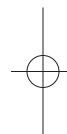
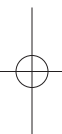


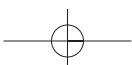
Variations

Revue internationale de théorie critique

**La Théorie critique
Héritages hérétiques**



Parangon/Vs



Erratum

Une erreur s'est glissé dans notre précédente livraison (printemps 2005) : p. 129, dernier paragraphe, 2^e ligne, il ne fallait pas lire « [...] entre son rôle de médecin du camp et celui qui, après la guerre s'occupe des enfant, [...] », mais « [...] entre le médecin du camp et celui qui, après-guerre, s'occupe des enfants [...] ».

Variations

Fondateur : Jean-Marie Vincent (1934-2004)

Responsable de publication : Denis Berger

Comité de rédaction : Gilbert Achcar, Denis Berger, Eustache Kouvélakis, Alex Neumann, Lucia Sagradini, Jan Spurk, Emmanuel Valat

Comité de lecture : Gilbert Achcar, Toni Andréani, Denis Berger, Gérard Da Silva, Estelle Ferrarese, Maud Ingarao, Eustache Kouvélakis, Michael Löwy, Alex Neumann, Michèle Riot-Sarcey, Lucia Sagradini, Jan Spurk, Michel Vakaloulis, Emmanuel Valat

Sommaire

Éditorial ————— 5

Dossier

Alex Demiroviç. *Liberté et humanité* ————— 7

Miguel Abensour. *Malheureux comme Adorno en France?* ————— 17

Jan Spurk. *Sur l'avenir des théories critiques.*

Propos héritiques pour en finir avec la doxa ————— 31

Jean-Marie Vincent. *La Théorie critique n'a pas dit son dernier mot* ————— 48

Alex Neumann. *Conscience de casse. Théorie critique, expérience sociale et abolition du marxisme doctrinaire* ————— 54

Estelle Ferrarese. *La reconnaissance : le tort et le pouvoir* ————— 70

Lucia Sagradini. *La Théorie critique : une pensée qui fait désordre* ————— 79

Michael Löwy. *Sept thèses sur Walter Benjamin et la Théorie critique* ————— 87

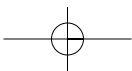
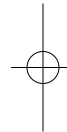
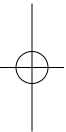
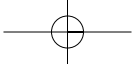
Claudine Haroche. *L'appauvrissement de l'espace intérieur dans l'individualisme contemporain* ————— 91

Jean-Claude Besson-Girard. *La nuit sauvée* ————— 107

Hors-champ

Denis Berger. *Pour une critique de la social-démocratie européenne* ——— 121

Martin Dieckmann. *L'Allemagne à un moment charnière : entre deux républiques* ————— 129



Éditorial

La Théorie critique est l'une des références communes et fondatrices de *Variations – revue internationale de théorie critique*. L'anniversaire d'Adorno en 2003 a été l'occasion, ou peut-être le prétexte, pour se (re)pencher sur l'École de Francfort. Les nombreuses publications et manifestations témoignent du grand intérêt qui existe pour cette théorie, mais aussi d'un certain embarras : que faire de cette Théorie critique ? Surtout en France, elle reste encore largement réduite à une théorie esthétique, plus ou moins ésotérique.

Dans ce numéro, il s'agit de reprendre explicitement la référence à l'École de Francfort.

- pour approfondir et préciser l'orientation de la revue : la critique de la société et la critique de l'analyse de la société ;
- pour enrichir le débat sur les acquis et les limites de l'École de Francfort ;
- pour participer à l'inscription de la critique dans notre époque et, de cette façon, au dépassement des travaux de l'École de Francfort.

Les différentes contributions à ce numéro de *Variations* revisitent la Théorie critique, son rapport avec les pratiques sociales, ainsi que la production intellectuelle : dépassement d'une théorie du dépassement.

Ainsi, nous ne nous bornerons pas à la présentation de l'héritage de la Théorie critique, mais nous proposons trois grands axes de réflexion :

Que sont les argumentations incontournables de la Théorie critique ? Quid de l'élaboration d'une critique de la société capitaliste qui vise son dépassement ?

La question des manques de la Théorie critique : des points aveugles de la Théorie critique ; y a-t-il un « chaînon manquant », touchant à la subjectivité et au monde vécu ? Par exemple, *Minima Moralia* d'Adorno ou *Crépuscules* de Horkheimer thématisent explicitement la vie mutilée et qui, pourtant, ne s'écrit pas sur le même registre dans les argumentations de l'École de Francfort que la critique de la raison ou de la marchandisation.

Enfin, la question des limites inhérentes de la Théorie critique. C'est de l'intérieur même de la Théorie critique que pourrait se construire la critique de la Théorie critique.

6 | LA THÉORIE CRITIQUE, HÉRITAGES HÉRÉTIQUES

Dans les dix articles du *dossier*, nous présentons dix aspects de cette réflexion : une invitation au débat sur l'École de Francfort, mais également sur l'état et les avenir possibles des théories critiques de notre époque.

Les deux articles de la partie *hors champ* sont consacrés à l'analyse de la situation sociale et politique en Europe : une analyse du référendum sur la constitution européenne en France ainsi qu'une analyse de la social-démocratie allemande. Evidemment, dans la tradition programmatique de notre revue, nous publions ces articles comme des contributions à la discussion nécessaire pour mieux comprendre notre époque. Ils n'expriment pas la position commune – qui par ailleurs n'existe pas – de la rédaction. Bien au contraire, il s'agit de positions qui se distinguent souvent beaucoup de nos convictions mais nous les considérons comme importantes pour la compréhension de nos société d'aujourd'hui.

J.S.

Liberté et humanité

Alex Demiroviç*

Dossier

Comment Adorno imagine-t-il une association d'individus libres? Cette question renvoie à Marx, qui dit que la forme capitaliste de la société sera remplacée par la société « en tant qu'association consciente et planifiée » (Marx, 1894, p. 673). La concurrence et l'isolement des individus, qui sont le résultat de la production privatisée pour le marché, sera relayée par une association d'hommes libres, « travaillant avec des moyens de production mis en commun et dépensant leurs multiples forces de travail individuelles en tant que force de travail sociale » (Marx, 1867, p. 92). Il n'est pas évident de supposer qu'Adorno se soit préoccupé de cette question de l'association. S'y oppose le principe selon lequel Adorno a toujours refusé d'imaginer un avenir au nom duquel on pourrait prescrire aux contemporains comment il faut agir. À l'interdiction antiautoritaire de l'image correspond la négation précise, donc la critique concrète de l'ordre actuel. De nos jours, il ne va pas non plus de soi de voir en Adorno un théoricien ayant saisi, par sa formulation théorique, la problématique marxienne, en la continuant et en l'élargissant de façon productive. Alors que dans les années 1950 et 1960 la théorie d'Adorno a été considérée comme une prolongation originale de la théorie de Marx et comme une importante contribution au *marxisme occidental*, selon le terme de Perry Anderson (voir Anderson, 1978; Demiroviç, 1999), Adorno est aujourd'hui largement séparé de ce contexte, comme le démontrent les festivités pour son centième anniversaire.

Adorno et l'héritage marxien

Adorno sert aujourd'hui comme écran de projection pour des images idylliques de la famille conciliée ou de l'univers bourgeois, ou encore pour alimenter des mythes concernant des intellectuels naïfs et étrangers au monde. Son enfance protégée aurait fait de lui un penseur sensible et génial, mais également névrosé, avec un curieux penchant pour des pratiques sexuelles bizarres. Si l'un des penseurs les plus radicaux du capitalisme avancé se trouve être à ce point petit-bourgeois, alors il devient possible de se réconcilier avec l'ordre existant au nom de cette médiocrité, tout en se considérant comme quelqu'un

* Alex Demiroviç, chercheur en sciences sociales, a été collaborateur de l'Institut für Sozialforschung de Francfort. Auteur de *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Suhrkamp, 1999.

de critique¹. Lorsque l'on rapproche l'œuvre d'Adorno de celle de Marx, c'est plutôt dans le sens d'une distanciation critique. Tout d'abord, on constate qu'Adorno tend à cacher ses références à Marx après son retour d'exil. Les publications de l'Institut de recherche en sciences sociales (*Institut für Sozialforschung, IfS*) des années trente n'auraient pas non plus été rendues accessibles aux étudiants des années cinquante. Sur le plan du contenu, l'exemple d'Adorno montre que le paradigme philosophique du travail, qui aurait déjà marqué la théorie de Marx, se serait épuisé. Ce paradigme ne permettrait pas de comprendre les rapports sociaux autrement qu'en étant soumis à un processus de subsomption continu sous des mécanismes d'intégration au système, tels l'argent ou le pouvoir. Comme les processus de compréhension intersubjective se trouveraient ainsi négligés, il serait inévitable que la réduction de la théorie de la société à une critique de la raison instrumentale mène à une attitude en fin de compte résignée, car à la fin tout serait intégré. À ceci, Adorno n'aurait pu opposer autre chose qu'une vaine recherche du *non-identique*. Sa théorie serait contradictoire, dans la mesure où la pensée conceptuelle serait également un moyen de disposition instrumentale du monde, ne pouvant donc plus définir le lieu de son propre discours ; d'où la tendance, devenant carrément irrationnelle, à se réfugier dans l'esthétique. La théorie d'Adorno aurait, suite aux apories de sa philosophie de la conscience, échoué en tant que théorie de la société. Sa théorie ne serait plus qu'un exercice se détournant d'une connaissance théorique, et elle ne pourrait plus être poursuivie à partir d'elle-même de façon fertile. (voir Habermas, 1981, vol. 1, p. 515).

Vue de près, la situation s'avère plus complexe. Dès les années cinquante, les publications d'Adorno, dans les pages culturelles des journaux ouest-allemands, étaient déjà hautement appréciées en tant que contributions à la discussion marxiste. Néanmoins, il ne se référait souvent qu'implicitement au fait que ses arguments se situaient dans l'horizon de la théorie marxienne. Ceci était visiblement lié à son estimation selon laquelle l'évocation du nom de Marx provoquerait le rejet d'enseignements importants de son œuvre. Pour Adorno, la relation de la conscience publique envers Marx est névrotique : dans son cours du 7 février 1963, il dit que les questions soulevées par Marx n'auraient même pas encore été traitées (Adorno, 1963, p. 272). Un petit texte tardif d'auto-interprétation, dans lequel il caractérise la Théorie critique par quelques thèses marquantes, montre que toute sa théorie, jusqu'à sa phase tardive, est justement motivée par le souci de poursuivre ces questions. Dans ce texte, la Théorie critique est définie comme un développement auto-réflexif du marxisme : le marxisme devrait se poursuivre d'une manière auto-réflexive et critique sans perdre de sa vigueur au sein de la Théorie critique. La critique

réflexive vise deux malentendus dans la tradition marxiste : premièrement l'idée, nourrie par Marx et Engels, que le marxisme serait une science. Comme la science serait devenue depuis longtemps une force productive, elle serait ainsi impliquée dans les rapports de production, et ainsi soumise à la réification, selon Adorno. Le scientisme renoncerait à la notion de raison objective, et ne saisirait pas que les mécanismes sociaux sont produits par les hommes eux-mêmes, ce qui les rend transformables. Adorno s'oppose également au malentendu selon lequel le marxisme devrait être compris comme une philosophie qui disposerait depuis toujours d'une clef d'explication métaphysique pour toutes les questions. L'un des cas classiques serait l'économisme, qui comprend les lois économiques – tout comme le capital et ses intérêts de profit – comme une sorte de substance, qu'il suffirait de nommer afin de donner la réponse définitive. À cette lecture, Adorno oppose ceci : « Le marxisme en tant que théorie critique de la société signifie qu'il ne puisse pas être hypostasié, ne pas devenir simplement philosophie. » (Adorno, 1969b). Pour la conception adornienne du marxisme en tant que théorie critique de la société, il est décisif que les questions philosophiques restent ouvertes et ne soient pas définies d'avance par une vision du monde. Ces réflexions renvoient à un autre point de vue, expliquant pourquoi Adorno hésite à se référer de façon explicite à la théorie et à la tradition marxistes. Une telle référence cacherait plus qu'elle n'éclairerait. La réinterprétation des textes de Marx risquerait de devenir un geste orthodoxe prétendant arriver, à partir d'une approche herméneutique de ces textes, à une véritable compréhension de l'évolution capitaliste actuelle. On aboutit ainsi à des querelles portant sur l'herméneutique des textes : qu'a vraiment voulu dire l'auteur ? Qui a la bonne interprétation ? Une telle attitude théorique traditionnelle, proclamant les idées de Marx comme des vérités scientifiques ou philosophiques, équivaudrait à de la propagande et renforcerait des dispositions autoritaires, au lieu d'encourager des idées libres. Une telle herméneutique bloquerait la compréhension concrète, qui comprend l'idée d'une médiation, et qui a également transformé la place de la théorie de Marx concernant la réalité capitaliste au cours de l'Histoire. La compréhension de Marx comporte des spécificités historiques, et elle est surdéterminée par la suite du développement de la formation capitaliste de la société. En reprenant un mot de Karl Korsch, Adorno dit que le marxisme a depuis longtemps fait l'expérience de lui-même comme une pratique théorique. Il transforme sa figure historique et adopte la forme de la théorie critique de la société, c'est-à-dire une forme auto-réflexive de marxisme.

La Théorie critique, en tant que continuation autoréflexive du marxisme, le critique et le déplace ; après cette intervention, le marxisme n'est ni science ni philosophie, mais représente un nouveau terrain de travail théorique, ouvrant l'horizon à une nouvelle compréhension de l'émancipation et de la pratique

(voir Demiroviç, 2000; 2003). Ces réflexions méta-théoriques sont étroitement liées aux idées d'émancipation d'Adorno, qui tournent autour du concept de l'humanité en tant qu'association d'hommes libres.

Les deux dimensions antagoniques de l'échange

Adorno voit la société bourgeoise définie par *le principe d'échange*². Bien qu'il y ait eu par moments malentendu, Adorno ne conçoit pas la notion du principe d'échange comme une critique de la civilisation, dans le sens d'une critique de la philosophie – conservatrice – de la conscience d'un nivellement d'individus différents qui seraient aliénés ou réifiés. Adorno ne se réfère donc pas à l'individu authentique; il estime que les concepts d'aliénation et de réification seraient inadéquats pour une théorie critique de la société : « La réification même est la forme de réflexion de la fausse objectivité; la théorie qui centre autour d'elle une figure de la conscience rend la Théorie critique acceptable, d'un point de vue idéaliste, à la conscience régnante et à l'inconscient collectif. » (Adorno, 1966, p. 191, 367). Le principe d'échange est essentiellement formulé à partir des concepts se trouvant dans l'analyse de la forme de la valeur au début du *Capital*. Au sujet du principe d'échange, il s'agit de la réduction du travail humain au concept abstrait du temps de travail moyen. Cette abstraction a des conséquences pour les individus : leur capacité de travail devient marchandise. S'ils sont ainsi individués et individualisés, ils perdent en même temps leur individualité en existant pour autre chose que ce qu'ils sont, et ils ne disposent plus d'eux-mêmes puisque c'est uniquement le marché anonyme qui décide de la valeur sociale de leurs capacités. On refuse aux sujets d'être sujet (Adorno 1966, p. 101, 180). Par contre, Adorno exprime des réserves quant au simple renversement de cette situation, qui aurait pour conséquence qu'il n'y aurait plus le respect du pareil au pareil, afin de tenir compte des particularités irréductibles. Il défend la norme de l'égalité, inscrite dans l'échange, contre le rapport de violence qui est également inscrit dans l'échange. L'échange, qui fait abstraction des travaux concrets, et pose en tant que mesure uniquement le travail abstrait-général, socialement nécessaire à la fabrication d'une marchandise, rend possible l'obligation au surcroît de travail : « L'échange équivalent a depuis longtemps consisté en ce qu'en son nom il y a eu échange de non-équivalent, appropriation de la plus-value du travail » (*ibidem*, p. 150) L'inégalité est produite au nom de l'égalité; seules l'égalité des propriétaires de marchandises et une échelle homogène de l'égalité rendent possible ce que Marx appelle l'exploitation. Néanmoins, l'égalité est clairement un progrès historique. « En annulant simplement la catégorie de la possibilité de comparaison, l'appropriation immédiate, la violence, et aujourd'hui le simple privilège des monopoles et des cliques, remplacerait la rationalité qui, bien qu'idéologique, est néanmoins inhérente au principe d'échange, à la

manière d'une promesse (*ibidem*). Dans un premier temps, on pourrait comprendre la formule d'Adorno comme l'exigence d'un salaire égal pour un travail égal, ou encore celle d'échanges commerciaux qui seraient libres des mécanismes d'exploitation et d'expropriation tels qu'ils font toujours partie des rapports capitalistes. Mais il veut surtout dire que, selon l'échelle de l'égalité, le travail supplémentaire, jusqu'à maintenant non payé, doit être réellement rémunéré : « La critique du principe de l'échange en tant que principe identificatoire de la pensée veut que l'idéal de l'échange libre et juste, jusqu'à aujourd'hui uniquement prétexte, soit réalisé. » (*ibidem*)

Ici s'annonce une certaine perspective de l'émancipation. Tout d'abord, la surprenante défense par Adorno de l'échange et de l'identification contient un moment antiautoritaire. Car le travail ne doit plus être l'objet de campagnes moralisatrices afin d'exercer de la pression sur les travailleurs pour mettre leur force de travail gratuitement à la disposition de la communauté ou de l'entrepreneur. Tous seraient libres face au travail socialisé, dans la mesure où ils pourraient s'attendre à ne plus être partiellement escroqués ou de devoir escroquer les autres. Grâce à cette réalisation de l'échange, il y aurait un plus dans l'histoire du monde, un changement fondamental de la socialisation. En fait, si la norme d'égalité était valable dans ce sens, le rapport de production capitaliste ne pourrait plus se reproduire. Car si les salariés étaient payés selon leur (force de) travail dépensé, s'ils n'étaient pas dépossédés d'une partie de leur produit, alors il n'y aurait pas de plus-value, pas de profit et enfin pas d'accumulation de capital. La réalisation de l'échange transcenderait l'échange. « Si personne n'était plus dépossédé d'une partie de son travail vivant, l'identité rationnelle serait atteinte et la société aurait dépassé la pensée identificatrice. » (Adorno 1966, p. 150)

En présentant cet argument, il ne s'agit pas pour moi de montrer sa plausibilité. Certains doutes historiques sont indiqués, à savoir si la logique de l'échange équivalent était réellement valable avant l'ère capitaliste moderne, comme le prétend Adorno. Ses réflexions au sujet de la réalisation du principe d'égalité provoquent des réserves aussi. Bien qu'Adorno se réfère à la théorie de la valeur de Marx, ses idées ne sont que partiellement compatibles avec celle-ci, puisque Marx estime qu'il n'y a pas d'escroquerie avec la forme capitaliste de l'échange équivalent. La force de travail est, en moyenne, rémunérée selon sa pleine valeur, l'égalité est ainsi déjà réalisée. Marx montre, dans ses analyses, comment le problème de l'échelle de l'égalité est résolu par la création d'une moyenne de travail socialement nécessaire, fournie par le marché.

Adorno éclaire néanmoins un fait décisif : beaucoup de travaux socialement utiles ne sont pas reconnus en tant que tels, sont appropriés de façon privée ; la relation salaire/travail reposant sur l'égalité et la liberté permet au capital de s'approprier le travail supplémentaire des salariés. À partir de cette réflexion

qui thématise l'expropriation et l'appropriation de la capacité de travail vivante du nombre par quelques-uns à des fins spécifiques, Adorno arrive dans son argumentation à ce tournant surprenant et paradoxal qui le conduit à plaider non seulement pour la réalisation de l'échange, mais également de l'identité, l'identité rationnelle. Le fait d'interpréter Adorno comme un théoricien résigné de la subsumption fait oublier qu'il défend l'échange et l'identité et qu'il y voit la base de la dynamique sociale vers l'égalité et le dépassement des rapports de production capitaliste, du principe de l'échange en tant que tel. Voilà ce qui surprend : la réalisation de la logique de l'échange équivalent représenterait le progrès décisif dans l'histoire de l'humanité, car selon Adorno l'échange serait la loi selon laquelle l'histoire fatale de l'humanité se déroule. (Adorno, 1957, p. 209). Par cette réflexion, Adorno souligne la relation essentiellement négative entre valeur d'échange et humanité. Il se réfère encore à Marx : en tant que fanatique de l'exploitation de la valeur, la valeur d'échange oblige l'humanité sans ménagement à la production pour la production. Celle-ci doit être abolie (Adorno, 1966, p. 303, 382).

