrationalität* ». Le mot « *Vernunft* » et son contraire, « *Unvernunft* », sont traduits par « raison » et « déraison ». Nous avons traduit dans la majorité des cas le terme « *vernünftig* » par « rationnel », en nous conformant à la traduction philosophique traditionnelle. Là où le terme « raisonnable » a été choisi pour traduire « *vernünftig* », nous indiquons l'allemand entre crochets. Lorsque « rationnel » traduit le terme, rare sous la plume d'Adorno, de « *rational* », nous indiquons l'allemand entre crochets. Cette différence est particulièrement

importante chez Adorno, pour qui ce qui est « *rational* » n'est pas nécessairement « *vernünftig* », c'est-à-dire « raisonnable », comme le montrent ses invectives contre la *ratio* de la société capitaliste, souvent accusée par lui d'être irrationnelle.

Die Verfügung et verfügen : La disposition, disposer (de) quelque chose. Bien que le terme de « *Verfügung* » prenne en général le sens de « disposition » il recouvre un champ sémantique plus large. Ainsi, dans la tradition marxienne, le terme « *die Verfügenden* » désigne les dominants, c'est-à-dire ceux qui disposent des moyens de production. Toujours dans le registre de la domination, « *die Verfügung* » désigne « le décret », et « *verfügen* » signifie « décréter » ; « *die Verfügenden* » sont donc en ce sens ceux qui ont le pouvoir de gouverner par décret ou de décréter quelque chose.

Ce terme se trouve souvent, dans la prose d'Adorno, à proximité de celui de « *Gefüge* », l'« agencement » (cf. *supra*), et signifie que quelque chose est « *gefügt* », c'est-à-dire bien agencé ou encore que les parties de quelque chose s'emboîtent parfaitement.

Die Vergesellschaftung et die Sozialisierung : « *Vergesellschaftung* » est un terme technique issu de la sociologie wébérienne, qu'Adorno reprend à son compte sans toutefois utiliser le deuxième terme du double conceptuel wébérien, à savoir la « *Vergemeinschaftung* » (la socialisation d'un individu dans un groupe primaire comme la famille ou la communauté politique). Adorno distingue en revanche entre « *Vergesellschaftung* » (forme verbale : « *vergesellschaften* », le terme apparaît le plus souvent sous la forme de l'adjectif « *vergesellschaftet* »), que nous traduisons par « sociétisation » (la forme verbale par « sociétiser », l'adjectif par « sociétisé »), et « *Sozialisierung* » (forme verbale : « *sozialisieren* », adjectif : « *sozialisiert* »), que nous traduisons par « socialisation » (forme verbale : « socialiser », adjectif : « socialisé »).

La sociétisation décrit le processus par lequel un individu est intégré *directement* à la société. La sociétisation brûle ainsi les étapes de la socialisation primaire [*Vergemeinschaftung*] au cours de laquelle plusieurs niveaux d'intégration sociale sont

parcourus, par exemple l'intégration dans la famille ou le groupe social des gens du même âge (*peergroup*).

Le terme de « socialisation » [*Sozialisierung*] est rare sous la plume d'Adorno et apparaît le plus souvent sous la forme adjectivée du verbe. La socialisation, contrairement à la sociétisation, n'est pas une activité de la société. L'adjectif « socialisé » [*sozialisiert*] est apposé à un état de choses ou un comportement qui s'est généralisé au niveau de la société dans son ensemble (cf. *supra* « *sozial* »). Que quelque chose est socialisé signifie donc seulement qu'il est devenu socialement répandu. Adorno rompt par là avec l'usage courant du terme « *Sozialisierung* » en allemand, qui sert uniquement aux sciences sociales comme concept abstrait permettant de désigner n'importe quelle forme d'intégration sociale.

Index des noms

(N.B. : Dans cet index ne figurent que des noms cités par Adorno lui-même. Les indications de page en caractères droits renvoient au texte d'Adorno et les indications en italique à la préface d'Axel Honneth ou à des notes établies par les traducteurs.)

- Aristote, 38, 39, 132, 47, 244, 364, 378.
Saint Augustin, 39, 47.
- Bach, Johann Sebastian, 237.
Bacon, Francis, 132-134, 146.
Barth, Hans, 133-135, 144, 155-156.
Becker, Hellmut, 224, 225, 249, 258.
Beckett, Samuel, 374.
Beethoven, Ludwig van, 126, 130, 206, 352.
Benedix, Roderich, 212, 220.
Benjamin, Walter, 11, 204, 219, 251, 341, 344, 375, 378.
Bernfeld, Siegfried, 353.
Bluntschli, Johann Caspar, 23, 35.
Brandt, Gerhard, 110, 120.
- Brecht, Bertolt, 89, 104-105, 179.
Buchanan, William, 347.
Büchner, Georg, 241, 257.
Burckhardt, Jakob, 58.
- Cantril, Hadley, 347.
Cervantès, Miguel de, 344.
Comte, Auguste, 41, 48, 136, 288.
Condillac, Étienne Bonnot de, 135.
Cooley, Charles Horton, 260, 292.
Coughlin, Charles, 308, 313.
- Dahrendorf, Ralf, 109-114, 116-119, 120-121.
Davis, Bette, 126.
de Man, Hendrik, 84.
Destutt de Tracy, Antoine Louis