La valeur d'échange et l'humanité sont antagonistes, la valeur d'échange est la continuation de l'état naturel de la société. Dans ce sens, il n'y a pas eu de progrès, mais les hommes continuent à agir dans des conditions en quelque sorte archaïques. La loi principale reste celle de l'adaptation aux contraintes naturelles. La rhétorique néo-libérale de la globalisation confirme ceci, qu'il s'agisse des attaques contre les syndicats, de la question des retraites publiques ou de la politique d'éducation. Le dernier cri de la modernité, l'actualité est le très ancien : le mythe, la violence de l'éternel pareil. Vu l'aspect général de l'opposition entre échange et humanité, Adorno ne se réfère plus à un collectif particulier tel que Marx le fait encore, c'est-à-dire à la classe ouvrière, mais à l'humanité en tant qu'acteur de l'histoire universelle. Si elle s'est trouvée jusqu'alors sous l'emprise de la domination de la nature, la liberté et l'autonomie sont maintenant possibles dans une perspective d'histoire mondiale, l'humanité peut sortir de la préhistoire et du domaine de la nécessité.

Cependant, la notion d'humanité soulève des problèmes théoriques propres. Je voudrais en signaler deux.

Premièrement, la notion de genre humain tend vers une compréhension anhistorique, naturaliste de la société. Dans ce cas, il s'agit de l'existence biologique des hommes, de l'humanité en tant qu'espèce naturelle. Si l'on parle plus particulièrement d'espèce, le danger existe de subordonner l'individu à ce collectif, de le réduire à être uniquement un exemplaire, qui ne pourrait pas revendiquer de droits spécifiques face à la continuation de l'espèce.

Deuxièmement, le discours sur l'espèce ou sur l'intérêt de l'espèce est facilement lié à un geste usurpatoire et autoritaire, car il se pose toujours la ques-

tion de savoir si un individu peut parler au nom de l'humanité. L'humanité n'a pas de volonté uniforme, n'a nommé personne comme son représentant, ne pourrait pas le faire ; mais puisqu'elle n'est pas un sujet uniforme, elle ne peut pas non plus se défendre contre quelqu'un qui revendiquerait de parler en son nom³.

Néanmoins il y a un aspect rationnel dans chacun des deux points. Premièrement, il est vrai que les individus en tant que tels ne pourraient ni vivre ni survivre ; leur existence dépend de la vie naturelle et sociale de l'espèce. C'est pourquoi il est justifié de signaler deuxièmement que l'humanité a atteint avec la formation capitaliste de la société la capacité à se référer à elle-même comme un tout cohérent en des formes multiples, que ce soit celle de la littérature mondiale, en tant que communauté d'États, ou à travers l'observation statistique de l'OCDE, à travers la bombe et l'énergie atomique ou le savoir élaboré par le *Worldwatch Institute* concernant l'empoisonnement et la destruction rampante des bases naturelles de la vie. Seule l'évolution depuis deux ou trois cents ans a permis de parler au nom de l'espèce. Mais la relation entre sujet d'espèce et individu socialisé reste non réconciliée, et c'est pourquoi la défense autoritaire de l'intérêt de l'humanité devient possible. Un équilibre entre l'intérêt bien compris de l'espèce et les individus qui ont pu s'individualiser, précisément grâce aux rapports sociaux, est donc nécessaire. Il y a dans les textes de Marx des passages où l'on a l'impression que, dans une certaine mesure, celui-ci a donné la priorité à l'espèce par rapport aux individus. [...]

La norme égalitaire face à la liberté

Après cette digression au sujet de Marx, je voudrais revenir sur le passage déjà cité de la *Dialectique négative*, où Adorno défend l'échange équivalent, plaidant la cause de sa réalisation pleine et entière. Il se pose deux questions pour des raisons de principe. Premièrement, il s'agit de savoir pourquoi l'égalité ne s'instaure pas, malgré la norme égalitaire qui est associée à l'échange équivalent et ce, bien que sa réalisation soit devenue possible d'un point de vue historique. La seconde question est de savoir s'il convient de défendre l'idée d'une société rationnelle, dont le concept implique l'accomplissement de l'échange équivalent, conduisant à un type de société identique à elle-même. Il s'agirait donc d'une société qui formerait une totalité complète, au sein de laquelle règnerait une totale transparence, puisque rien ne pourrait se passer, qui n'aurait pas été pensé et planifié par les individus unis. Une telle formation rationnelle, à travers laquelle la société obtiendrait une sorte de stabilité mécanique, à la manière des lois naturelles, ne serait pas souhaitable, sachant qu'elle n'est pas réalisable non plus. Car les individus créent des situations nouvelles et imprévisibles dès qu'ils agissent ; la rationalité arrive toujours en retard, puisqu'elle constitue elle-même un moment de l'agir, enclenchant des conséquences qu'elle ne saurait anticiper. La rationalité se brise contre les nouvelles

situations et relations que les différents modes d'action rationnelle ont engendrées, et elle se heurte également à l'ampleur de la connaissance susceptible de saisir la multitude des actions de l'ensemble des individus. On peut supposer qu'Adorno se tourne contre un tel modèle d'une société qui serait identique à elle-même. Comme il le montre à plusieurs reprises, la tendance à se refermer en un système accompli est d'ailleurs inhérente à la société bourgeoise. Le but de l'émancipation peut-il se borner à établir le règne complet et véritable de l'échange et de l'identité sur la société? Ce genre d'émancipation ne représenterait-il pas l'achèvement final de la contrainte du système, selon le mode bourgeois connu? Cela n'abolirait pas le principe de « l'être là pour un autre », et maintiendrait également la réduction à un universel abstrait, à la différence près que cet universel s'organiserait autour du point de vue de l'égalité et de la justice. L'accomplissement radical des normes bourgeoises s'inverserait ainsi en une société sans liberté. Il est possible de réagir de trois manières différentes à cet enseignement :

Premièrement, on pourrait simplement refuser la norme égalitaire, comme le montre la réaction conservatrice qui suit la Révolution française.

Deuxièmement, on pourrait maintenir la norme, tout en modérant son exigence de telle sorte qu'elle se réduirait à une idée régulatrice et à une valeur de référence dans le monde réel; on renoncerait donc à établir une société correspondant à ce principe normatif.

Troisièmement, on pourrait soumettre la logique de l'égalité elle-même à la critique, sans pour autant renoncer à l'égalité. Cette démarche correspond à la stratégie de Marx, qu'Adorno prolonge.

Conclusion

Au sein de la théorie d'Adorno, le concept de genre humain – en tant qu'association plurielle d'individus libres et singuliers – revêt une importance cruciale. Ce concept est le point d'aboutissement de sa dialectique négative d'une théorie sociale critique, tendant à montrer qu'au sein d'un tel genre humain l'histoire des expériences émancipatrices serait à la fois accomplie et dépassée, *aufgehoben* donc. En ce sens, Adorno poursuit une stratégie théorique, qui mobilise positivement tous les concepts des Lumières, afin de les entraîner dans le tourbillon d'une critique qu'il radicalise progressivement, ce qui lui permet de montrer que, finalement, aucun de ces concepts n'est assez élaboré pour penser l'émancipation dans toutes ses conséquences. Il est guidé par l'idée de déployer une critique de la domination, qu'il pousse à se dépasser elle-même, à partir d'un travail immanent. En outre, rien ne doit échapper à la critique, conformément à son analyse de la tendance totalisante de l'appareil social qui soutient la contrainte. Dans ce cadre, tout ce qui subsisterait d'une manière non réfléchie pourrait fournir un point de départ à de nouvelles

formes de domination. Adorno dit peu de choses sur une telle association libre, sur sa constitution et sur ses modes d'organisation. Il vise sans aucun doute plus loin qu'une démocratie participative qui s'inscrit dans le cadre d'un État et de sa Constitution. Dans le même temps, il se montre sceptique envers l'idée selon laquelle la planification étatique pourrait assurer l'association libre d'individus. Marx et Engels n'ont pas vu « que la domination subsiste sous l'économie planifiée » (Adorno, 1966, p. 316).

Au vu des expériences du XX^e siècle, une théorie critique de la société doit produire bien plus qu'une théorie démocratique ou une critique de l'économie politique.

Traduction : Monika Bellan, Alex Neumann

Bibliographie

- Adorno, Theodor W., 1949 : Kulturkritik und Gesellschaft, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 10.1, Frankfurt am Main 1977.
- , 1955 : Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972.
- , 1957 : Soziologie und empirische Forschung, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972.
- , 1959 : Theorie der Halbbildung, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972.
- , 1962 : Fortschritt, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977.
- , 1963 : *Philosophische Terminologie*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1974.
- , 1966 : Negative Dialektik, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 6, Frankfurt am Main 1973.
- , 1966a : Glosse über Persönlichkeit, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977.
- , 1968 : Diskussionsbeitrag zu « Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft », in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972.
- , 1969 : Einleitung zum « Positivismusstreit in der deutschen Soziologie », in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 8, Frankfurt am Main 1972.
- , 1969a : Marginalien zu Theorie und Praxis, in : ders., Ges. *Schriften*, Bd. 10.2, Frankfurt am Main 1977.
- , 1969b : Zur Spezifikation der kritischen Theorie, in : *Adorno. Eine Bildmonographie*, hrsg. vom Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt am Main 2003.
- Anderson, Perry, 1978 : *Der westliche Marxismus*, Frankfurt am Main.
- Demirović, Alex, 1999 : *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Frankfurt am Main.
- , 2000 : Die Erfahrung des Totalitarismus und die Realpolitik der Vernunft, in : *Zeitschrift für kritische Theorie*, H. 11.
- , 2003 : Revolution und Freiheit. Zum Problem der radikalen Transformation bei Arendt und Adorno, in : Dirk Auer, Lars Rensmann, Julia Wessel (Hrsg.) : *Arendt und Adorno*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen, 1981 : *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt Main.
- Honneth, Axel, 1990 : *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main.

Marx, Karl, 1844 : Brief an Ludwig Feuerbach, 11.8.1844, in : *Marx-Engels-Werke*, Bd. 27, Berlin 1973.

—, 1861 : Theorien über den Mehrwert, in : *Marx-Engels-Werke*, Bd. 26.2, Berlin 1972.

—, 1867 : Das Kapital, Bd. 1, in : *Marx-Engels-Werke*, Bd. 23, Berlin 1969.

—, 1894 : Das Kapital, Bd. 3, in : *Marx-Engels-Werke*, Bd. 25, Berlin 1969.

Marx, Karl, Engels, Friedrich, 1845 : Die deutsche Ideologie, in : *Marx-Engels-Werke*, Bd. 3, Berlin 1969.

Notes

¹ Les festivités autour du centième anniversaire d'Adorno, en 2003, ont fait apparaître une certaine ambivalence dans le rapport à cet auteur, comme l'indiquent le timbre postal spécial, les bibliographies, les expositions et congrès à Francfort. Adorno est célébré comme un génie, sa personnalité se voit entourée de mythes et de discours idylliques. On personnalise ainsi l'accès à son œuvre théorique, ce qui risque d'effacer sa propre compréhension de la théorie en tant qu'une forme de pensée au sein de laquelle les individus se meuvent intellectuellement et pratiquement.

² Adorno critique l'idée de l'échange social équivalent, dans le sens d'un dépassement de son caractère abstrait. Le principe de l'échange comporte deux dimensions contradictoires : d'un côté, l'échange marchand qui reproduit l'inégalité entre individus salariés et individus détenteurs des capitaux, de l'autre, l'échange équivalent fondé sur le principe égalitaire d'une reconnaissance mutuelle de sujets autonomes. Ce dernier doit se réaliser à travers le dépassement du premier, selon Adorno, alors que Marx dénonce la dimension égalitaire de l'échange comme une chimère idéologique de la bourgeoisie. NdR.

³ Je remercie Isabelle Lorey pour ses remarques qui motivent l'ajout suivant : comme l'humanité n'est pas un sujet fermé, personne ne peut revendiquer le fait de parler en son nom. Si quelqu'un le fait, elle ne peut pas non plus s'y opposer, puisqu'elle serait obligée de le faire en tant que sujet. Il s'agit d'un paradoxe de la représentation.

Malheureux comme Adorno en France ?¹

Miguel Abensour*

Une interrogation préalable : pour juger de la réception d'Adorno en France, faut-il avoir recours à une enquête historico-empirique visant à recueillir les matériaux permettant d'apprécier la situation ? Est-ce là une bonne méthode ? Autrement dit, la prolifération des matériaux, le vertige de la recherche érudite ne risquent-ils pas de faire se diluer la question première de la réception ? À vrai dire, cette réception se mesure-t-elle et se réduit-elle à l'enregistrement plus ou moins passif des signes positifs, ou considérés comme tels ?

La tentation positiviste ainsi écartée, il convient certes de mettre en place quelques repères qui n'auront pas d'autre valeur que celle d'indications minimales (traductions, revues consacrés à Adorno et à la théorie critique, ouvrages publiés à ce sujet). Mais avant de se lancer à l'assaut des bibliographies, avant de se plonger et peut-être de se perdre dans la recherche historico-empirique, il importe de poser une question aussi radicale que dérangeante : peut-on parler d'une réception d'Adorno en France, l'objet « Adorno en France » existe-t-il vraiment ? Ou bien faut-il le traiter négativement, en quelque sorte, sous la forme de l'absence d'Adorno en France ?

Pour donner une assise à cette question qui, à première vue, peut paraître étrange, je rappellerai deux petits faits significatifs :

Au cours de l'année 1961, Adorno fut invité au Collège de France pour y donner trois conférences. L'assistance, semble-t-il, était extrêmement réduite. Selon Kostas Axelos, qui était présent, elle n'aurait pas atteint le nombre de dix auditeurs² !

En 1978, la traduction de *Dialectique négative* fut publiée chez Payot dans la collection Critique de la politique. Peu après, dans *Le Monde des livres*, il y eut une brève notice d'environ dix lignes indiquant la parution d'un « des plus grands livres de philosophie du XX^e siècle ». Malgré cette appréciation élogieuse, l'ouvrage ne fit l'objet d'aucune recension, alors que dans le même numéro du *Monde* s'étalait sur deux pages un long article consacré au livre de Pierre Boutang, *L'Ontologie du secret*. Boutang faisant de l'ombre à Adorno, c'est tout dire.

* Miguel Abensour, est professeur émérite à Paris VII. Il est l'auteur de *La Société contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, 1997 et de *Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*, Sens & Tonka, 2005.

Une expérience d'un instant confirme ce doute réitéré. Peut-on imaginer à propos d'Adorno un travail tel que celui qu'a réalisé, en deux volumes, le regretté Dominique Janicaud portant sur *Heidegger en France*? À dire vrai, dans le cas d'Adorno, une telle entreprise est impensable, non pas faute de documents, mais faute des éléments qui constituent une réception, à savoir un foyer de départ, un groupe ou des groupes de disciples français, la mise en place d'une transmission, la détermination des critères de légitimité ou de légitimation. Il n'y a pas eu dans les khâgnes parisiennes de Jean Beaufret adornien! Et qui pourrait répondre aux entretiens qui constituent le second volume de Dominique Janicaud? Des individus singuliers certes, mais rien qui se rapproche d'un mouvement philosophique travaillant à la réception d'une œuvre inconnue ou mal connue en France. Quand il y eut des amorces d'un mouvement semblable, s'agissait-il vraiment de « recevoir » Adorno ou bien, sous le nom d'Adorno, s'agissait-il de réintroduire d'autres penseurs, par exemple un Emmanuel Kant *redividus*, rendu du même coup plus séduisant que celui proposé par la tradition spiritualiste française?

À bien y regarder, nous sommes en présence d'une situation paradoxale. Si Adorno n'est pas entièrement traduit – des textes fondamentaux manquent, par exemple : le *Beethoven*, la *Terminologie philosophique* (*Philosophische Terminologie*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1973), les textes sur le nazisme, la *Personnalité autoritaire* (*Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1950/1973), l'*Introduction à la sociologie* (*Einleitung in die Soziologie*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1993) – il a néanmoins fait l'objet d'un travail important de traduction : entre 1962 (*Philosophie de la nouvelle musique*, Gallimard) et 2004 (*Mots de l'étranger et autres essais*, Maison des Sciences de l'Homme), plus de vingt volumes ont été traduits, si l'on compte la controverse avec Popper portant sur la *Querelle du positivisme* dans la sociologie allemande. Comment se fait-il donc qu'un tel travail de traduction n'ait pas entraîné une réception plus manifeste, plus évidente? Rares en effet sont les philosophes ou les sociologues qui travaillent *avec* Adorno, sur les pistes ouvertes par lui. On pourrait reconnaître cette qualité à Youssef Ishaghpour, auteur d'un *Orson Welles cinéaste* en 3 volumes (La Différence, 2001). Donc réception ou non réception?

Aussi, pour dénouer le paradoxe, pour tenter de répondre à notre question, convient-il de savoir de quel Adorno on parle? Est-ce du musicologue, du sociologue, du théoricien de l'esthétique, du philosophe, du critique littéraire? Il y a fort à parier que la réponse sera différente selon le caractère ou la qualité retenue. Ainsi peut-on reconnaître sans nul doute l'existence d'une réception d'Adorno en tant que musicologue. Il suffit d'évoquer Pierre Boulez, de citer les travaux d'Olivier Revault d'Allones, de Daniel Charles, de Danièle Cohen-Levinas, de consulter la revue *Musique en jeu* dirigée par Dominique Jameux

pour s'en convaincre. Mais qu'en est-il des autres facettes qui composent le génie composite d'Adorno? Si l'on accepte notre thèse, il nous faut donc spécifier la question. Pour ce faire, nous choisirons ici de considérer Adorno pour ce qu'il est avant tout, à savoir, un théoricien critique. *Donc, qu'en est-il de la présence d'Adorno en France, en tant que théoricien critique?* La question ainsi spécifiée, on peut esquisser l'hypothèse selon laquelle il y aurait eu en France un mouvement qui irait de la résistance à la présence d'Adorno, à un début de réception encore fragile, et loin d'être irréversible.

Notre analyse comprendra trois temps :

Qu'est-ce qu'un théoricien critique, ou Adorno, théoricien critique?

Une partie plus descriptive pour discerner les scissions de la résistance et de la réception.

Nous quitterons le descriptif pour nous tourner vers le prescriptif, et poser la question : À quelles conditions est-il possible de travailler aujourd'hui, *hic et nunc*, à une réception d'Adorno en tant que théoricien critique?

Adorno théoricien critique

Au niveau le plus général, Adorno est un théoricien critique au sens où il pratique la théorie critique, c'est-à-dire cette forme de pensée, entre philosophie et sociologie, qui, sous la direction de Max Horkheimer, s'est donné pour objet, au début des années trente, une critique unitaire de la société moderne orientée vers l'émancipation. Ce que l'on appelle l'École de Francfort, et qui est comparable dans la sphère de la pensée aux mouvements d'avant-garde dans le domaine de l'art. En un sens, ce que nous avons appelé le génie composite d'Adorno est l'incarnation même de la théorie critique. Telle la vieille taupe chère à Shakespeare et à Marx, Adorno creuse des galeries souterraines dans le sol de la société moderne, dans les directions les plus diverses – musique, littérature, philosophie, art, quotidienneté, politique, épistémologie – afin d'articuler à chaque fois un double questionnement à partir du couple conceptuel domination/émancipation : quels sont les circuits de la domination, quelles sont les chances de l'émancipation?

La théorie critique a été définie dans deux grands textes, en 1937 : celui de Max Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, et celui de Herbert Marcuse, « La Philosophie et la théorie critique » (in *Culture et Société*, Minuit, 1970).

La théorie critique est une *théorie réflexive* qui, contrairement à la théorie traditionnelle (Descartes), porte en elle la volonté d'une auto-élucidation continuée de son rapport au social-historique. C'est-à-dire du rapport qui se noue entre la structure conceptuelle de la théorie et l'extériorité, à savoir l'ensemble de la praxis sociale de l'époque. Cette critique de l'autonomie du sujet

pensant entraîne le refus d'une théorie close sur elle-même et le refus de la systématisme propre à la pensée se nourrissant de l'illusion de l'autosuffisance et de celle de l'identité de la pensée et de l'être. À ce niveau, il faut se garder de confondre la théorie critique avec la sociologie de la connaissance : tandis que cette dernière ne retient de la localisation sociale de la pensée que les biais idéologiques, les contre-vérités, la théorie critique, tout en prenant en compte le rapport de la pensée à son extériorité sociale, ne renonce pas pour autant à découvrir, au-delà de cette assignation, le « contenu de vérité ».

Il s'agit d'une *théorie critique de la société* (Marx) qui, à partir d'une critique dialectique de l'économie politique et d'une critique des idéologies, vise à participer à une transformation de la société présente, au travail de l'émancipation, conçue comme l'accès à une forme supérieure de la raison. Par cette rationalisation du réel, est visé l'accès à un monde autre qui soit le produit de la spontanéité consciente d'individus libres, de l'autodétermination du genre humain, et d'où la réification tendrait à disparaître.

Cette critique matérialiste de la raison – c'est-à-dire cette critique des conditions matérielles d'existence de la raison – ouvre un nouveau rapport à l'utopie. De là, la spécificité des concepts de la théorie critique soulignée par Herbert Marcuse : « Ce sont des concepts constructifs qui ne comprennent pas seulement la réalité existante, mais aussi la suppression de celle-ci et son remplacement par une nouvelle réalité³. »

À l'intérieur de ce cadre général, où situer la singularité d'Adorno? Sans entrer dans les délicats problèmes de la périodisation de la théorie critique, on peut estimer que la particularité d'Adorno est d'être resté en un sens fidèle à la radicalité critique qui a produit le livre écrit en commun avec Horkheimer aux États-Unis et publié en 1947, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente* (Querido, Amsterdam)⁴. Tandis que Horkheimer est revenu très vite au point de vue des Lumières – pensons à la série *Studies on Prejudice* – et s'est montré partisan d'un libéralisme offensif dans le cadre de la démocratie établie, Adorno a maintenu le cap d'une critique radicale de la société moderne. De cela plusieurs signes :

L'idée de dialectique négative (née de l'interrogation que porte la théorie critique quant à la possibilité de la dialectique). La théorie critique avec Adorno dénonce la dialectique hégélienne et la dialectique marxiste comme des formes achevées d'une dialectique affirmative par rapport à laquelle Adorno tente une conversion telle que la dialectique, soucieuse du non-identique, s'interdit de produire du positif. Ainsi, le mouvement de la négation (la négation de la négation) n'aboutit pas à une nouvelle positivité.

La dialectique négative pratique une auto-réflexion du penser, ce qui implique, selon Adorno, que « pour être vrai du moins aujourd'hui, ce penser doit aussi penser contre soi-même. S'il ne se mesure pas à ce qu'il y a de plus

extérieur et qui échappe au concept, il est par avance du même acabit que la musique d'accompagnement dont la Waffen S.S. aimait à couvrir les cris de ses victimes⁵ ».

La dialectique négative, et c'est en cela qu'elle se distingue des formes de dialectique positive, doit récuser toute prétention totalisante. « Il appartient à la détermination d'une dialectique négative de ne pas se reposer en elle-même comme si elle était totale; c'est là sa figure d'espérance⁶. »

Elle récuse de même l'emprise, concept typiquement adornien, qui mène à l'idée d'une clôture du monde. « Le cours du monde n'est pas absolument fermé, ni le désespoir absolu; c'est plutôt le désespoir qui constitue sa fermeture. Si fragile que soit en lui toute trace de l'autre... l'étant est néanmoins, dans les fragments qui s'inscrivent en faux contre l'identité, traversé par les promesses de cet Autre constamment trahies⁷. »

Fidélité à la dialectique de la raison disions-nous, c'est-à-dire qu'Adorno ne cesse de poser la question inaugurale énoncée avec Horkheimer entre 1942 et 1944 : *Pourquoi l'humanité, orientée vers l'émancipation, retombe-t-elle dans une nouvelle barbarie, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines?* Pourquoi ce renversement de l'émancipation en autodestruction de l'humanité? La stratégie de la théorie critique, sensible à la face nocturne de l'Histoire, consiste, avec Adorno, comme il est dit dans *Minima Moralia*, à arracher aux ennemis du progrès les arguments contre le progrès, non pour les enregistrer ou les interioriser, mais pour les mettre au service du progrès. Le modèle est bien celui de la dialectique de la raison avec la reprise de la question : par quel processus interne la raison parvient-elle à s'autodétruire, à s'inverser en nouvelle mythologie? On est loin de la problématique classique des Lumières, qui repose sur la séparation de la raison et du mythe; on est également loin de Lukács dans *La Destruction de la raison*. Pour la théorie critique, il existe une complicité secrète du mythe et de la raison, car il y aurait une essence rationnelle du mythe et une essence mythologique de la raison. Par la raison, il s'agit de libérer les hommes de la peur *et de les rendre souverains*. C'est dans cette conjonction *non nécessaire* entre libération de la peur et désir de souveraineté que réside l'origine du renversement de la raison en son contraire, de sa complicité avec le mythe. Ce qui se répète de l'une à l'autre (de la raison au mythe et vice versa), c'est la peur du dehors, de l'hétérogénéité, la peur de l'altérité qui contraint la raison à penser en privilégiant l'identité, autrement dit en rapportant, à l'aide des concepts prédateurs, l'autre au même. Comme l'a si bien montré Guy Petitdemange, il ne s'agit pas pour autant de donner congé à la raison, mais d'affirmer à son endroit une volonté de sauvetage⁸. Cette volonté peut s'exercer dans deux sens : soit prendre conscience des marques de déraison inscrites dans la raison, soit percevoir les traces de la raison que présente la déraison. Bref, d'un

côté, un projet classique de critique cathartique de la raison, de l'autre, un projet moins classique d'élargissement de la raison.

Enfin, ce rapport maintenu d'Adorno à la radicalité des années quarante se manifeste par une présence réitérée de l'utopie, « en tant que pensée de la différence par rapport à ce qui existe⁹ ». Soit dans *Dialectique négative* : « L'utopie serait, par-delà l'identité et par-delà la contradiction, une conjonction du différent. » Ou encore : « L'utopie serait, sans sacrifice aucun, la non-identité du sujet¹⁰. » Soit dans *Minima Moralia, in fine* : « La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la Rédemption¹¹. » Maintien de l'utopie possible, pour autant que cette dernière rompe avec l'idée de la plénitude – « Pas de plénitude sans manie de la puissance », est-il dit dans *Dialectique négative* – pour autant que l'utopie consente à faire de la fragilité son élément, comme il est recommandé dans le très beau texte de *Minima Moralia*, « Sur l'eau ».

Peut-être voit-on mieux se dessiner les traits du théoricien critique :

Critique radical de la société moderne, il l'est tout autant de ce que K. Korsch appelait la structure spirituelle de la société (philosophie, métaphysique, art), tant les deux sont étroitement imbriqués. C'est pourquoi Adorno est souvent accusé, à tort, de sociologisme.

De là chez le théoricien critique la pratique en permanence d'une démarche transversale. S'il travaille dans un domaine séparé (musique, littérature, philosophie etc.), il nie aussitôt cette séparation en rapportant toujours l'objet étudié à la totalité, non plus envisagée comme donatrice de sens, mais pensée comme le lieu du non-vrai. « Le tout est le non-vrai », est-il déclaré dans *Minima Moralia*.

Aussi le théoricien critique est-il un infatigable guetteur : toujours orienté vers la société émancipée, il ne cesse de guetter les inversions de la raison, les renversements de l'émancipation en son contraire, soucieux de discerner, malgré le voile de l'idéologie, le maintien de l'emprise sur les hommes et le surgissement de nouvelles formes de domination, tant il reste obstinément ouvert aux chances de sauvetage et à la possibilité de la « Rédemption ».

De la résistance à la réception ?

J'en arrive donc au second point : qu'en est-il de la réception d'Adorno en France en tant que théoricien critique ? J'ai choisi une méthode qui consiste à retenir de façon sélective quelques textes significatifs, qui devraient permettre de dessiner les grandes lignes du tableau, quitte à y apporter ultérieurement quelques nuances ou retouches. On peut donc considérer qu'Adorno, en tant que théoricien critique, s'est d'abord heurté à une résistance, tant de la part des philosophes, que des sociologues. Alors que dans le même temps son œuvre

était accueillie par les théoriciens de la musique ou de l'esthétique – ou encore par les psycho-sociologues s'intéressant aux attitudes politiques. Très souvent, sinon toujours, cette forme de réception se faisait au prix de la perte du tranchant critique.

Mais aussitôt il faut nuancer car, entre 1959 et 1973, nous trouvons deux textes, venus du marxisme non officiel, qui se situaient plus du côté de la réception – certes critique – que du côté de la résistance.

Dès 1959, Kostas Axelos consacrait un article à Adorno dans *Arguments*, revue d'un marxisme non orthodoxe¹². L'intérêt de ce premier texte est qu'il reconnaît dès le départ en Adorno un théoricien critique de la société moderne. L'éloge est néanmoins assez réservé. Utilisant des critères qu'aurait récusés Adorno, celui de la grandeur et de la fondation, Axelos dénie à ce dernier la qualité de grand penseur, de fondateur. Il lui accorde cependant le mérite de penser au-delà de l'érudition académique et des tendances technicistes du jour. La lecture de cet article vaut d'autant plus que, selon son auteur, « en France particulièrement, Adorno reste pratiquement inconnu. » Axelos le situe justement dans la postérité de Hegel et dans l'actualité du néo-marxisme, Adorno étant présenté comme un successeur de Lukács et de Korsch. Membre de l'École de Francfort, il en connaît les aventures, marquées par une double opposition aux totalitarismes de l'époque – le nazisme et le stalinisme.

Selon Axelos, Adorno se meut dans le monde de la totalité brisée. À la critique adornienne de la totalité, Axelos oppose cette question : quoique brisée, disloquée, hautement problématique, « la totalité de l'être en devenir du monde ne constitue-t-elle pas le suprême horizon » ? Il reconnaît en Adorno un penseur en lutte contre la réification et contre la puissance de l'idéologie. De surcroît, Adorno tenterait d'élucider les problèmes de la vie quotidienne. Mais Adorno et ses amis parviennent-ils à parler de la vie dans sa concrétude ? Sensible à la mélancolie d'Adorno, Axelos perçoit dans son œuvre l'attente d'un bonheur futur ; il en profite pour appeler à la naissance d'une pensée planétaire ouverte à l'avenir, attentive au monde global de l'être. Donc, même si Adorno est qualifié de penseur épigonal, les artisans d'une pensée planétaire à venir sont invités à traverser son œuvre.

C'est en 1972 que Jean-François Lyotard, venu du marxisme révolutionnaire – *Socialisme ou Barbarie* – écrit un texte sur Adorno, qui sera publié en 1973 dans *Des dispositifs pulsionnels*¹³. D'une part, ce texte double rend hommage à Adorno dans la mesure où Lyotard a bien compris, à la différence de la plupart des lectures spécialisées, que *La Philosophie de la nouvelle musique* nous parle de l'histoire et de la société. De l'autre, il conteste la radicalité d'Adorno et la met en question au nom de la problématique qui sera développée dans *Économie libidinale* en 1974. L'œuvre d'Adorno, précisément en tant qu'œuvre critique, serait prisonnière d'une pensée du sujet – restée incritiquée – et de la

représentation. En proie à la négativité dialectique, le marxisme de l'École de Francfort et Adorno avec, seraient aveugles à l'opération affirmative du *Capital* qui consiste à mettre au jour la société entière comme économie, « comme dépense et métamorphose d'énergie libidinale ». Il n'y a plus d'intentions, seulement des intensités; aussi faut-il sortir du marxisme tragique de Francfort, encore pris dans la théologie et marqué par la nostalgie. « Le diable est la nostalgie de Dieu », écrit Lyotard. Et pour conclure, cette question en rapport avec le nouveau geste philosophique au-delà de la dialectique négative : que peut être une politique affirmative qui ne prenne pas appui sur une représentation (du parti) du négatif? C'est cela la question laissée/délaissée par Adorno. Même s'il est dit : « Adorno est le final de la critique, son bouquet, sa révélation comme feu d'artifice. »

Résistance? Pas vraiment. Il s'agit plutôt de l'essai d'une lecture au-delà de l'École de Francfort, qui rompt avec la dialectique, avec toutes les formes de critique qui sont rejetées en tant que pensées du négatif. Rupture qui s'effectue par simple déplacement de ton, plutôt que par le déploiement de l'argumentation critique.

Il n'en va pas de même de la lecture que présente un marxiste orthodoxe, André Tosel, dans l'Encyclopédie de la Pléiade, sous le titre : « Le métamarxisme de la théorie critique. L'École de Francfort (1955-1958) »¹⁴. Nous sommes loin d'une simple résistance à Adorno. Il s'agit d'une exécution en règle, d'un véritable réquisitoire dressé au nom du matérialisme dialectique et du matérialisme historique. Le découpage historique proposé est étrange : alors que la théorie critique a commencé ses travaux dès le début des années trente, seules les années 1955-1958 sont retenues. Il s'ensuit que tout le travail critique de l'École de Francfort est annulé. On ne retient que la contribution de Marcuse, comme si les thèses de *L'Homme unidimensionnel* avaient été partagées par tous, ce qui n'était aucunement le cas.

Quant à Adorno, il lui est reconnu de continuer à penser la contradiction fondamentale entre production collective et appropriation privée, et d'être conscient de la spécificité du capitalisme tardif dans lequel la contradiction est à la fois médiatisée et occultée par le voile technologique et bureaucratique. Mais ce salut à Adorno n'est fait que pour mieux l'accabler. Adorno serait pris dans un historicisme spéculatif pour lequel le réel est son propre concept, puis dans un historicisme radical. La dialectique adornienne ne serait qu'une métadialectique pour laquelle ne compte que ce qui est refoulé par ce qui existe, c'est-à-dire le non-identique, le non intégrable par le système. À dire vrai, la pensée d'Adorno ne serait qu'un avatar tardif de « l'idéologie allemande » attaquée par Marx et Engels. Les caractères en seraient une méfiance à l'égard de la pratique, un glissement d'une critique de l'économie politique à une critique de la civilisation technique dénoncée comme le règne de la raison instrumentale. De là découleraient une critique trop large, dédaignant les analyses de conjoncture, et une cri-

tique trop critique, qui imposerait sa pensée à la réalité, au lieu de laisser la réalité pénétrer la pensée.

Ce métamarxisme, cette métadialectique seraient en réalité un inframarxisme, une infradialectique. Le mot est lâché : « Adorno retombe en deçà de Marx », car la théorie critique ne saurait plus où elle en est, ayant perdu le groupe de référence qu'était le prolétariat. Tosel ne s'interdit pas le sociologisme, puisqu'il écrit : « La perte du rapport à une force sociale organisée réduit les théoriciens critiques au statut d'universitaires radicaux privés de responsabilité politique¹⁵. » La cause est entendue : c'est faute d'avoir fait confiance à la puissance d'analyse du matérialisme historique qu'a été perdu le rapport aux agents de la pratique politique, la classe et le parti.

On s'étonnera que Tosel ait oublié une particularité non négligeable de la théorie critique et d'Adorno, à savoir que les théoriciens critiques sont parmi les rares marxistes du XX^e siècle à avoir fourni des analyses critiques du présent : le travail sur la classe ouvrière allemande, *Behemoth* de Franz Neumann, la série des *Studies on Prejudice*, notamment *The authoritarian personality*, *Prophets of Deceit* de Norbert Guterman et Leo Lowenthal (auteur d'une analyse sur les camps d'extermination), alors que nombre de théoriciens marxistes se sont épuisés à dresser des protocoles théoriques visant à « recommencer le marxisme », sans produire la moindre analyse critique de la société moderne. Comment, face au travail de sociologie critique des théoriciens de l'École de Francfort, Tosel peut-il sérieusement songer à rabattre le groupe de Francfort sur « la critique critique » des frères Bauer? On peut présumer, sans grand risque d'erreur, que l'appel adornien à l'individuation de la résistance à l'encontre du parti a dû résonner comme une insupportable manifestation « d'infantilisme » pour les orthodoxes qui faisaient du Parti le point de référence obligé. À la différence de Bertolt Brecht, Adorno déclare dans *Dialectique négative* : « L'imagination exacte d'un dissident peut voir plus que mille yeux auxquels on a mis les lunettes roses de l'unité et qui ensuite confondent ce qu'ils perçoivent avec l'universalité du vrai, et régressent¹⁶. »

On voit assez bien se dessiner le front de la résistance à la pensée d'Adorno : d'abord le marxisme orthodoxe, celui des intellectuels communistes ou proches du PCF décidés à opposer un barrage à une forme de pensée critique, dissidence d'autant plus redoutable qu'elle avait exprimé, il y a longtemps déjà, une critique du stalinisme et du totalitarisme soviétique, non d'un point de vue libéral, mais dans le sillage de la gauche allemande. Puis il faut compter avec la présence en France, très prégnante, de la phénoménologie – notamment heideggerienne – qui, de façon curieuse, vu le passé nazi de Heidegger, inspira certaines et certains désireux d'accéder à une position critique. Opposition qui, même si elle ne fut pas bruyante – je ne connais pas, sauf erreur, de grand texte anti-Adorno – fut d'autant plus résolue que les heideggeriens savaient très bien que, sur la scène allemande, Adorno était l'adversaire de Heidegger et l'auteur du pamphlet *Le*

Jargon de l'authenticité. Il faut le reconnaître, il y eut des écarts : ainsi, Philippe Lacoue-Labarthe fit suivre l'édition des *Hymnes* de Hölderlin d'un texte d'Adorno, afin de relativiser la lecture qu'en avait donnée Heidegger. Dans les années quatre-vingts, on put même observer au *Collège International de Philosophie* un début de dialogue entre la critique francfortoise de la modernité et la critique heideggerienne, même si le mot d'ordre d'Adorno avait été d'être « résolument moderne ».

Il faut également compter avec la résistance des libéraux – je pense à Raymond Aron qui connaissait bien l'École de Francfort pour avoir, dans sa jeunesse, participé à sa revue et qui était certainement soucieux de ne pas aider à susciter en France un mouvement de révolte contre l'ordre établi, à l'exemple de ce qui s'était passé en Italie, où la réception de la Théorie critique atteignit non seulement les cercles académiques, mais gagna le mouvement social et les acteurs politiques.

Un autre pôle de résistance plus inattendu est la réhabilitation-réception entreprise par la revue *Esprit*, dans son numéro de mai 1978, consacré à l'École de Francfort. Autant l'article de Luce Giard, « Le moment politique de la pensée », entendait contribuer à un élargissement de la réception de la théorie critique – voir l'éloge de Horkheimer à la fin de l'article – autant l'article d'Olivier Mongin, « L'Éclipse du Politique », ouvrait la porte pour mieux la refermer, en créant aussitôt un nouveau foyer de résistance. La défaillance de l'École de Francfort tiendrait à ce que son analyse réelle du totalitarisme aurait échoué à susciter une autre pensée du politique, contrairement à la philosophie politique française qui, critiquant le totalitarisme, aurait produit du même coup « une autre analyse du politique et de l'histoire ». Il y aurait donc pour finir échec de la théorie critique, car « le politique était toujours arrimé à cette logique inébranlable de la domination¹⁷ ». Ce faisant, *Esprit* posait les premiers jalons d'une querelle entre le « paradigme politique » et le paradigme de la critique de la domination propre à la théorie critique. À suivre cette ligne, l'alternative était désormais ouverte : soit la pensée du politique, soit la critique de la domination. Apparemment, Mongin ignorait que, pour les théoriciens critiques, l'alternative était une forme de pensée typiquement bureaucratique, à laquelle il fallait opposer la rhétorique de la double négation « ni ni », avant d'élaborer une forme inédite d'articulation.