- Claude, *comte de*, 135-136, 156.
- Dilthey, Wilhelm, 26, 155, 185.
- Dubowitz, Margit, 355.
- Durkheim, Émile, 26, 35, 316.
- Engels, Friedrich, 79, 94, 113, 115, 213, 217.
- Ferenczi, Sandor, 220, 339, 365.
- Feuerbach, Ludwig, 95.
- Fichte, Johann Gottlieb, 82, 116, 121.
- Fielding, Henry, 344.
- Ford, Henry, 76, 294.
- Franzos, Karl-Emil, 241.
- Frenkel-Brunswik, Else, 308, 313.
- Freud, Anna, 213, 220, 294, 351-352, 354-355, 357, 363, 366.
- Freud, Sigmund, 12, 45, 48, 102, 107, 144, 186, 197, 210, 216-217, 260, 263, 266, 271, 274, 292-294, 309, 312-313, 316, 325-326, 328, 331, 335-339, 341, 345-348, 350-352, 357, 359, 361, 362-367, 370-373, 375, 377-378.
- Friedmann, Georges, 168, 178-179.
- Frisch, Max, 177, 185, 217.
- Fromm, Erich, 282, 294, 349, 363, 365.
- Geiger, Theodor, 133, 156.
- Gershwin, George, 128.
- Girardi, Alexander, 306, 313.
- Goethe, Johann Wolfgang, 173, 186.
- Grüneisen, Karl-Guénther, 190.
- Hamilton, Emma, *Lady*, 200, 218.
- Hartmann, Heinz, 326, 350, 363.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 26-27, 35, 38, 59, 73-74, 79, 83, 97, 100, 106, 115, 121, 141, 144, 147, 150, 157, 169, 173, 179, 186, 195, 217, 238, 255-256, 344, 362-364, 367, 377.
- Helvétius, 134-135, 156, 246, 258.
- Hindenburg, Oskar von, 73, 83.
- Hindenburg, Paul von, 73, 83.
- Hitler, Adolf, 51, 83, 140-141, 159, 190, 219, 249, 254, 259, 291, 300, 304-305, 307.
- Hobbes, Thomas, 133.
- Holbach, Paul Henri, *baron d'*, 134-135, 156.
- Hölderlin, Friedrich, 185, 198, 218.
- Hollingshead, August B., 358.
- Horace, 197, 218.
- Horkheimer, Max, 10, 15, 102, 114-115, 120-121, 131, 216, 254, 258, 292, 300, 312-313, 364, 373.
- Horney, Karen, 348-349, 364, 366.
- Husserl, Edmund, 356, 367.
- Huxley, Aldous, 163, 178, 319, 363.
- Ibsen, Henrik, 233, 255, 344.
- Jdanov, Andreï, 141.
- Jones, Ernest, 144, 338, 365.
- Jung, Carl Gustav, 375, 378.

- Kant, Emmanuel, 116, 157, 179, 186, 188, 227, 233-234, 255, 337, 340, 343-344, 365.
- Kardiner, Abram, 336, 364-365.
- Keynes, John Maynard, 94.
- Kierkegaard, Søren, 202, 292.
- Korn, Karl, 207, 219.
- Kraus, Karl, 201, 219.
- Lamarr, Hedy, 127-128, 130.
- Lasswell, Harold Dwight, 262, 293.
- Le Bon, Gustave, 312, 348, 366, 371, 377.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 81, 136, 156, 233, 377.
- Lessing, Gotthold Ephraim, 277, 294.
- Löwenthal, Leo, 299, 312.
- Ludwig, Emil, 185, 217.
- Lukács, Georg, 316, 327, 362, 364, 366, 373, 378.
- Mandeville, Bernard, 342, 366.
- Mannheim, Karl, 147-148, 158, 232, 255.
- Marx, Karl, 14, 27, 35-36, 41, 48, 66, 70-71, 75-76, 79-82, 84, 85-88, 90-91, 93-97, 100, 104-106, 113-114, 117, 120, 130, 158, 178, 213, 217, 219-220, 257, 364-366.
- Massing, Paul W., 299, 312.
- Maus, Heinz, 131.
- McDougall, William, 348, 366.
- McLung Lee, Alfred, 308, 313.
- Merton, Robert K., 101, 107.
- Michels, Robert, 84, 231, 255.
- Mitscherlich, Alexander, 369, 373-374, 377-378.
- Montaigne, Michel de, 170.
- Montespan, Françoise Athénaïs de Rochechouart de Mortemart, *marquise de*, 200.
- More, Thomas, 113.
- Mussolini, Benito, 84, 141, 145, 158.
- Napoléon, 137-138, 157.
- Nietzsche, Friedrich, 12, 23, 35, 37, 72, 82, 92, 105, 142, 196, 218, 220, 316, 329, 343, 366, 374.
- Nunberg, Hermann, 358.
- Orwell, George, 163, 178.
- Panetius de Rhodes, 39, 47-48.
- Pareto, Vilfredo, 137, 142-147, 157-158.
- Parsons, Talcott, 107, 120, 316-317, 319-320, 322, 324, 326, 362.
- Platon, 38, 47, 58, 132, 136, 378.
- Posidonius d'Aparnée, 39, 48.
- Proust, Marcel, 199, 346.
- Racker, Heinrich, 352.
- Redlich, Frederick C., 358.
- Regius, Heinrich (nom de plume de Max Horkheimer), 246.
- Reich, Wilhelm, 312, 365.
- Riesman, David, 211, 220, 312.
- Rosenberg, Alfred, 140, 210, 219.
- Rousseau, Jean-Jacques, 39, 48, 137.
- Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy, *comte de*, 38, 47.
- Scheler, Max, 145-147, 158.
- Schiller, Friedrich, 186, 197, 201.