Cela dit, c'est seulement dans l'après 1968 – plus exactement au milieu des années soixante-dix (et encore) que l'on peut observer les premiers signes d'une réception naissante. D'abord y contribua la découverte de l'œuvre de Marcuse ; puis, mais bien plus tard il est vrai, la critique de la domination, qui s'était exprimée dans la rue, finit par attirer l'attention sur Adorno, la théorie critique et sa visée émancipatrice.

Adorno aujourd'hui?

À quelles conditions est-il possible de travailler aujourd'hui à une réception d'Adorno en tant que théoricien critique?

Si l'aujourd'hui peut être caractérisé par le renouveau de la philosophie politique sous le patronage de Kant, de Benjamin Constant et de Rawls, bref si nous sommes en présence de la coexistence d'un paradigme politique et d'un paradigme de la critique de la domination (École de Francfort), comment situer, comment assurer une présence d'Adorno¹⁸?

Il nous faut refuser la voie de l'alternative entre les deux paradigmes – soit l'un soit l'autre – et choisir tout au contraire la voie d'une *articulation* entre les deux. Car seule la critique de la domination, telle qu'elle est entendue par Adorno, à la fois continue et discontinue, est de nature à corriger la dérive possible vers l'irénisme du paradigme politique, selon lequel le champ politique donnerait naissance à un espace lisse, homogène, sans aspérité ni conflit. Comme si l'une des tendances du paradigme politique était de concevoir le champ politique sous le signe du *consensus*, c'est-à-dire comme un lieu d'où aurait disparu tout clivage, toute division. Il va de soi que cette critique ne vaut pas pour l'inspiration machiavélique du paradigme politique (Claude Lefort), puisque cette dernière se constitue dans l'affirmation d'un affrontement insurmontable entre les grands et le peuple. Mais en regard des autres tendances du paradigme politique, seule la critique de la domination, du fait de la domination, articulée à une pensée de la politique, est susceptible de nous faire sortir de « la politique normale » et de nous rouvrir les voies de l'utopie.

De ce point de vue, Adorno est d'autant plus précieux que, face au couple domination/émancipation, il sait, à la différence de Horkheimer qui identifie sans autre forme de procès politique et domination, penser la politique du côté de l'émancipation et donc la dissocier du fait de la domination. Grâce à cette association, il sait poser la question de la recherche de « la juste vie ».

Rouvrir les voies de l'utopie, maintien de l'utopie, écrivions-nous. En effet, l'œuvre d'Adorno n'aurait-elle pas pour particularité d'être le siège d'une sommation utopique inédite? Après Auschwitz, pensé dans son unicité, après les génocides qui n'ont pas cessé, une sommation utopique d'un type nouveau n'a-t-elle pas surgi? Sommation qui trouve dans la souffrance extrême non un fondement, mais une impulsion historique spécifique. En ce cas, la persistance de l'utopie dépend de ce que Hegel appelait « la conscience des malheurs ». Aussi, ce qu'écrivait Adorno au sujet de la philosophie, ou de l'art, vaut-il intégralement pour l'utopie : « La persistance de la souffrance, de l'angoisse et de la peur contraint la pensée qui n'a pas été réalisée à ne pas se saborder¹⁹. » Loin de toute résignation, il importe également à l'utopie de ne pas se saborder, en dépit des multiples invites qui lui sont faites. Ne doit-on pas à Adorno d'avoir esquissé une figure possible de cette nouvelle sommation utopique? N'est-ce pas précisément parce qu'Adorno choisit une interprétation maximale du « plus jamais ça », qu'il introduit, à la fin de son essai *Éduquer après Auschwitz*, l'utopie et le nom de Charles Fourier? La froideur dans les rapports humains et les raisons sociales de son existence ont à voir avec la catastrophe. De là jaillit l'obligation de mettre un terme à cette

froideur, d'introduire dans les rapports humains une chaleur inconnue. Selon Adorno, « il est probable que cette chaleur dans les rapports humains à laquelle tous aspirent n'a jamais existé jusqu'à présent, sauf en de brèves périodes et dans de tout petits groupes... Les utopistes tant décriés ont bien vu cela. Ainsi Charles Fourier a-t-il défini l'attraction comme un ordre social digne de l'homme qu'il faut d'abord élaborer. Il a aussi perçu que cet état n'était possible que si les pulsions, au lieu d'être réprimées, s'épanouissaient et se libéraient²⁰. »

L'utopie après Auschwitz, n'est-ce pas l'émergence, provoquée par l'événement, de la vérité propre à la conscience utopique, à savoir la négation de la mort?

Annexe

Je signale seulement ici les scansions qui me paraissent essentielles dans la réception d'Adorno, sans aucune prétention à l'exhaustivité.

Au niveau de l'édition :

En 1974, *La Théorie esthétique*, traduite par Marc Jimenez, publiée chez Klincksieck.

La même année 1974, le livre culte pourrait-on dire de la théorie critique, *La Dialectique de la raison*, fut traduit et publié chez Gallimard.

Enfin, de 1978 à 1995, eut lieu la publication de sept volumes d'Adorno dans la collection Critique de la politique chez Payot, dont *Dialectique négative* en 1978, les *Trois Études sur Hegel* en 1979, *Minima Moralia* en 1980, *Modèles critiques* en 1984, *Prismes critiques de la culture* en 1986, *Jargon de l'authenticité*, avec une préface de Guy Petitdemange en 1989, le *Kierkegaard*, avec une préface d'Éliane Escoubas en 1995.

Parmi les traductions plus récentes, signalons :

Des étoiles à terre, Exils, 2000.

Correspondance Adorno-Benjamin, La Fabrique, 2002.

Moments musicaux, avec une excellente postface de Martin Kaltenecker, Contrechamps, 2003.

Le Caractère fétiche dans la musique et la régression de l'écoute, Allia, 2004.

Au niveau des institutions :

On note une présence d'Adorno au sein du *Collège de Philosophie*, responsable de quelques traductions, du temps où Luc Ferry et Alain Renaut s'intéressaient à l'École de Francfort. Intérêt mitigé, car il s'agissait, à vrai dire, d'un détour stratégique pour mieux réintroduire Kant sur la scène philosophique française.

Une présence soutenue et plus authentique au sein du *Collège International de Philosophie* : plus de dix séminaires y ont été tenus de 1984 à 2000, souvent, selon la vocation du Collège, par des collègues étrangers. Ils portèrent essentiellement sur la dialectique négative, sur l'esthétique de la modernité et sur la théorie de la musique, notamment les recherches d'Anne Boissière.

Une présence exceptionnelle à l'Université : à Paris I d'abord, avec Olivier Revault d'Allonnes, puis avec Marc Jimenez; à Nanterre avec Jean-René Ladmiral, aux Hautes Études avec Nicolas Tertulian, spécialiste du rapport Adorno/Lukács, à Paris VIII avec Jean-Marie Vincent, Philippe Ivernel et désormais Antonia Birnbaum. À l'automne 2003, à Paris VII, eut lieu un colloque dirigé par Sonia Dayan-Herzbrun, Nicole Gabriel et Eleni Varikas sur : *Adorno critique de la domination : une lecture féministe*.

Au niveau des revues enfin :

1981: La Théorie critique, in *Archives de Philosophie*, sous la direction de Luc Ferry et Alain Renault. (numéro refusé par la revue *Dialectique*)

1985 : *Revue d'esthétique*, 1, sous la direction de Marc Jimenez qui, tout en regrettant la faible audience d'Adorno en France, note néanmoins un saut qualitatif par rapport au numéro de 1975, *Présence d'Adorno*.

1993 : Le numéro 1 de la *Revue des Sciences Humaines*, sous la direction d'Andreas Pfersmann, dans lequel l'inspiration critique est très nettement revendiquée. À noter la traduction passionnante d'un entretien entre Adorno et Canetti.

1999 : Le numéro 23 de la *Revue du Collège International de Philosophie, Rue Descartes, Actualités d'Adorno*.

2002 : le numéro 17-18 de la revue *Tumultes*, dirigé par Géraldine Muhlmann et Miguel Abensour. Une grande place est accordée à Adorno sans faire de place à Habermas, qui nous paraît avoir rompu avec la théorie critique dans son rejet de la *Dialectique de la raison*.

2003 : Un volume de la collection *Recherches*, sous la direction d'Emmanuel Renault et Yves Sintomer, *Où en est la théorie critique?* Les auteurs sont soucieux de montrer l'actualité de la théorie critique et de repérer ses orientations présentes les plus fructueuses.

Quant aux études sur le groupe, ou plus précisément sur Adorno, leur nombre est relativement restreint :

Pierre V. Zima, *L'École de Francfort*, Éditions Universitaires, 1974.

Jean-Marie Vincent, *La Théorie critique de l'école de Francfort*, Galilée, 1976.

Martin Jay, *L'Imagination dialectique. L'école de Francfort (1923-1950)*, Payot, 1977, 1989.

Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification*, PUF, 1993.

Plus récemment, on peut relever des signes plus probants d'une réelle réception en France :

La publication d'une biographie intellectuelle d'Adorno : Stefan Müller-Doohm, *Adorno*, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Gallimard, 2004. Il s'agit d'une véritable somme qui fera référence. On peut néanmoins regretter l'absence de traduction de la biographie, de facture adornienne, de Detlev Claussen : *T.W. Adorno, Ein Letztes Genie*, Fisher, 2003.

Un livre critique, également consacré à Adorno : Gilles Moutot, *Adorno, Langage et réification*, PUF, 2004. Ce remarquable ouvrage, faisant l'hypothèse d'une réification du langage, s'interroge sur la possibilité d'un penser critique. De surcroît, il a le mérite, en proposant une nouvelle périodisation, de nous libérer de la perspective habermassienne et de nous permettre une lecture renouvelée de trois grands textes, *La Dialectique de la raison*, *Minima Moralia*, *Dialectique négative*.

Également, l'important ouvrage de Guy Petitdemange, *Philosophes et philosophies du XX^e siècle*, Seuil, 2003, où un texte essentiel, *L'Aufklärung : un mythe, une tâche*, lève la condamnation de *Dialectique de la raison* prononcée par Habermas dans *Le Discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1988.

On signalera aussi : Bourahim Ouattara, *Adorno : Philosophie et Éthique*, L'Harmattan, 1999.

Notes

¹ Allusion à l'expression allemande « *Leben wie Gott in Frankreich* », qui signifie *vivre comme Dieu en France*, et rappelle la période de faste que connut la papauté en Avignon.

² Pour une appréciation plus optimiste, cf. S. Müller-Doohm, *Adorno*, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Gallimard, 2004, p. 417.

³ H. Marcuse, « La philosophie et la théorie critique », in *Culture et Société*, Minuit, 1970, p. 160.

⁴ *La Dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Gallimard, 1974.

⁵ T.W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot 1978, p. 286.

⁶ *Ibid.* p. 316.

⁷ *Ibid.* p. 314.

⁸ G. Petitdemange, « L'Aufklärung : un mythe, une tâche. La critique d'Adorno et de Horkheimer », in *Philosophies et Philosophes du XX^e siècle*, Seuil, 2003, pp. 152-176.

⁹ T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 245.

¹⁰ *Ibid.*, p. 122 et 219.

¹¹ T.W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Payot 1980, p. 230. Sur ce texte, le bel article de Daniel Payot, « Messianisme et Utopie : la philosophie et le possible selon T.W. Adorno », in *Tumultes* 17-18, 2002, pp.179-205.

¹² Kostas Axelos, « Adorno et l'École de Francfort », in *Arguments*, 14, 1959. Ce texte fut repris dix ans plus tard dans Axelos, *Arguments d'une recherche*, Minuit, 1969.

¹³ 10-18, 1973.

¹⁴ *Histoire de la Philosophie 3*, sous la direction d'Yvon Belaval, Gallimard, 1974, pp.984-995.

¹⁵ *Ibid.*, p. 995.

¹⁶ T.W. Adorno, *Dialectique négative, op. cit.*, p. 43.

¹⁷ O. Mongin, « L'Éclipse du politique », in *Esprit*, 5, mai 1978, p. 93.

¹⁸ Je me permets de renvoyer à mon article « Pour une philosophie politique critique? », in *Tumultes*, 17-18, mai 2002, pp.207-258.

¹⁹ T.W. Adorno, *Modèles critiques*, traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, Payot, 1984, p. 20.

²⁰ *Ibid.*, p. 217.

Sur l'avenir des théories critiques

Propos hérétiques pour en finir avec la doxa

Jan Spurk*

Regarder la société, dont vient le danger d'effondrement, les yeux dans les yeux, c'est cela qui caractérise aujourd'hui le sujet autodéterminé et menacé. Pourtant, l'espoir dépend de la survie de ce sujet.

Max HORKHEIMER

Se poser la question de l'avenir des théories critiques dans un article de la « revue internationale de théorie critique » pourrait ressembler à un simple exercice de style rhétorique, et à l'appel indirect à la défense de la doxa de la Théorie critique. Pourtant, dans cet article, il ne s'agit nullement de faire la démonstration de l'infailibilité des analyses de l'École de Francfort¹, une fois purgées des interprétations déformantes. Comme tous les courants de pensée importants, l'École de Francfort n'a pas été épargnée par ces interprétations. Tous ceux qui se sont penchés sur les écrits de l'École de Francfort et sur leurs interprétations ont pu le constater. Le rétablissement des argumentations, telles que les auteurs les avaient développées, relève de l'honnêteté intellectuelle, mais personne n'en peut déduire un argument (d'autorité) qui nous permettrait de constater leur pertinence intellectuelle pour la compréhension de la société d'aujourd'hui.

Nos questions portent, entre autres, sur l'héritage de l'École de Francfort. Hériter ne signifie pas défendre des écrits canoniques, mais avoir une action créative. D'abord, il faut vouloir hériter et accepter cet héritage. C'est un acte conscient et volontariste. Ensuite, l'héritage est toujours sélectif, c'est-à-dire que, sans tomber dans le piège de l'éclectisme, nous nous approprions d'une manière argumentée une partie de ces théories, qui traitent d'autres sociétés et d'autres époques, pour les investir dans l'analyse de notre société d'aujourd'hui. De cette façon déjà, on dépasse ces théories.

Dans cet article, nous proposons quelques points de repère pour leur dépassement possible, dans le souci de mieux comprendre notre société qui apparaît,

* Jan Spurk est professeur de sociologie à l'université René Descartes-Paris V. Il est l'auteur de *Critique de la raison sociale. L'École de Francfort et sa Théorie critique de la société*, Syllepse/PUL, 2002.

aussi bien à l'analyste qu'aux autres sujets, de plus en plus comme opaque, non maîtrisable et indépassable. Nous allons présenter l'ébauche d'une position qui permet de s'inscrire dans la tradition des théories critiques – c'est-à-dire d'accepter cet héritage – pour contribuer à la compréhension de notre société, sans se faire le gardien du « Temple de Francfort », mais en critiquant cette démarche critique et en l'ouvrant vers une perspective phénoménologique. Ceci pourrait surprendre, ce qui devrait étonner les défenseurs de la doxa francfortoise.

Ainsi s'agit-il dans cet article

1. d'esquisser, à l'exemple de l'École de Francfort, l'opinion dominante dans le champ intellectuel concernant les théories critiques, ainsi que quelques éléments essentiels de son programme;
2. de préciser ce que nous entendons par « critiquer »;
3. de dégager quelques éléments clé de l'héritage des Lumières;
4. de situer les théories critiques dans la société actuelle;
5. enfin, de proposer des points de repère pour le développement des théories critiques sous forme de six thèses.

Les théories critiques : des théories « abîmées » ?

Quand Adorno publie en 1951 sa *Minima Moralia*, il lui donne le sous-titre programmatique de *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. La traduction *Réflexions sur la vie mutilée* ne rend pas compte de la démarche profondément critique qu'Adorno annonce car, bien que ses aphorismes ne soient qu'exceptionnellement gais, il ne présente pas de réflexions plus ou moins résignées « sur »² sa vie de chercheur et d'intellectuel dans la société du XX^e siècle, une sorte de méditation sur sa vie. Adorno réfléchit à partir de sa vie, c'est-à-dire à partir de son existence individuelle et singulière au sein d'une société concrète, sur lui-même, sur les autres et sur la société, pour mieux les comprendre et pour tenter de les dépasser. Le mot *aus* indique ce point de départ et, en même temps, il met en avant son arrachement intellectuel de cette existence pour aller vers d'autres avènements, des avènements meilleurs, au moins dans son imagination.

Aujourd'hui, plus de trente ans après l'effritement de l'École de Francfort et en s'inspirant de l'approche d'Adorno, on doit se demander si cette théorie, comme les autres théories critiques, n'a pas échoué, malheureusement ou nécessairement, comme tant d'autres entreprises intellectuelles impressionnantes qui voulaient critiquer la société pour la rendre intelligible et pour qu'une société meilleure émerge. Si la réponse à cette question est positive, on devrait ranger les travaux de l'École de Francfort dans la grande bibliothèque de l'histoire des idées pour les en sortir peut-être de temps en temps, comme contributions à des conversations académi-mondaines. Peu importe, l'ana-

lyse de la société d'aujourd'hui pourrait faire son chemin sans se charger de ce bagage encombrant.

En effet, la réception habituelle et hâtive des travaux de l'École de Francfort pourrait renforcer cette position. Il ne s'agit pas ici de s'engager dans un débat sur les nombreux travaux qui ne sont, bien sûr, ni toujours de qualité égale ni toujours complètement convaincants³. Le constat est quasiment unanime qu'il n'y manque ni l'effort ni l'imagination intellectuelle. Pourtant, le développement de cette approche mène rapidement à un constat sobre, peut-être même résigné : le dépassement de la société capitaliste n'est plus possible parce qu'il n'est plus pensable. Selon cette interprétation de la Théorie critique, c'est dans les travaux les plus importants de l'École de Francfort que l'on peut trouver cette position à laquelle on adhère facilement. Il en reste une position légèrement postmoderne (donc en vogue), dominée par l'esthétisme un peu excentrique que l'on attribue surtout à Adorno et éventuellement à Benjamin. Leurs travaux philosophiques, politiques et sociologiques (très partiellement traduits en français, par ailleurs) sont ignorés.

La raison majeure de ce constat réside dans le fait qu'au cours du XX^e siècle la raison instrumentale s'est établie d'une manière plus ou moins barbare, mais absolument dominante. Elle rend possible la reproduction sans fin du capital, bien que des conflits et des souffrances persistent au sein de la société. Le drame de la constitution sociale s'est transformé en une tragédie. Ceci s'explique par la conjonction de la logique du capital et des visions du monde des sujets dans la raison instrumentale. Le capitalisme se reproduit parce que les sujets le veulent et ils le veulent parce que le capitalisme leur impose sa logique. Pour trouver les arguments qui renforcent cette position, on peut en effet se référer à des travaux importants de l'École de Francfort comme l'*État autoritaire*, l'*Éclipse de la raison*, la *Dialectique de la raison*, la *Dialectique négative*, sans oublier les différents travaux sur l'industrie culturelle, mais également les études sur le caractère social (particulièrement les *Études sur le caractère autoritaire*), pour n'en citer que quelques-uns. Les études sur le caractère social surtout montrent que le capitalisme s'est profondément inscrit dans les sujets et les sujets dans le capitalisme. Il est devenu leur « deuxième nature », pour se servir de cette expression si courante dans les textes de l'École de Francfort⁴.

Bref, le sujet transcendant a disparu de cette façon, car la raison instrumentale domine si profondément que les individus ne veulent et ne peuvent plus penser le dépassement d'une société donnée. Comme il n'y a ni déterminisme qui mène à l'effondrement du capital⁵, ni instance divine⁶ qui pourrait mettre fin au capitalisme, il n'y a plus de fin préétablie à ce rapport social, qu'on le regrette ou qu'on s'en réjouisse. Bien que ses formes puissent beaucoup varier, un des résultats de l'histoire du capitalisme est l'impossibilité de son dépassement.

Pourtant, si ces arguments peuvent paraître pertinents, il nous semble que cette interprétation des analyses de l'École de Francfort est non seulement exagérée, mais en fin de compte fautive. D'abord, on devrait se demander si ces interprétations correspondent vraiment aux œuvres des auteurs principaux de l'École de Francfort. Bien sûr, ceci n'est pas possible dans le cadre d'un court article et n'est pas non plus notre sujet. Ensuite, ce qui nous importe beaucoup plus est le fait que ces interprétations expriment plus les visions du monde de ceux qui tiennent ces discours que les positions des « Francfortois ». En effet, les auteurs de l'École de Francfort s'efforcent, souvent dramatiquement et toujours radicalement, de comprendre et d'expliquer pourquoi le capitalisme peut se reproduire et fleurir après l'effondrement de la société bourgeoise sous le fascisme en Europe. Ils montrent que, au cours de son histoire, le capitalisme change beaucoup et qu'il devient de plus en plus incritiqué et de plus en plus difficilement critiquable, sans qu'il soit pour autant capable de résoudre les manques et les souffrances des individus. Ces efforts intellectuels ne sont pas à confondre avec le constat positif de l'impossibilité de son dépassement. Si, selon la formule bien connue, être radical veut dire aller jusqu'aux racines des choses, l'École de Francfort développe des analyses radicales de la constitution de la société; société qui, malgré ses problèmes et ses crises, est profondément stable parce que, aussi bien dans les domaines politique et économique que dans le domaine culturel, s'est imposée la même logique qui domine également les structures psychiques des individus.

Ces positions ont toujours dérangé la gauche bien pensante et elles la dérangent encore aujourd'hui. Pour elle, ceux qui défendent ce genre de critique du capitalisme sont des traîtres, car ils se servent en apparence de la critique pour démontrer l'impossibilité de dépasser le capitalisme vers une société plus égale et plus libre. Pourtant, l'analyse prudente, voire sceptique, du potentiel de dépassement d'un côté, et, de l'autre, de la force et de la subtilité de la reconstitution du capitalisme, n'a jamais mené les auteurs de l'École de Francfort au constat de l'impossibilité de dépasser le capitalisme. Qualifier les critiques de traîtres? Dans un certain sens, ceci est absolument correct car, selon la notion sartrienne (Sartre 1958), le traître dépasse consciemment sa situation, il rompt avec son destin par des actes conscients; il se constitue comme sujet conscient. « Il a rompu le silence, refusé d'assumer les actes de l'intrus qui se faisait passer pour lui, de dire : moi. Du coup, les voilà nus, les *Autres*... nous découvrons nos occupants, c'est tout » (Sartre 1958, p. 57). Plus précisément, les traîtres sont « ... ces types qui ont la tête pleine de mots, qui analysent tout, qui veulent toujours savoir le pourquoi et le comment, un esprit critique et destructeur; un sale intellectuel, en un mot... j'en suis un, moi aussi » (Sartre 1958, p. 62). Enfin, on l'a vu à l'exemple de la *Minima Moralia* d'Adorno, le critique parle de lui-même comme sujet situé dans son époque et dans une

société particulière. De même le traître qui « ... à l'instant même où il peut enfin dire *je* fais ceci, j'en suis responsable, [...] s'aperçoit qu'il s'adresse à *nous* » (Sartre 1958, p. 80).

Critiquer

Bien sûr, la pensée critique de la société n'a pas émergé avec les théories critiques du XX^e siècle. Elle fait partie de la longue tradition de la culture européenne. Au plus tard depuis la *polis*, au cours de l'histoire de l'Europe, on a toujours connu des constellations sociales dans lesquelles l'état de la société, son passé et ses futurs possibles ont fait l'objet de réflexions, de débats, de confrontations argumentatives et symboliques, ainsi que de délibérations dans l'espace public. Il s'y affronte des « opinions » (Hegel) pour saisir et pour comprendre la société dans laquelle vivent les individus, pour trouver les raisons de cet état de la société, de ses qualités et de ses manques, pour dépasser ces derniers et pour faire émerger une société meilleure selon des critères éthiques et moraux, débattus publiquement. Ces débats ont toujours été menés entre pairs, et selon des règles socialement établies. Pourtant, ces débats publics ne sont pas nécessairement démocratiques, comme on le suppose souvent en se référant à la *polis*, par exemple. Comme on le sait, les femmes et la plupart des hommes, tout comme les étrangers, ont été exclus de ce débat. Plus important encore, il s'agit toujours de discours de domination, parce que la finalité de ces discours publics est d'imposer une vision particulière de la société et de son avenir, développée dans le débat entre pairs, à la totalité de la cité concernée. Ces discours sont ainsi pleins de violence, au moins sur le plan symbolique.

Néanmoins, même si ces discours n'ont jamais été égalitaires et rarement raisonnables, le potentiel d'un discours égalitaire et raisonnable y existe, parce qu'ils traitent du rapport entre les individus et leur société ainsi que des critères de la constitution de ce rapport. Ces discours dans l'espace public peuvent être critiques dans le sens où ils soumettent aux débats des manques et des souffrances vécus par les individus, ils cherchent les raisons pour ces manques et ces souffrances ainsi que les possibilités de leur dépassement. C'est-à-dire que, sur la base d'une certaine idée de la société existante, ils développent l'idée d'une société meilleure. Cette société meilleure ne s'installe pas quasi naturellement, on doit la créer par des actions conscientes. Au moins on doit l'essayer, au risque de produire une véritable « contre-finalité » (Sartre 1960), comme l'ont montré les révolutions du XX^e siècle.

Ces discours critiques se fondent sur la « négativité » (Hegel), c'est-à-dire sur la conscience que chaque phénomène social, intellectuel ou culturel qui existe ne se réduit pas à son « être-là » (comme on dirait dans la tradition phénoménologique), il est également ce qu'il n'est pas encore. Autrement dit : dans chaque phénomène existe aussi le potentiel de son dépassement. Pourtant, ce

potentiel n'est pas à confondre avec la fatalité de son dépassement. La même négativité est également le fil rouge de la constitution du social, car ce qui existe aujourd'hui est le résultat du dépassement de son passé et il porte en son sein le potentiel de se dépasser vers d'autres avenir. Ces avenir sont toujours ouverts et incertains; ce sont les individus qui les créent selon leurs critères, qui – à leur tour – peuvent être critiqués. Enfin, la négativité existe également au sein des individus. « Elle est le mieux conservée dans la notion de la liberté individuelle. C'est pour cela qu'elle est aujourd'hui si actuelle » (Horkheimer 1951b, p. 19). Horkheimer précise cette position quand il écrit au sujet de l'individu que « ... sa liberté, le véritable humain, consiste dans la force de ne pas devenir stéréotype, mais de faire l'expérience du nouveau, de vouloir ce qui n'a pas déjà toujours existé et ce qui existe seulement ainsi que l'être : l'autre. » (Horkheimer 1951a, p. 77).

La critique de la société et des idées se réfère toujours à une société concrète. C'est la société au sein de laquelle vit le critique. Par ailleurs, la société « en soi » n'existe pas. C'est pour cette raison que la critique est une pratique sociale, elle est une contribution à la constitution de la société et, en même temps, elle est la vie consciente que le critique mène au sein de la société. De cette façon, ancrés dans la société, le critique et la critique sont animés par « le malaise dans la culture » (Freud 1929/1971), qui les rend sensibles aux fissures et aux ruptures, ainsi qu'aux manques et aux souffrances qui existent dans cette société.

Horkheimer a synthétisé cette situation du critique dans une position de compréhension : « l'indignation » (Horkheimer) qui englobe l'inscription du critique et de la critique dans la société que nous venons d'indiquer. « L'indignation » dont traite Horkheimer correspond largement à l'engagement et à « l'être dans le coup » que Sartre a développés au sujet de l'écrivain, dont il dit que « ... il est "dans le coup", quoi qu'il fasse... Puisque l'écrivain n'a aucun moyen de s'évader, nous voulons qu'il embrasse étroitement son époque; elle est sa chance unique : elle s'est faite pour lui et il est fait pour elle... Nous ne voulons rien manquer de notre temps : peut-être en est-il de plus beaux, mais c'est le nôtre; nous n'avons que cette vie à vivre... L'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque silence aussi » (Sartre 1945, pp. 11-13).

Les théories critiques sont des théories engagées, dans le sens sartrien, car elles connaissent leur inscription dans la société, elles se savent situées; elles connaissent leur responsabilité et elles ne se confondent pas avec l'engagement politique.

Les théories critiques interrogent de différentes manières les visions du monde individuelles et la notion de « conscience nécessairement fausse⁷ », issue de l'École de Francfort, tout comme elles critiquent les sociétés au sein desquelles cette conscience se constitue et se développe. Le dépassement pos-

sible existe au sein de la société, ce qu'exprime justement la notion de négativité. En ce qui concerne « la conscience nécessairement fausse », on constate la même négativité, clairement exprimée dans l'expression allemande : *notwendig falsches Bewusstsein* (la conscience nécessairement fausse), car l'adjectif *notwendig* est utilisé dans le sens hégélien. On doit comprendre le mot *Notwendigkeit* (nécessité) littéralement comme *Not wenden* : retourner la misère. C'est-à-dire qu'il s'agit de dépasser les manques et les souffrances vécus par les sujets. La conscience est fausse parce qu'elle ne comprend pas l'objectivité de la société; elle l'est nécessairement, d'abord parce qu'il y a des raisons qui font qu'elle est ainsi (*Not*), et ensuite parce qu'elle peut se dépasser (*wenden*).

Questions de méthodes

Pour comprendre à la fois, d'un côté, l'aspect socio-temporel de la constitution de la société et le lien social comme dialectique entre individualisation et fragmentation et, de l'autre, la création de la totalité sociale, on peut se référer à Sartre, mais aussi à l'École de Francfort.

La méthode « progressive-régressive » (Sartre 1960) qui, par ailleurs, doit beaucoup aux travaux d'Henri Lefebvre, permet de saisir la dialectique entre l'individu et le champ social, en général, et la sérialité en particulier. Pourtant, pour ne pas dévier de notre sujet, nous aimerions insister d'avantage sur la méthode critique de l'École de Francfort et ses apports pour l'analyse de la société d'aujourd'hui. En effet, déjà dans les années trente, on constate deux conceptions concurrentes et non compatibles au sein du groupe d'intellectuels qui s'est formé autour de l'*Institut für Sozialforschung*. La première est bien connue. C'est Horkheimer qui l'a développée dans les années trente, par exemple dans son cours inaugural à l'université de Francfort, dans le *Programme de recherche de l'Institut für Sozialforschung* et dans le célèbre texte « Théorie traditionnelle et théorie critique ». Dans les mêmes années, Adorno ébauche une autre méthode, moins connue que la méthode horkheimerienne, mais qui, par la suite, a guidé les recherches de l'Institut, surtout ses travaux sociologiques. Au fond, il s'agit d'une différence méthodologique profonde qui, dans un premier temps, s'articule comme une question portant sur le rapport entre les différentes disciplines scientifiques, surtout sur le rapport entre la philosophie et la sociologie. Horkheimer défend une position assez conventionnelle, une sorte d'interdisciplinarité sous l'égide de la philosophie sociale. Adorno donne une place beaucoup plus importante à la sociologie, sans pour autant glisser vers une simple hiérarchisation des disciplines académiques. Pour caractériser les sociologues, il se sert d'une image reprise à Heidegger. Ils sont des « grimpeurs de façade ». C'est-à-dire que les sociologues escaladent les façades bien délabrées, aussi bien de la société bourgeoise que de la philosophie, pour sauver des parties, des segments et des fragments particulièrement

précieux des façades de la société et des analyses traditionnelles de cette société. Adorno appelle les objets mis à l'abri de cette manière les « figures énigmatiques ». Leurs analyses et les analyses des fragments montrent le lien, empiriquement non saisissable mais réellement existant, entre les différents fragments.

Dans ses écrits tardifs, Adorno précise sa position par l'introduction du « regard micrologique » (Adorno), porté par ce que le jeune Horkheimer appelle « l'indignation ». Le regard micrologique se pose sur les fragments, les détails, sur le singulier et le quotidien, qu'il ne faut pas confondre avec la banalité qui, grâce à l'industrie culturelle, a envahi notre vie.

De cette façon, ils contribuent d'une manière fragmentaire à la compréhension d'une société fragmentée et « déchirée » (Adorno). Adorno plaide pour une « communication dialectique » entre les différentes disciplines académiques établies, dans laquelle la sociologie a un rôle particulièrement important à jouer, car elle a accès à la facticité (i.e. la « façade ») qui est barrée à la philosophie, sur laquelle Horkheimer compte particulièrement. Si ce dernier propose une ligue des disciplines scientifiques, Adorno veut penser et comprendre le social, les idées et les théories sur la base de l'état de l'objet de l'analyse. Il s'agit d'un objet fragmenté, éclaté, segmenté et abstraitement lié. Pour le comprendre, on doit dépasser les disciplines établies et non pas les fédérer. Schématiquement parlant, pour comprendre les traits les plus essentiels de la société, on peut s'appuyer sur la tradition sociologique; pour comprendre les individus, sur la psychanalyse et pour comprendre les idées, sur la tradition philosophique.

Héritages conceptuels des Lumières

L'ambition partagée des théories critiques de critiquer aussi bien les visions du monde que les théories et la société s'appuie sur une longue tradition qui s'étend au moins jusqu'à la philosophie classique allemande, en passant par Marx.

L'importance de la raison dans les argumentations des théories critiques les lie sans aucun doute aux Lumières en général et à leur variante allemande, l'*Aufklärung*, en particulier. Selon cette tradition, la raison est, ou devrait être, le critère structurant des débats dans les espaces publics. Dans les espaces publics dont traite l'*Aufklärung*, comme on l'a vu, la critique existe comme une pensée et comme discours publics et raisonnables. Elle fait partie de la constitution de la société. À l'horizon de cette conception de l'espace public et de la critique, on reconnaît facilement le projet de l'*Aufklärung* défendu par Kant. Comme on le sait, pour Kant, l'*Aufklärung* est le moyen de s'émanciper de la « minorité auto-causée » (Kant 1784) (*selbstverschuldete Unmündigkeit*). Retenons seulement ici de cette argumentation de Kant que ceux qui ne vivent

pas d'une manière autonome le font par incapacité intellectuelle. Or, il ne s'agit pas d'une fatalité : ces sujets, pour la plupart, veulent cette vie « sous tutelle » fondée, en grande partie, sur leur impéritie. Pourtant, la libération n'est pas à confondre avec la généralisation du savoir. Elle dépend de la volonté des sujets. C'est pour cela que l'homme peut se libérer de sa minorité, s'il le veut. L'*Aufklärung*, selon Kant, s'engage pour l'autonomie, c'est-à-dire le jugement raisonnable de chacun, et elle se tourne contre toutes les formes d'hétéronomie. De plus, pour Kant, la critique inclut également toujours l'autocritique des critiques et de la critique. Enfin, l'*Aufklärung* et la critique ne sont pas positives ; elles sont des projets, comme Kant l'écrit dans sa *Critique de la raison pure*. Elles sont des projets de la liberté contre l'hétéronomie et l'instrumentalisation de ceux qui se servent publiquement de la raison. C'est pour cela que les démocraties, aussi imparfaites qu'elles soient, sont si précieuses pour les théories critiques. Dans cette tradition, Adorno et Horkheimer constatent, dans la *Dialectique de la raison* que « c'est le mal, et non pas le bien, qui est l'objet de la théorie [critique]... son élément est la liberté ; son sujet est l'oppression » (Adorno/Horkheimer 1947, p. 258).

Adorno et Horkheimer développent également, dans le livre que nous venons de citer, que l'*Aufklärung* ne s'est pas seulement affaiblie et effritée, elle s'est pervertie : la « dialectique de l'*Aufklärung* », comme la traduction littérale du titre original l'indique. Or, ceci ne signifie pas que l'héritage des Lumières soit devenu caduc, mais qu'il est à dépasser. L'École de Francfort, par exemple, s'est efforcée d'élaborer son dépassement sur le plan théorique. C'est pour cela que la « transcendance » (Kant) ou la « négativité » (Hegel), par exemple, restent des notions clé de l'analyse du social, au moins dans l'analyse critique des manques. De la même manière, on doit considérer les notions d'espace public, de raison, ainsi que de raisonnement raisonnable et public.

Les analyses de l'École de Francfort sont animées par le projet de comprendre pourquoi et comment le capitalisme, qui est – comme on le sait depuis les analyses de Marx – un lien social, se reproduit, et de scruter les possibilités de son dépassement. Pour le faire, les « Francfortois » ne dépassent pas seulement la philosophie (allemande) classique, mais aussi la théorie de Marx.

Leurs travaux représentent des efforts d'analyse de la société et de l'époque au sein desquelles ils ont vécu, à cheval entre l'Allemagne et les États-Unis, directement concernés par l'effondrement de la société bourgeoise et l'émergence du fascisme en Allemagne, ainsi que par le capitalisme fleurissant aux États-Unis et par le développement politique et social en Allemagne après la Seconde Guerre mondiale. L'histoire des membres de l'*Institut für Sozialforschung* est profondément marquée par leur émigration forcée et par leur retour en Allemagne à la fin des années quarante. Pour les auteurs de l'École de Francfort (et pas seulement pour eux), l'Allemagne a été à la fois la

société bourgeoise la plus développée et la plus sauvagement détruite par le fascisme, modernisée par le fascisme (sur le plan économique et technique) et reconstruite sur cette base dans les années cinquante et soixante. La reconstruction s'est appuyée aussi bien sur la structure économique et technique héritée du fascisme que sur l'héritage communautaire. Après avoir atomisé la classe ouvrière, et mis à l'écart la bourgeoisie traditionnelle, le fascisme allemand a également installé des structures communautaires, la « communauté du peuple », qui – *mutatis mutandis* – serviront de base sociale pour la reconstruction de l'Allemagne dans les années cinquante et soixante. Ceci a été possible car, on le sait, la fin du fascisme en Allemagne s'est imposée par la défaite militaire. Il n'y a pas eu de soulèvement contre ce régime. De plus, ce passé a été rapidement refoulé, comme le montrent les travaux de l'École de Francfort des années cinquante et soixante.

En revanche, dans les années quarante, le capitalisme s'est développé aux États-Unis avec une dynamique inconnue jusque-là, sans que le pays ait connu une société bourgeoise dans le sens européen du mot. De plus, ce capitalisme est victorieux et dominant. Il est le plus avancé et il est également la puissance qui a vaincu le fascisme en Europe et surtout en Allemagne. C'est pour cela que ce capitalisme est le modèle du développement en Europe : non seulement sa dynamique économique est énorme, mais il est une société sans classes sociales constituées, une société fragmentée, segmentée et très individualisée qui dispose d'une intégration sociale très élevée. L'industrie culturelle y est épanouie, et le caractère social des individus correspond en général à ce capitalisme.

De la fin de la société bourgeoise à l'individualisme sériel

« Dans la société actuelle, l'homme se transforme en un appareil pour survivre. Dans le cas idéal, pour survivre, il a toujours des réactions adéquates. Le processus d'adaptation est désormais voulu et, de ce fait, total » (Horkheimer 1946, p. 108). Cette adaptation concerne donc aussi bien le mode de vie que la manière de penser ou de ressentir, pour n'en citer que quelques exemples.