- Schönberg, Arnold, 242, 254, 257.
 Schröder, Kurt, *Freiherr von* 73, 83.
 Schweppenhäuser, Hermann, 131, 291-292.
 Simmel, Ernst, 300, 312.
 Simmel, Georg, 10, 116, 121, 158, 230, 255.
 Sombart, Werner, 196, 218.
 Sorel, Georges, 210, 219.
 Spaeth, Sigmund, 205-207.
 Spencer, Herbert, 32.
 Spengler, Oswald, 227, 254, 316.
 Spinoza, Baruch, 204-205.
 Spranger, Eduard, 131, 155.
 Stammer, Otto, 85, 104.
 Steuermann, Eduard, 228.
 Suchman, Edward A., 202, 219.
 Tchaïkovski, Piotr Ilitch, 206, 219.
 Teschner, Manfred, 110-111, 120.
 Toscanini, Arturo, 126, 130.
 Troeltsch, Ernst, 58-59.
 Valéry, Paul, 238, 256.
 Vasari, Giorgio, 238, 256.
 Veblen, Thorstein, 96, 106, 191, 217, 235, 255-256.
 Verlaine, Paul, 241.
 Waugh, Arthur Evelyn St. John, 200, 219.
 Weber, Max, 26, 32, 52, 54, 81, 84, 142-143, 148, 161, 177, 196, 216, 218, 229-234, 244, 254-255, 317, 319, 322, 331, 362-363, 369, 377.
 Wiese, Leopold von, 369, 377.
 Willkie, Wendell, 44, 48.
 Zola, Émile, 92.

Remerciements

Cette traduction représente l'aboutissement d'un long travail à huit mains. Nous remercions Bertrand Badiou et Jean-Pierre Lefebvre qui, par leurs connaissances en matière de traduction et d'édition, nous ont été d'une aide précieuse au cours de l'élaboration de ce projet.

Nous remercions également la *Hamburger Stiftung zur Förderung der Kultur und Wissenschaft* de nous avoir gracieusement cédé les droits du texte « Gesellschaft II » [« Société II »]. Sans cet acte généreux, le présent volume, dans sa composition actuelle, n'aurait pu voir le jour.

Table des matières

Préface	7
Avant-propos des traducteurs	11

I

Société I (1966).....	23
Société II (publication posthume)	37
Introduction à la conférence « Société I » (1966)	49

II

Réflexions sur la théorie des classes (1942)	57
Capitalisme tardif ou société industrielle ? (1969)	85
Intervention lors de la discussion à propos de « Capitalisme tardif ou société industrielle ? » (1969)	109

III

Thèses sur le besoin (1942)	125
Contribution à la doctrine des idéologies (1953)	131
Individu et organisation (1954)	159

IV

Théorie de la demi-culture (1959)	183
Introduction à une discussion sur la « Théorie de la demi-culture » (1960)	221
Culture et administration (1960)	227
Superstition de seconde main (1962)	259

V

Antisémitisme et propagande fasciste (1946)	299
À propos du rapport entre sociologie et psychologie (1955)	315
Post-scriptum (1966)	369
Glossaire	379
Index des noms	387
Remerciements	391

Mise en pages

PCA

44400 Rezé

Achévé d'imprimer en mai 2011
sur les presses de Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai
pour le compte
des Éditions Payot & Rivages
106, bd Saint-Germain - 75006 Paris
Dépôt légal : mai 2011
N° d'imprimeur : 111810

Imprimé en France