Nous avons affaire à une profonde aliénation qui envahit non seulement le travail, mais également les autres sphères de la vie, la pensée et les sentiments. Le fétichisme (dans le sens marxien) se développe de la même façon au sein de la société⁸. La négativité ne disparaît pas pour autant. Elle est plus ou moins étouffée dans un ensemble d'ersatz de la vie accomplie par la consommation, l'industrie culturelle, etc., mais il y a des irruptions de la volonté de dépasser la société donnée qui prennent généralement des formes très violentes, car « la force de son [la volonté de dépassement] agressivité, de sa haine, réside dans le besoin... la rareté se vit par l'action manichéiste et... l'éthique se manifeste comme impératif destructif : il faut détruire le mal... définir la violence comme structure de l'action humaine sous le règne du manichéisme et dans le

cadre de la rareté... Cette violence de l'Autre n'est une réalité objective que dans la mesure où elle existe chez tous comme motivation universelle de la contre-violence » (Sartre 1960, p. 245). Sans véritable perspective, elles deviennent facilement purement destructives ou autodestructives.

Si l'on se penche sur l'histoire de l'Europe, on constate qu'une suite de ruptures sépare les sociétés analysées par l'École de Francfort, ou par Jean-Paul Sartre, de la nôtre. Pour en indiquer les plus importantes : le déclin des États-nations en Europe, l'implosion des régimes dits *socialistes* en Europe de l'Est et en Europe centrale, le déclin des classes sociales en Europe de l'Ouest et la fin du capitalisme communautaire en Allemagne (de l'Ouest) – qui ont donné un coup de fouet à l'individualisation des sociétés – et la réunification allemande, sans oublier l'énorme vague de modernisation des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix, ainsi que la marchandisation et la fétichisation croissantes des rapports sociaux depuis ces mêmes années.

Certes, les structures sociales d'autrefois sont profondément effritées, mais nos sociétés ne sont pas pour autant atomisées ou anomiques. Loin de là ! Elles sont relativement stables, sans pour autant être épargnées de certains conflits et certaines contestations. Cette stabilité s'explique par l'individualisme spécifique qui s'est installé en Europe. Bien sûr, ni l'individualisme ni l'individualisation ne sont des phénomènes nouveaux dans l'histoire, comme on le prétend souvent en sociologie. Ils sont au moins aussi vieux que le capitalisme. Ce qui est nouveau est la forme que l'individualisme a prise : celle de l'individualisme sériel.

Après le déclin des classes sociales et du capitalisme communautaire en Europe de l'Ouest, ainsi qu'après l'implosion des régimes *socialistes*, à cause de leur incapacité de développer un projet de société, la vague moderniste des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix submerge le vieux continent, portée par des acteurs dominants du « monde administré » (Adorno) et de l'industrie culturelle, des décideurs politiques, économiques et institutionnels. Cette vague moderniste rencontre une certaine adhésion au sein des sociétés européennes parce que les anciennes structures sociales étaient largement effritées et parce qu'il n'y avait pas d'alternative à cette modernisation. Elle est l'ersatz d'un projet de société consciemment, raisonnablement et publiquement développé. Pourtant, l'enthousiasme fortement médiatisé est resté limité et, surtout, il n'y a pas eu de mouvements sociaux en faveur de cette société. Cette modernisation se caractérise par l'adaptation passive des sujets à ce projet imposé ; il est vécu comme une fatalité. De cette manière passive, les sujets ont créé une dynamique sociale qu'ils ne maîtrisent pas et dont ils sont l'objet.

En effet, d'un côté, en apparence, cette société change très rapidement, de plus en plus vite et sans cesse, ce qu'on appelle depuis quelques années en sociologie simplement le *speeding up*. Pourtant, dans les années soixante déjà, Adorno (1961) insiste sur le fait que le changement rapide, spectaculaire,

permanent et déchaîné de la société est au fond une manière de reproduire la société sans qu'elle connaisse un changement profond. En outre, cette société reproduit des manques qui prennent souvent des formes dramatiques ou même tragiques : des manques matériels, intellectuels et spirituels, vécus comme stress, souffrance et manque de sens. Comme le dépassement paraît désormais impossible, il reste aux sujets des attitudes d'adaptation ou de fuite : des fuites dans l'hyperconformisme, dans la consommation, dans la marginalité et dans l'autodestruction...

D'un autre côté, on ne doit pas sous-estimer, comme il est de coutume dans la gauche européenne, que les ruptures avec les formes sociales traditionnelles ont été également des ruptures avec des formes d'hétéronomie très pesantes et bien souvent étouffantes. Ceci a été le cas aussi bien en Europe de l'Ouest qu'en Europe de l'Est et centrale. En revanche, cette rupture a un résultat ambigu : d'un côté, ont disparu les moules étroits et rigides de la vie sociale dans lesquels les sujets devaient se couler. Ces moules étaient contraignants, mais également rassurants et sécurisants, car les points de repère des biographies et de la vie quotidienne étaient clairement désignés⁹. On ne peut pas les réduire au simple « métro-boulot-dodo ». Les cycles de vie préformés, les carrières professionnelles souvent modestes, mais claires et fiables, les valeurs et les normes, ainsi que le sens de cette vie, bien établies pour les sujets, sont quelques exemples qui illustrent la sérénité, la fiabilité et la sécurité que ce « moule » dégageait pour les sujets, bien qu'il ait été vécu sur fond d'oppression (parce qu'on doit se conformer au moule) et d'ennui (le moule est toujours le même). Ce moule, déjà bien ébréché, tombe en mille morceaux sous le matraquage de la modernisation des années quatre-vingts et quatre-vingt-dix.

Pourtant, le déclin des vieilles structures sociales n'a pas libéré les sujets, parce que – on l'a vu – ceux-ci sont restés les objets de ce changement social et parce qu'on ne peut libérer que soi-même. L'effondrement de leurs points de repère stables et fiables n'étant pas dû à des actes de libération, les sujets se trouvent à nouveau seuls, délaissés (au sens sartrien) et dans la position d'objets de l'Histoire, qui se fait sur leur dos. Pourtant, sans être libre, leur liberté de choix entre des alternatives « préfabriquées » (Sartre) s'est énormément élargie. Ceci est souvent vécu d'une manière agréable et comme liberté. Pourtant, comme les sujets sont soumis à des contraintes qu'ils ne connaissent ni ne maîtrisent, leur existence leur apparaît à nouveau comme une sorte de fatalité, sans qu'ils aient retrouvé le calme et la sécurité d'autrefois, à cause du *speeding up* permanent. Ils ne se considèrent pas comme les créateurs du lien social, mais comme liés par des forces extérieures à eux. Par conséquent, ils se situent à l'extérieur de la société. Ils acceptent de nombreux inconvénients et souffrent énormément, mais ils vivent et apprécient beaucoup les aspects agréables de leur nouvelle situation. L'industrie culturelle s'efforce de leur présenter avec

beaucoup de succès ces aspects comme la vraie vie et comme la liberté. Or, ils ne sont pas les maîtres de ces bonheurs qui s'imposent à eux comme les belles journées d'automne : agréables, rares, imprévisibles et non maîtrisables. De cette façon s'est installée une nouvelle « sérialité » (Sartre 1960) : les sujets sont liés par l'extériorité; ils agissent dans et, de temps en temps, contre l'ordre social établi pour, *in fine*, le reconstituer. C'est cela qui les caractérise comme des « êtres pratico-inertes » (Sartre 1960). Enfin, comme ils sont restés ce qu'ils ont été sous l'ancien ordre social, des objets, leur vie actuelle leur apparaît comme la prolongation quasi mécanique de leur passé.

Tout comme l'individualisme, la sérialité n'est pas un phénomène nouveau. Par exemple, Sartre (1960) avait déjà analysé d'une manière convaincante la constitution de la société française en général et de la classe ouvrière en France en particulier comme un processus de sérialisation. Ce qui est nouveau, c'est la conjonction, d'un côté, de l'individualisme et de la sérialité dans une société dominée par la marchandisation, la fétichisation, et, de l'autre, de l'industrie culturelle et de « l'administration » qui domine le « monde administré » (Adorno).

Ceci explique pourquoi nos sociétés sont à la fois profondément individualisées, fragmentées et stables. Elles se ferment et deviennent des « systèmes », dans le sens sartrien. « Un système, c'est un homme aliéné qui veut dépasser son aliénation et s'empêtrer des mots aliénés. C'est une prise de conscience qui se trouve déviée par ses propres instruments et que la culture transforme en *Weltanschauung* particulière. Et c'est en même temps une lutte de la pensée contre ses instruments sociaux, un effort pour les diriger, pour les vider de leur trop-plein, pour les atteindre à n'exprimer qu'elle... il faut considérer l'idée comme l'objectivation de l'homme concret et comme son aliénation : elle est lui-même s'extériorisant dans la matérialité du langage » (Sartre 1960, p. 92). C'est pour cela qu'on doit analyser les significations subjectives et le sens subjectif dans les actions et dans les événements pour comprendre la constitution sociale.

Pour la critique : 6 thèses

1) Les approches positivistes et « topologique » (Adorno), habituelles en sciences sociales, sont particulièrement inadaptées pour comprendre cette société. « La pensée topologique, qui connaît la place de chaque phénomène, mais qui ne connaît pas un seul phénomène, est secrètement liée au système de folie paranoïaque qui n'a plus de contact avec l'expérience de l'objet » (Adorno 1949, p. 24). Certes, pour beaucoup d'auteurs, le monde social est imparfait et ils n'en font pas nécessairement l'apologie. Il est considéré comme étant plein d'injustices et de scandales, mais leur analyse consiste dans la démonstration du monde tel qu'il est, de son être-là¹⁰. Le dépassement n'y a pas sa

place, et il s'introduit dans ces analyses une métaphysique simple : le monde social se transforme en fatalité, qu'on appelle souvent la nécessité. Erich Fromm a montré que ce genre de réflexions correspond à une réelle impuissance, aussi bien de la part des sujets que des théoriciens, impuissance qui les inscrit dans la société telle qu'elle est¹¹. L'expérience qu'évoque Adorno est l'expérience vécue des sujets. Elle n'est pas à confondre avec nos expériences sensuelles. Il s'agit de « ... manières d'apercevoir et de ressentir, plus ou moins intégrées dans cette société, qui sont de multiples façons caractérisées par les idéologies bourgeoises » (Negt 1978, p. 43). Pourtant, les individus réagissent activement à cette réalité et ils se l'approprient. Comme dans l'appropriation interviennent toujours des généralisations et la création de notions, on peut lier l'expérience vécue et la compréhension du social. La compréhension n'est pas un privilège du théoricien. Pourtant, le vécu des individus est l'horizon indépassable de la plupart des analyses du social.

2) Comme nous l'avons vu, les individus aperçoivent leur vie dans la société comme une fatalité qui s'impose à eux. Ils se considèrent fatalement comme les objets et non pas comme les sujets de l'histoire qui se fait avec eux. « C'est pour cela que l'Histoire paraît éteinte. Tout ce qui se passe leur arrive, ce ne sont pas eux qui la font » (Adorno 1950, p. 50). La notion de « deuxième nature » exprime bien cette expérience vécue, qui est reprise comme fait social accompli et indépassable par la plupart des analystes car, on le sait, on peut modifier la nature dans certaines limites, mais on ne peut pas la dépasser. Sartre appelle ceci le « principe d'inertie », notion dans laquelle on reconnaît ce que Marx nomme le fétichisme. Le fétiche est « cet objet qui désigne son homme comme celui dont une certaine conduite est attendue. S'il s'agit, en effet, d'un champ social et pratique restreint, le besoin du travailleur et la nécessité de produire [...] suffisent à créer pour chacun la tension unificatrice et totalisante du champ » (Sartre 1960, p. 296).

3) La critique doit partir de la forme concrète de la société. Son analyse ne s'épuise pas dans la description systématique des phénomènes qui ne peut pas dépasser la « topologie » (Adorno), car le concret n'est pas l'empirique ou l'apparence des phénomènes sociaux. Si on insiste dans les théories critiques sur l'importance de l'analyse du concret, on se réfère (souvent) à la conception marxienne du concret¹². Pour Marx, il s'agit de comprendre les phénomènes concrets dont la société est faite, et non pas de chercher une « essence » quelconque. « ... Les traits [*Bestimmungen*] abstraits mènent à la reproduction du concret par la pensée... [car] aller de l'abstrait vers le concret est pour la pensée la manière de s'approprier le concret et de le reproduire intellectuellement comme concret » (Marx 1953, p. XXXVI)¹³.

4) L'individualisation croissante de nos sociétés nous invite particulièrement à reprendre un autre aspect de la tradition des théories critiques. Il s'agit

de partir de l'individu concret et réel. Cette orientation est, par exemple, très présente dans les argumentations de Sartre, mais aussi (on l'a vu) dans l'École de Francfort. Elle nous conduit à une des fondations de la pensée marxienne car, comme l'écrit Marx dans *L'Idéologie allemande* : « La première condition de toute l'histoire de l'humanité est évidemment l'existence d'individus humains et vivants... Ce sont des individus réels, leurs actions et leurs rapports de vie matériels, aussi bien ceux qu'ils ont trouvés que ceux qu'ils ont produit par leur action [qui nous intéressent]. Par conséquent, ces conditions sont à constater d'une manière empirique. » Il n'y a de contraction ni entre l'individualisme et l'analyse de la totalité sociale, ni entre la recherche empirique et la recherche théorique.

Dans les théories critiques, on ne connaît que des individus concrets dans des situations concrètes. Dans un sens particulièrement simple, ces situations sont contingentes : les hommes les ont trouvées et ils les changent d'une certaine manière pour y vivre. Ils y sont « trop et pas assez » (Sartre).

5) Comme le constate Horkheimer sur un ton presque existentialiste, la société « prend l'homme ». Cette société s'adapte de plus en plus au développement de la machinerie, et elle produit des hommes standardisés qui disposent de moins en moins de spontanéité et d'imagination sociale. Bien que la société ne se constitue que par les actions des hommes, dans leurs expériences vécues et dans leurs visions du monde « tout est constant dans la mesure où les hommes ne sont pas libres par rapport à leur propre société ; ils se laissent maîtriser par les rapports sociaux au lieu de forger leur propre destin » (Horkheimer 1951a, p. 77). Sartre souligne un autre aspect, que l'on trouve également dans les écrits des auteurs de l'École de Francfort, quand il écrit «... les hommes se considèrent comme une somme d'atomes ou comme un système mécanique et leur praxis s'emploie à sauver leur être matériel dans un ensemble inorganique saisi comme totalité » (Sartre 1960, p. 310). Cet horizon de l'expérience des individus n'est pas à accepter comme fatalité, comme il est vécu, mais comme un défi intellectuel : il est à comprendre et à expliquer. Une fois compris, il est possible de le dépasser. C'est une question d'imagination théorique et d'imagination sociale.¹⁴ C'est pour cela que les hommes sériels nous intéressent. Nous ne voulons pas seulement comprendre « ce qu'on a fait d'eux mais surtout ce qu'ils font de ce qu'on a fait d'eux » (Sartre).

6) Penser le dépassement d'un phénomène inclut toujours une idée de l'avenir. Or, cet avenir n'est jamais sûr, il est toujours ouvert et, dans une perspective émancipatrice, on ne peut pas le projeter comme une utopie positive. Adorno déclare même une « interdiction d'image » de la société de demain, parce qu'en réalisant ces images de la société meilleure, on prolonge et renforce les traits les plus ignobles de la société d'aujourd'hui. L'émancipation et l'autonomie ne sont pas à constituer de cette façon. En revanche, les projets de

société sont à penser à partir de la société existante car, d'abord, les existences humaines sont aussi des projets et, ensuite, ces avenir existent comme potentialité au sein de la société. C'est d'une manière négative, dans la critique des formes de vie hétéronomes, qu'on peut trouver le potentiel d'une vie autonome. C'est pour cela qu'il est important de maintenir la radicalité de l'analyse de l'inscription de l'individu dans la société et de la société dans la société, comme l'École de Francfort, par exemple, la pratiquait. La recherche d'un avenir possible nécessite une orientation normative qu'on peut appeler « association des hommes libres »¹⁵. Cet avenir est imaginable, et c'est pour cela qu'il est possible.

Bibliographie :

- Adorno Theodor W., 1961, « Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien », in : *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp Verlag, Francfort 1972, pp. 217-237.
- , 1949, « Kulturkritik und Gesellschaft », in : *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp Verlag, Francfort 1976, pp. 7-26.
- , 1950, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp Verlag, Francfort 1950/1973.
- , 1951, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Francfort.
- Horkheimer Max/Adorno Theodor W., 1947/1969, *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Verlag, Francfort.
- Mills C. Wright, 1967/1977, *L'imagination sociologique*, Maspéro, Paris.
- Freud Sigmund, 1971/1929, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris.
- Fromm Erich, « Zum Gefühl der Ohnmacht », in *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 6/1937, pp. 95-118.
- Grossman Henryk, « Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem », in *Zeitschrift für Sozialforschung* 1/1932, pp. 55-79.
- Horkheimer Max, 1951a, « Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft », in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Fischer Verlag, Francfort 1972, pp. 73-81.
- , 1951b, « Ideologie und Handeln », in Th. W. Adorno/M. Horkheimer *Sociologica II*, Europäische Verlagsanstalt, Francfort 1962, pp. 38-47.
- , 1946, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Gesammelte Schriften 6, Fischer Verlag, Francfort 1991, pp. 21-187.
- Kant Immanuel, 1784, Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung?, in *Was ist Aufklärung?*, Reclam Verlag Stuttgart, 1974, pp. 8-16.
- Lukács Georg, 1922/1978, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand Verlag, Darmstadt-Neuwied.
- Marx Karl, 1972, *Das Kapital*, Band 1, Marx-Engels Werke, vol. 23, Dietz Verlag, Berlin.
- Marx Karl/Engels Friedrich, 1969, *Deutsche Ideologie*, Marx-Engels Werke, vol. 3, pp.9-530.
- Negt O./Kluge A., 1972, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt.
- Negt Oskar, 1978, Marxismus und Arbeiterbildung – Kritische Anmerkungen zu meinen Kritikern, in: Adolf Bock/Hans Dieter Müller/Oskar Negt (Hg.), *Arbeiterbildung. Soziologische Phantasie und exemplarisches Lernen in Theorie, Kritik und Praxis*, rororo-Verlag, Reinbek.
- Sartre Jean-Paul, 1945, « Présentation des Temps Modernes », in *Situations II*, S. 7-30.

- , 1958, « Des rats et des hommes », in *Situations IV*, S. 38-83.
- , 1960, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960/1985
- Spurk Jan, *Critique de la raison sociale. La sociologie de l'École de Francfort*, Presse Universitaires de Laval/Syllepse, Québec/Paris 2001.
- , *Le Travail dans la pensée occidentale* (avec Daniel Mercure, Eds.), Presses Universitaires de Laval, Québec 2003.

Notes

- ¹ Cette appellation, créée par les concurrents de l'École de Francfort dans les années cinquante en Allemagne, tout comme l'expression *Théorie critique* pour désigner la production intellectuelle de cette « école », sont en soi déjà doxiques.
- ² En allemand : *über*.
- ³ Cf. pour une critique des analyses sociologiques de l'École de Francfort : Spurk 2001.
- ⁴ Bien sûr, les auteurs de l'École de Francfort ont repris cette notion chez Georg Lukács (1922/1978).
- ⁵ Karl Marx, par exemple, l'a développé dans le troisième volume du *Capital*.
- ⁶ Leur inscription dans la tradition de l'*Aufklärung* et du matérialisme l'exclut.
- ⁷ Ici, on retrouve également un apport de Lukács.
- ⁸ Cf. à ce sujet par exemple Spurk 2003.
- ⁹ C'est en ce sens qu'Horkheimer (1951b) parle de « stéréotypes ».
- ¹⁰ Pourtant, ceci ne les empêche pas toujours de s'engager sur plan politique. Pierre Bourdieu a été, dans les années quatre-vingt-dix, l'exemple le plus connu et le plus important en France.
- ¹¹ Cf. Erich Fromm, « Zum Gefühl der Ohnmacht », in *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, 6/1937, pp. 95-118.
- ¹² Cf. comme une analyse brillante de cette notion élaborée au sein de l'École de Francfort : Henryk Grossman, « Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1/1932, pp. 55-79.
- ¹³ Cf. également Marx, *Das Kapital I*, pp. 17, 22, 314, *Das Kapital III*, p. 297.
- ¹⁴ Cf. C.W.Mills 1967/1977, mais aussi Negt/Kluge 1972.
- ¹⁵ Cf. la contribution de Demiroviç dans ce numéro.

La Théorie critique n'a pas dit son dernier mot

Jean-Marie Vincent *

L'Institut de recherche en science sociale (*Institut für Sozialforschung, IfS*) de Francfort a été fondé en février 1923, mais le véritable acte de naissance de ce que l'on appellera plus tard l'École de Francfort date de la nomination de Max Horkheimer à la tête de l'Institut, et de son programme de février 1931 : « La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherches sociales. » Il y trace les grandes lignes de recherches empiriques destinées à renouveler les problématiques du marxisme, souvent trop économistes et d'un déterminisme trop optimiste à ses yeux. Horkheimer, impressionné par la défaite de la révolution allemande et par les défaillances du mouvement ouvrier face à la montée du nazisme, veut qu'on s'interroge sur la conscience de classe des ouvriers et des employés. Il est en fait persuadé qu'on ne peut postuler un développement linéaire de la conscience de classe vers une conscience révolutionnaire, parce que l'économie psychique des individus de la société capitaliste ne s'y prête absolument pas. Elle est en effet profondément marquée par les difficultés récurrentes dans les processus de socialisation et les contradictions qu'ils recèlent. Pour comprendre la société, on ne peut donc se contenter de faire la critique de l'économie politique, il faut aussi étudier les rapports sociaux et leurs effets sur le psychisme, c'est-à-dire faire de la sociologie et de la psychologie sociale en procédant à des recherches empiriques.

Toutefois, il ne peut être question de reprendre telles quelles les méthodes et les techniques habituelles dans les sciences sociales. Les recherches empiriques à effectuer doivent être éclairées et critiquées par des questionnements théoriques, par ce que Horkheimer appelle la philosophie sociale. Le terme signifie que les questionnements ne peuvent pas être purement philosophiques, mais doivent correspondre à une véritable confrontation entre philosophie et sociologie, à un va-et-vient de l'une à l'autre, pour déterminer les conditions d'une transformation de la société.

En effet, la philosophie purement philosophique est impuissante, alors que les sciences sociales refermées sur elles-mêmes restent à la superficie de la société, sans médiatiser les évidences qui se donnent pour immédiates. Une des

* Jean-Marie Vincent, fondateur de *Variations* est l'auteur de *Un autre Marx, après les marxistes*. Lausanne, Page 2, 2001.

premières évidences qu'il faut remettre en question est celle du caractère plein et définitivement constitué de l'individu. Pour Horkheimer, les individus s'illusionnent sur leur autonomie et sur leur mode d'agrégation aux rapports sociaux, sur les relations qu'ils ont les uns aux autres, et sur les relations qu'ils entretiennent avec eux-mêmes. C'est pourquoi il juge indispensable d'intégrer les apports de la psychanalyse à la recherche en sciences sociales, non parce que ce serait une psychologie des profondeurs, mais parce qu'elle peut permettre de mieux cerner ce qu'il peut y avoir d'autonomie et d'hétéronomie dans les conduites. Elle est en particulier d'une aide précieuse pour déceler pourquoi des individus et des groupes sociaux agissent à l'encontre de leurs intérêts matériels et surtout de leurs intérêts à obtenir plus de liberté et d'autonomie.

Sur le plan théorique, Horkheimer et ses collaborateurs – notamment Erich Fromm – croient trouver une réponse dans la mise au point d'une psychologie sociale matérialiste qui, à partir des phases de la sexualité infantile, s'efforcerait de saisir les rapports à l'autorité. Sur le plan empirique, des enquêtes comparatives doivent montrer en conséquence comment la socialisation familiale, suivant les groupes sociaux et les individus, structure les relations aux autorités. De fait les enquêtes réalisées par l'Institut, pour l'essentiel dans l'émigration, montrent l'importance des syndromes autoritaires dans les couches ouvrières – manifestations de violence dans l'éducation des enfants, faiblesse du moi qui cherche refuge auprès de l'autorité, tendances à l'agression contre l'autre, et tendances parallèles à l'autodestruction.

De ce constat, Horkheimer tire la conclusion que les pratiques sociales et politiques peuvent receler de forts potentiels régressifs, et qu'il ne peut y avoir d'émancipation si elles ne sont combattues avec la plus grande lucidité. Or, force est de se rendre compte que ce type de problèmes n'a jamais été pris en charge par les marxistes, ce qui n'a pas manqué de se faire sentir dans les actions collectives et les formes d'organisation du mouvement ouvrier. Ce dernier, en réalité, n'a pu faire face à la montée du nazisme parce qu'il a souvent joué, bien que dans une moindre mesure, sur les mêmes mécanismes régressifs que les nazis.

À la fin des années trente, et surtout au cours des années quarante, Horkheimer et son ami Adorno, profondément frappés par les persécutions anti-sémites en Allemagne, puis par la politique d'extermination des juifs d'Europe, vont mettre en question non seulement les tendances à la barbarie présentes dans les relations sociales, mais aussi toute l'évolution de la culture occidentale mythifiant la raison instrumentale et le progrès économique. Dans *La Dialectique de la raison*, œuvre la plus signifiante de cette période, la rupture avec le marxisme est complète. Pourtant, contrairement à ce qui est souvent affirmé – voir par exemple Habermas – cela n'implique pas l'abandon de tout projet d'émancipation. Ce que Horkheimer et Adorno entendent faire,

c'est pousser jusqu'au bout l'analyse des difficultés, voire des quasi-impossibilités des luttes pour la libération. C'est pourquoi *La Dialectique de la raison* s'attache à cerner les obstacles à combattre, en particulier ce que Horkheimer et Adorno appellent l'industrie culturelle (essentiellement les médias) et qui finit par peser d'un poids énorme sur les processus cognitifs, la culture savante et les activités artistiques. Par là, la culture tautologique est aveugle, elle ne fait plus que redoubler et confirmer les formes de domination.

Ces vues pessimistes expliquent fort bien que Horkheimer et Adorno ne partagent pas l'euphorie générale après la défaite de l'Allemagne nazie. Ils se réjouissent certes de voir fini le cauchemar, mais ils sont persuadés que la démocratie confirmée ou restaurée dans de nombreux pays est une plante fragile. Pour eux, ce qui s'est passé en Allemagne peut très bien se renouveler ailleurs sous d'autres formes, et l'avenir reste forcément incertain. C'est dans ce contexte qu'il faut paradoxalement replacer le retour en Allemagne. Il s'agit d'un pays traumatisé par l'épisode nazi et la perte de son indépendance, et encore relativement épargné par la croissance de l'industrie culturelle. Il apparaît donc comme un champ d'expérience possible pour les tenants d'une théorie critique. On peut y tester les séquelles sur les individus et les groupes sociaux d'une période de barbarie sans précédent en Europe, on peut y tester aussi les effets d'une démocratie octroyée par des puissances occupantes. La refondation de l'Institut de recherche en science sociale de Francfort s'inscrit donc dans un cadre très particulier, elle n'est pas pure et simple continuation de ce qui se faisait avant 1933, mais mise au point de nouveaux dispositifs intellectuels. Il s'agit pour la théorie critique d'arriver à survivre et à se développer, sans pour autant se référer à un quelconque agent historique de la transformation sociale ou à un quelconque garant de la réussite de l'émancipation. Il lui faut être à elle-même sa propre pratique, en s'affirmant dans le champ intellectuel. Cela ne peut évidemment se faire par le seul travail d'intellectuels solitaires assis devant leur machine à écrire, cela exige en fait des activités collectives de recherche, des activités de diffusion des résultats obtenus, des controverses scientifiques. La théorie critique doit se mettre à l'épreuve, se mesurer avec une réalité, sinon hostile, du moins peu réceptive, pour produire des effets. Elle ne doit pas chercher à dire en positif ce que sont le monde et la société, mais doit faire apparaître tout ce qui contredit et perturbe les dispositifs sociaux dominants.

Il ne peut être question, dans cet esprit, de bâtir une théorie totalisante de la société, car ce serait supposer qu'il y a harmonie entre le général et le particulier, et ce serait nier les discontinuités et les médiations brisées entre les rapports sociaux et les individus. Les pratiques de recherche et les pratiques de théorisation doivent en conséquence être des pratiques qui prennent à revers les agencements théoriques dominants et les déséquilibres en permanence. En

aucun cas la sociologie critique ne peut prendre les choses de haut et s'opposer abstraitement aux différents courants sociologiques. Sa tâche, au contraire, est de se glisser dans leurs problématiques pour en montrer les limites, les inconsistances et l'acceptation plus ou moins masquée de la fausse totalité que constitue l'ensemble des rapports sociaux. Il va de soi que des considérations du même ordre peuvent être faites à propos des méthodes et des techniques de recherche. Il faut en particulier pratiquer la critique interne de la recherche empirique, et produire à partir de là de nouveaux instruments de connaissance qui permettent de restituer toutes les médiations entre singulier, particulier et général, occultées par la domination totalisante du général, l'accumulation du capital et la gestion étatique. Cela ne permettra certes pas la possibilité de connaître le tout social, mais cela fera surgir des problèmes ignorés, des points de jonction et de friction entre le général et le particulier, ainsi que des ruptures de continuité dans la trame sociale apparemment lisse. Aussi, pour rester fidèle à cette orientation, la sociologie critique doit-elle à tout prix éviter le piège du méthodologisme, c'est-à-dire les méthodes et techniques qui gommement les aspérités du social. Il faut au contraire, comme dans l'enquête sur la personnalité autoritaire effectuée aux États-Unis, avoir une approche méthodologique multilatérale, qui organise en constellation des techniques multiples.

Si le but recherché par Horkheimer et Adorno n'est pas une théorie générale de la société, il n'est pas non plus l'accumulation de théories de niveau intermédiaire à partir de généralisations limitées. Ce qu'ils ont en vue, ce sont des dé-constructions théoriques et des démontages de l'empyrée, qui mettent à mal l'immanence totale (la fermeture de la société sur elle-même), c'est-à-dire l'organisation symbolique du monde à partir des automatismes de la marchandisation et de la valorisation. Cette perspective s'est naturellement heurtée à beaucoup d'oppositions, et cela d'autant plus que l'Institut, ayant acquis beaucoup d'expérience professionnelle aux États-Unis, jouissait d'un grand prestige. On peut parler à ce propos d'une sorte de guerre civile larvée dans le monde de la sociologie. L'Institut est craint parce qu'il associe, de façon déroutante pour beaucoup, une réflexion théorique de haut niveau et un intense travail de terrain. On ne peut l'accuser ni de théoricisme ni d'empirisme, et de nombreuses attaques vont avoir des connotations idéologiques. Certains reprochent à l'Institut d'introduire le marxisme en contrebande dans la culture sociologique, d'autres au contraire, influencés par le matérialisme dialectique des pays de l'Est, critiquent sa révision, voire son abandon du marxisme. D'autres encore lui font grief d'être une sorte de corps étranger dans la sociologie allemande, en raison de son passé dans l'émigration. Mais toutes ces attaques faites dans les années cinquante et soixante n'ont pas vraiment porté ombrage à l'Institut, elles ont plutôt eu pour conséquence d'attirer l'attention

sur lui. Adorno devient président de la société allemande de sociologie, ce qui lui donne l'occasion d'être l'initiateur de deux débats très importants sur « capitalisme tardif ou société industrielle » et sur « les méthodes en sciences sociales », qui trouvent un très grand écho. Sans être hégémonique, l'Institut exerce une influence considérable encore renforcée par la qualité de ses publications, par son implantation dans le monde étudiant.

Comme le dit Adorno, l'Institut, avec tous ceux qui l'entourent, agit un peu comme un parti dans le monde intellectuel. L'équipe réunie autour de Horkheimer et Adorno attire beaucoup de monde et contribue à former de nouvelles générations de sociologues. Les interventions dans la presse, à la radio, dans les revues de Horkheimer et Adorno, la publication de leurs livres, sont souvent commentées et donnent lieu à des échanges polémiques. Ils bénéficient aussi du fait qu'ils ne sont pas étroitement sociologues, mais interviennent dans les domaines de la philosophie ou de l'esthétique, en récusant les spécialisations. Ce faisant, ils ne cherchent pas à s'éloigner de la théorie de la société; tout au contraire, ils entendent bien lui donner plus d'ampleur et de profondeur, en s'attaquant aux frontières de la division intellectuelle du travail et aux fétichismes sectoriels dans les processus cognitifs. L'autarcie de la philosophie, comme celles de l'esthétique et de la sociologie sont en fait porteuses d'hétéronomie. Par contre, c'est en multipliant les contacts entre les différentes sphères que l'on peut produire de l'autonomie et combattre de l'idéologie en tant que ciment du fonctionnement ordinaire du système.

Pendant, ce travail de dévoilement pratico-théorique, qui a eu en définitive plus de succès que ne l'espéraient ses initiateurs au départ, a connu beaucoup de malentendus. Horkheimer et Adorno en sont en partie responsables, ayant par exemple pratiqué l'autocensure au niveau de la terminologie, afin d'éviter d'être confondus avec les différentes orthodoxies marxistes. Mais c'est surtout la nouveauté qui a dérouté bien des esprits, et l'histoire de la réception des théories francfortiennes est faite de beaucoup d'incompréhensions et d'interprétations erronées. Très souvent, on perçoit la théorie critique comme une sorte de philosophie négativiste, qui ne voit dans la sociologie qu'un moyen d'illustrer son pessimisme quant à l'évolution de la société. C'est évidemment ignorer que, loin de toute délectation morose et résignée, Horkheimer et Adorno – et surtout Adorno – se sont efforcés de construire une théorie de la société qui soit en décalage par rapport à la société contemporaine, et donc lui renvoie une image qu'elle n'a pas d'elle-même, mais une image vraie.

La sociologie, selon eux, ne saurait être immobiliste, elle doit même produire, outre des changements dans le domaine intellectuel, des déséquilibres dans les rapports sociaux, seraient-ils infimes. La sociologie ne doit pas enregistrer, elle doit se faire intervention, même s'il s'agit d'interventions limitées. Étudier les processus de formation, c'est aussi s'interroger, non seulement sur

ce qui se fait, mais sur les modifications – les négations déterminées – dans les processus d'apprentissage qui peuvent influencer sur les processus cognitifs. S'intéresser à la formation politique dispensée dans les universités populaires, ce n'est pas seulement peser des programmes et des contenus, c'est aussi suivre les transformations des conceptions de la politique chez ceux qui l'étudient.

Il est vrai que Horkheimer et Adorno ont beaucoup critiqué l'activisme, notamment l'activisme du mouvement étudiant de la fin des années soixante et de tous ceux qui, dans cette période, préconisaient un changement global des rapports sociaux. Pourtant, il faut bien voir que cette attitude critique ne relève pas, comme le pensent beaucoup, de positions conservatrices, voire d'une proscription de la politique. En réalité, on est en présence d'un attentisme dicté par la crainte que les actions collectives ne soient contaminées par les pratiques du communisme d'inspiration soviétique. Toutefois, il ne s'agit pas d'un attentisme quiétiste, il s'agit d'un attentisme inquiet qui espère bien que le dernier mot n'aura pas été dit.

Conscience de casse

Théorie critique, expérience sociale et abolition du marxisme doctrinaire¹

Alex Neumann*

Le 29 mai 2005, deux jours après un colloque cherchant à discerner les argumentations subtiles de Jean-Marie Vincent au sujet de la critique de l'État, une majorité de citoyens ont rejeté le consensus politique hexagonal, incarné par la totalité des partis de gouvernement, les mass médias et les partenaires sociaux². Le référendum sanctionnant le projet de Constitution européenne désigne au fond une question fondatrice de l'École de Francfort, à laquelle le fondateur de notre revue s'est référé³, et qui concerne le rapport entre parti et masse. La question se trouve explicitement formulée en 1922, dans le programme initial de l'Institut de recherche en sciences sociales, par son premier directeur, Joachim Gerlach⁴. Cette orientation a contribué à déconstruire la fausse représentation de la « conscience de classe » en la dépassant, par le maintien du potentiel émancipateur de son concept, par l'abolition des apories du marxisme doctrinaire et par l'avancée vers un mouvement social libéré de l'identification idéologique, partidaire et étatique. La Théorie critique a permis de briser le mythe fusionnel de la conciliation du sujet et de la nécessité historique que le concept de conscience de classe contient, en élaborant des arguments permettant de penser aussi bien l'émancipation que la régression.

Le parti, la masse, la casse

Le récent référendum actualise le thème en apparence désuet du rapport entre parti et masse. La juxtaposition de suffrages individuels dépouillés de toute qualité particulière évoque *la masse*, tandis que la relation problématique des électeurs aux *partis de masse* se manifeste dans le décalage immense qui s'est ouvert entre les positions partidaires et les votes exprimés. Comme le vote « non » a été nettement majoritaire à gauche, affichant sa primauté sur celui de l'extrême droite française, il fut interprété comme étant l'expression politique du « peuple de gauche ». La notion est en soi paradoxale, puisque le peuple est une représentation unitaire et univoque, faisant appel à la république une et indivisible, alors que la référence explicite à l'un de ses fragments représentatifs, situé sur la gauche des bancs de l'Assemblée nationale, introduit un parti-

* Alex Neumann est sociologue et traducteur littéraire.

cularisme qui concorde mal avec la vision universaliste du peuple. Dans le même temps, les juristes constitutionnels constatent qu'il n'y a pas de peuple européen, alors que la notion de « peuple de gauche » voudrait véhiculer les ambitions internationalistes qui ont historiquement fondé le mouvement ouvrier.

En l'absence d'une conceptualisation cohérente de la lutte de classes, susceptible d'ébranler l'unité tricolore, ces contradictions motivent un glissement de terrain vers une définition sociologique de type positiviste – donc apolitique – du « peuple de gauche », compris comme le groupe majoritaire des ouvriers, employés et chômeurs qui ont voté « non ». Tel chômeur a-t-il voté « non » parce qu'il espère un emploi grâce au rejet du traité ou parce qu'il juge un problème constitutionnel et démocratique? La tentative de déterminer le choix politique des citoyens par leur seule condition sociale affaiblit *in fine* l'action politique, qui ouvre précisément la possibilité de s'émanciper de cette condition. La théorie marxiste de la conscience de classe présentait du moins l'avantage de penser le renversement de la condition objective par la pratique politique. Chez Lukacs, la « conscience de classe du prolétariat » est le point « où la nécessité économique de sa lutte émancipatrice se transforme dialectiquement en liberté ⁵. » Le renversement de la nécessité en liberté est un thème de la dialectique hégélienne, présent dans le *Capital* de Marx ⁶, qui imagine le passage de la condition salariale à l'autonomie. Bien que ce passage reste problématique, le point d'aboutissement de ce mouvement dialectique est la liberté, tandis que la rhétorique du « peuple de gauche » reste bloquée à mi-chemin entre la nécessité et son possible dépassement. La *contradictio in adiectu* du « peuple de gauche » cache mal le concept de conscience de classe dont il s'inspire sans le nommer, en partageant toutes ses faiblesses mais sans sauvegarder sa force.

L'opposition qui s'est fait jour entre masse et partis lors du référendum du 29 mai, et qui n'a pas épargné la gauche parlementaire, aggrave encore la carence conceptuelle du marxisme traditionnel, dans la mesure où la principale médiation entre le salariat et l'espace politique, le parti, se montre défaillante. Il est significatif que les partis de gauche n'existent plus positivement, comme un lieu d'adhésion et de centralisation, mais négativement, en tant que véhicule d'une insatisfaction qui les oblige à représenter ce qu'ils ne sont pas. Le PCF et les composantes du trotskysme français ne tiennent une place importante dans la campagne référendaire que dans la mesure où ces partis *renoncent* à leur monopole de représentation politique et au centralisme qui les distingue, en se fondant littéralement dans la foule ⁷. Le PS, qui tente d'imposer sa position bureaucratique, se heurte en revanche à ses propres électeurs, ce qui confirme que le vote massif en sa faveur aux élections régionales de 2004 n'était pas un vote d'adhésion, mais un vote de contestation. Jean-Marie Vincent avait

anticipé cette négativité politique dès 1978 : « Pour un nombre croissant d'électeurs, il s'agit moins d'adhérer avec plus ou moins d'enthousiasme à une politique donnée que de traduire son opposition aux organisations dominantes. La crise de représentation peut donc se traduire par un taux absolument inhabituel de participation, c'est-à-dire par des manifestations massives de rejet et de condamnation des équipes en place ⁸ ».

La critique politique s'exprime par la contestation, y compris des partis de gauche, et non à travers eux. Face à la perte de légitimité que tous les partis représentatifs enregistrent, le référendum présidentiel se propose d'organiser l'adhésion politique d'une manière plébiscitaire. En 1962, Jürgen Habermas avait saisi l'étendue de cette pratique antidémocratique des représentants de la république, visant à contourner l'espace public⁹. La défaite d'une telle publicité manipulatoire révèle aujourd'hui la distance critique qui sépare la démocratie de l'Etat¹⁰. Le phénomène référendaire actuel renvoie-t-il alors à une forme de conscience de classe, ou désigne-t-il plutôt la cassure des ressorts de la mobilisation partidaire et institutionnelle ?

Subjectivité rebelle et non-identique

À notre sens, un renversement de perspective permet de sortir de la mystification théorique de la conscience de classe et de ses avatars actuels, toujours agissants. Il s'agit d'abolir la politique d'identification, qui veut mettre en adéquation le prolétariat, le parti et la conscience politique, car cette identification impossible ne peut se solder que par des réductions et par l'appauvrissement de l'ensemble. La politique de l'identification engendre nécessairement une totalisation institutionnelle et étatique qui s'accompagne de la domination des souhaits particuliers et des expériences d'émancipation singulières¹¹. Les critiques d'Adorno et de Horkheimer visant à défendre le particulier s'érigent contre la philosophie de l'histoire hégélienne et son postulat conservateur d'une clôture ultime du mouvement historique, mais elles s'attaquent surtout à sa réapparition dans *Histoire et conscience de classe* de Lukacs¹².

Contre la pensée systémique et la pratique administrative des organisations traditionnelles, fondées sur la discipline et la simplification idéologique, qui tendent à enfermer l'expérience vivante des acteurs, il importe de sauver ce qui y résiste et de revendiquer le « choix du petit ¹³ ». Le potentiel d'émancipation ne peut être identifié par le centralisme démocratique, mais réside dans le non-identique.

Cette idée guide une certaine filiation de l'École de Francfort, qui va de la *Dialectique négative* adornienne, à *Histoire et subjectivité rebelle* de Negt et Kluge¹⁴, cette réplique contemporaine à *Histoire et conscience de classe*. Aujourd'hui, elle connaît des prolongations grâce aux contributions que nous citons à travers cet article.

Cette argumentation permet de dépasser les impasses du marxisme occidental, aujourd'hui devenu flagrant, par le recours aux origines de son courant chaud, qui a donné naissance à la Théorie critique. Jean-Marie Vincent reprend cette perspective, quand il inscrit l'École de Francfort dans la tradition du marxisme critique, dans un livre publié en 1976¹⁵. Par la suite, il nuance son jugement et prend acte des ruptures qui conduisent la Théorie critique à radicaliser sa critique du marxisme refroidi¹⁶.

En France, cette position est aussi peu développée que visible, étant donné le manque de traduction des principaux textes de référence¹⁷. La querelle au sujet de la réception d'*Histoire et conscience de classe*, opposant marxistes allemands et théoriciens critiques après 1968 a, par exemple, donné lieu à des publications collectives qu'aucun ouvrage français ne mentionne¹⁸. Nous y voyons une séquelle de l'après-guerre, due à l'hégémonie stalinienne sur la gauche française, et qui n'a pas fini de produire ses effets. Jean-Marie Vincent, l'un des rares passeurs de ces idées critiques, s'était encore récemment vu obligé de se démarquer de la tradition marxiste française lorsqu'il poussa la critique des thèses de Jürgen Habermas, qui n'est pas le seul continuateur de l'École de Francfort, en déclarant : « Je ne me réclame d'aucun marxisme. Pour ceux qui en douteraient, je me permets de renvoyer à mon intervention « Comment se débarrasser du marxisme », où je plaide en faveur d'un rapport laïque et non religieux à l'œuvre de Marx¹⁹. »

La position du non-identique nécessite d'entrée de jeu une double délimitation envers le marxisme et la théorie habermassienne, en ce qu'elle est symptomatique des positions qui cherchent à neutraliser le potentiel critique de Marx. Jean-Marie Vincent a poussé les versants les plus critiques des marxismes jusqu'au point de leur propre abolition, là où le corps doctrinaire craque, en même temps qu'il a soumis certains héritiers de la Théorie critique allemande à une discussion marxienne, qui a fait jaillir les non-dits et les concepts refoulés de leurs discours²⁰. Il est en effet stupéfiant que l'actuel directeur de l'Institut francfortois, Axel Honneth, ne cite pas une seule fois Marx dans son article consacré à la conceptualisation adornienne du capitalisme, rédigé à l'occasion du centième anniversaire d'Adorno en 2003, alors que ce dernier s'est constamment référé aux concepts de travail salarié, de fétichisme de la marchandise, ainsi qu'au *Capital*²¹.

Avec Adorno, Jean-Marie Vincent a pourtant constaté que la conscience de classe n'existe pas, en dehors des spéculations philosophiques ayant caractérisé le début du XX^e siècle. Les derniers ouvrages de Pierre Naville, qu'il citait à ce propos²², soutiennent cette conviction, qui n'annule en rien la perspective de l'émancipation sociale. Les résistances et luttes sociales plus ou moins véhémentes peuvent converger vers de puissants mouvements et vers des crises politiques qui facilitent la prise de parole, mais qui ne dépassent pas nécessairement

les relations hétéronomes dans lesquelles se débattent les acteurs de ces mouvements. La progression comporte en elle-même des tendances à la régression : « Tout mouvement social porte en lui-même ses propres ennemis : les séquelles provoquées par la guerre sociale et celles qui sont induites par la concurrence dans l'économie psychique collective et individuelle des exploités et des opprimés²³. » En revanche, ces mouvements favorisent, du moins pendant leur phase ascendante, la communication horizontale et l'appropriation de l'espace public par des acteurs qui sont habituellement relégués à ses marges²⁴.

Cette compréhension dialectique des mouvements sociaux et de leurs propres tendances régressives se situe aux antipodes de la lecture lukacsienne, qui dévalorise l'observation des phénomènes subjectifs, empiriquement saisissables, en les opposant à la conscience de classe²⁵. Le mouvement de l'histoire apparaît ici comme une force qui se réalise en dehors de la conscience subjective et psychologique que les êtres humains en ont, pour paraphraser Lukacs²⁶. Vincent souligne au contraire que les séquelles psychologiques des acteurs entraînent l'envolée du mouvement social vers une improbable conscience de classe, qui supprimerait les stigmates de l'hétéronomie grâce à la transformation de la nécessité en liberté, sans que les sujets de cette transformation en aient fait l'expérience d'une manière autonome.

Dans *Histoire et subjectivité rebelle*, Negt et Kluge parient sur les résistances à cette marche triomphale et totalisante du mouvement historique moderne, dont nous avons aujourd'hui la preuve qu'il bascule dans la barbarie si rien ne s'y oppose. La lutte entre, d'un côté, l'histoire objective des faits accomplis et, de l'autre, les expériences singulières de la non-identité, nourrissant des subjectivités rebelles contre l'adhésion à la modernité étatique et capitaliste, produit une stratification plurielle des réalités sociales. Les expériences des acteurs qui vivent au milieu des rapports hétéronomes de la société moderne – dont les salariés font partie – se dissocient ainsi de l'histoire écrite et de ses représentations publiques. Pareille situation donne lieu à une sorte de chaos dialectique des identités et du refus de s'identifier : « La conscience collective, qui est le produit d'une coexistence entre les structures identitaires du moi, des déchirures du moi (éclats) et de la nation (ou plutôt de sa décomposition et de son caractère inachevé), s'affirme à travers deux processus distincts et antagoniques, par une face représentative et une face prolétarienne. Ce type de processus ne peut produire qu'une fausse conscience²⁷. »

La formation des personnalités individuelles (le moi) et des représentations sociales et nationales (la république inachevée) se déroule à travers un processus contradictoire qui rend impensable la conscience de classe, en tant que réalisation à la fois subjective et objective de l'histoire. Les déchirures du moi, les éclats ou fragments de l'imaginaire social et les refus d'adhésion des acteurs produisent

une situation qui ne peut être résumée d'une manière totale, à moins de se limiter à une abstraction statistique, monétaire ou encore administrative.

Les résultats du référendum du 29 mai 2005 livrent une excellente illustration de ce processus. Alors que les instances représentatives de la société (gouvernement, partis, médias, etc.) se réclament du réalisme historique, les expériences divergentes d'autres acteurs (citoyens revendiqués, militants associatifs, syndicaux ou politiques, féministes, chercheurs) expriment leurs particularités à travers d'innombrables collectifs qui esquissent la face « prolétarienne » de la conscience collective. Le terme « prolétarien » s'entend ici comme l'espace social de l'expérience vivante et immédiate, qui échappe aux représentations abstraites de la marchandise et du monde administré. Dans le même temps, les éléments de décomposition de la nation produisent des attitudes nationalistes, racistes et sécuritaires, donc des identifications régressives.

Comme les salariés et citoyens/citoyennes vivent au milieu de ces contradictions, la conciliation historique du sujet et de l'objet est non seulement impossible, mais surtout peu souhaitable. Après tout, l'émancipation peut se développer à travers les contradictions du moi et de la société, alors que la totalisation historique ferme cette possibilité. Contre la dialectique positive des faits accomplis, il s'agit d'assumer le travail de la négativité, comme John Holloway le suggère à la suite d'Adorno²⁸. Comme la circulation des marchandises crée une totalisation sociale fétichiste, au sein de laquelle les objets du capital passent pour des sujets agissants, l'émancipation consiste à refuser cette totalisation aveugle. Le refus, comme acte de négativité face à l'ordre positif des choses, est ici conçu comme un cri libérateur, amorçant l'action autonome²⁹. Cette démarche nous semble proche de celle que Jean-Marie Vincent explore dans ses ouvrages portant sur la critique du fétichisme³⁰, tout en rappelant l'effectivité politique de la subjectivité rebelle.

Personnalité autoritaire et résistance

Dans les conditions de la fausse conscience que la modernité engendre, la totalisation historique que Lukacs appelle de ses vœux ne peut se produire que de façon régressive, sur la base d'une identification mystificatrice³¹. Le national-socialisme est l'exemple le plus frappant d'une telle intégration identitaire et communautaire, dont le corrélatif est la désignation ciblée d'un ennemi commun, en l'occurrence les juifs et les personnes supposées déviantes. L'expérience catastrophique de cette mobilisation régressive de la subjectivité conduit l'École de Francfort à compléter la critique philosophique du marxisme doctrinaire par la critique psychanalytique. Dès 1933, Fromm et Reich commencent à cerner la psychologie de masse du fascisme³², alors que Marcuse rejoint l'Institut.

Le marxisme doctrinaire des partis ouvriers s'avère alors incapable de comprendre pourquoi une grande partie des salariés adhère à la droite populiste et

nationale-socialiste. Selon leur lecture apologique, la classe ouvrière est constituée d'une population active d'environ 22 millions de personnes, dont la condition socio-économique devrait déterminer une opposition aux partis de la réaction. Pourtant, les partis communiste et social-démocrate n'obtiennent que 12 millions de voix en 1932, alors que la droite nationaliste et fasciste cumule près de 20 millions de suffrages grâce à l'apport des employés et ouvriers³³. La structuration idéologique et psychologique des masses ouvrières a nettement primé sur la condition salariale qui la supporte. Le marxisme doctrinaire ignore ce rôle décisif de la mystification politique et de la mobilisation subjective. La focalisation des organisations de gauche sur le prolétariat industriel, prétendument chargé de la « conscience de classe », a même joué un rôle crucial dans la victoire du fascisme allemand, selon Reich³⁴.

Alors que les marxistes de parti les comprennent comme des éléments petits-bourgeois ou improductifs, le nazisme mobilise les employés, chômeurs, ouvriers indépendants ou précaires, fonctionnaires, retraités et étudiants, touchés par la crise du capitalisme, en se présentant comme un mouvement de masse anticapitaliste répondant aux attentes subjectives de cette partie du salariat. Il est vrai que la socialisation familiale d'un grand nombre de ces personnes se caractérise par une forte soumission à l'autorité, dont la face psychologique est la peur de la castration, et qui, en l'état, ne leur permet pas d'agir d'une manière autonome³⁵. La révolte directe contre le pouvoir étant ainsi exclue, le nazisme leur offre un exutoire, sous la forme d'une révolte autoritaire. À notre sens, cette problématique est d'une grande actualité, au vu des mobilisations militaristes, sécuritaires et terroristes, qui se renforcent mutuellement dans une fuite commune devant la liberté.

L'École de Francfort mène ensuite ses études au sujet des potentialités autoritaires des citoyens ordinaires, dont des ouvriers électeurs de gauche, études connues sous l'appellation de *La Personnalité autoritaire*, autre livre jamais publié en français³⁶. Sous l'impulsion de Fromm, qui injecte les concepts psychanalytiques pouvant préciser l'analyse sociologique, les questionnaires se composent d'affirmations en apparence anodines qui se succèdent indistinctement. La proposition numéro 24, par exemple, soumet le constat suivant à l'appréciation des personnes interrogées : « Aujourd'hui, l'insécurité est devenue omniprésente; nous devons nous préparer à une période de changements, de conflits et de renversements permanents³⁷. »

Cette proposition s'insère dans un ensemble d'affirmations liées au « potentiel destructeur et au cynisme ». D'autres groupes d'affirmations concernent l'ordre moral conventionnel, la soumission à l'autorité, l'agression contre la déviance, la réaction défensive contre l'imaginaire et la subjectivité, la superstition, l'exhibition du pouvoir et de la virilité, les tendances paranoïaques, ainsi que l'obsession sexuelle³⁸.

Les traits de caractère dominants révélés par ce type d'enquête esquissent la structuration psychologique des personnalités, permettant de construire une typologie sociologique complexe. Les attitudes ethnocentriques et antisémites se cumulent par exemple chez le type de personnalité le plus autoritaire, dont le comportement politique pourrait facilement s'accorder avec une mobilisation nationaliste, sinon fasciste. Cette analyse indirecte cerne bien mieux les tendances antidémocratiques des individus concernés que les enquêtes d'opinion actuelles, destinées à évaluer la diffusion des idées racistes à partir de questions directes, par exemple au sujet de la « préférence nationale ».

Contrairement à une idée reçue, les ouvriers syndiqués ne sont pas moins touchés par ces tendances autoritaires que les enseignants ou encore les coiffeurs, ce que les recherches empiriques des années cinquante, menées par l'Institut de Francfort, ont mis en évidence. Elles viennent d'être confirmées par des enquêtes syndicales internes. En France, le phénomène n'apparaît qu'indirectement, à travers les analyses du vote ouvrier³⁹.

D'un point de vue émancipateur, la résistance est plus prometteuse que l'adhésion politique, et la critique anti-autoritaire semble plus porteuse que l'action soumise et commandée qui distingue ces « partis ouvriers », qui reproduisent jusqu'à aujourd'hui des schèmes de comportement bien saisis par Reich. Le *turnover* extraordinaire qu'on observe chez tous les partis de gauche, allant jusqu'à 40 % par an dans certaines organisations de l'extrême gauche française, constitue une critique muette de cette structuration. Alors que les partis issus du mouvement ouvrier se conçoivent comme un lieu d'adhésion, ils constituent en réalité des repoussoirs cycliques. La résistance passive des adhérents et électeurs rappelle celle des ouvriers spécialisés au contrôle bureaucratique durant les années soixante et soixante-dix, lorsque ces salariés changent fréquemment d'entreprise pour affaiblir la contrainte, tout en contestant le mode d'organisation du travail⁴⁰.

Dans le même temps, le mouvement anti-autoritaire des étudiants allemands, qui a pris son essor en 1966, a actualisé la Théorie critique, tout en permettant à Jean-Marie Vincent d'intensifier les rencontres intellectuelles des deux côtés du Rhin, notamment par le biais de ses échanges avec Rainer Zoll⁴¹. Dans son livre dédié à l'intellectuel non conformiste, Alex Demiroviç a exposé l'interaction des jeunesses socialistes du SDS avec les penseurs de l'École de Francfort, qui ont permis de renouveler ce courant après la mort d'Adorno en 1969⁴². Oskar Negt pointe pour sa part la rencontre du dirigeant du syndicat de la métallurgie Otto Brenner avec Adorno, qui a abouti au lancement de la campagne contre les lois d'exception allemandes, à la fin des années soixante⁴³. À ce moment-là, les structures universitaires, les politiques étatiques et les théories traditionnelles volent en éclats. La transgression des règles, les espaces publics oppositionnels et l'imaginaire sociologique bousculent le discours

marxiste de la conscience de classe. Le féminisme et l'écologie ébranlent la classe ouvrière masculine et industrielle, tout en érodant ses représentations publiques⁴⁴.

Après son moment fondateur, dans la foulée de la révolution conseilliste, l'École de Francfort a ainsi connu sa deuxième rencontre avec le mouvement social, autour de l'année 1968. Le fait que la Théorie critique, visant le dépassement de la société existante, connaisse des rebonds lors des phases de relance du mouvement social à l'échelle internationale ne doit pas être confondu avec une quelconque unité de la théorie et de la pratique léninistes⁴⁵. Bien au contraire, l'expérience déborde le concept, alors que le concept formule la critique du réalisme ambiant⁴⁶. Nombre d'auteurs proches de l'École de Francfort ont néanmoins signalé qu'elle aurait pu s'intéresser davantage à la recherche empirique et à la pratique politique, conformément à son ambition fondatrice, ce qui aurait sans doute enrichi sa critique conceptuelle de la modernité, dans le sens d'une sociologie dialectique⁴⁷.

Aujourd'hui, l'apparition de rééditions de textes fondateurs, associée à la publication d'argumentations originales, signale une nouvelle reprise de la Théorie critique, rendue probable par une démultiplication des résistances. Le caractère diffus de cette subjectivité rebelle la rend difficilement localisable, mais nous sommes tentés de la nommer par des lieux comme Berlin-Est (1989), San Cristobal de las Casas (1994), Paris (1995), Seattle (1999), Porto Alegre (2000), Caracas (2003), sinon par la résistance européenne actuelle.

Les cataclysmes récurrents que connaissent les démocraties libérales, peinant à endiguer le potentiel de barbarie et de violence qui se développe en leur sein, signent une sorte de désaveu empirique des thèses au sujet de la « fin de l'Histoire ». Au lieu de n'y reconnaître qu'un avatar de l'idéologie conservatrice, il convient cependant de placer cette thèse dans l'argumentation originale de la Théorie critique que nous avons ébauchée, car l'idée d'une fermeture totale de l'Histoire provient tout droit des sources hégélienne et lukacsienne dont il est question.

Adorno radicalise la critique marxienne de Hegel, en déconstruisant le passage de la nécessité à la liberté, qui se réalise à travers le mouvement de l'esprit du monde⁴⁸. Celui-ci comporte la conversion théorique du travail en pur travail conceptuel de l'esprit, qui fait perdre à ce premier sa base matérielle. La philosophie hégélienne nie ainsi que l'esprit reste soumis à la contrainte impérieuse du travail au sein de la société, ce qui conduit à identifier l'esprit à la liberté en l'affranchissant du règne de la nécessité. Adorno conclut : « La grande philosophie fait littéralement passer l'essence même de la contrainte comme étant la liberté⁴⁹. »

La relation de sujet à objet, qui s'exprime dans le travail, se trouve ici réduite à un pur sujet, qui résorbe tout, y compris ce qui ne lui appartient pas. Le sujet

qui se réalise à travers l'esprit du monde fait au final disparaître tous les éléments du non-identique, au sein d'une construction totalisante. Celle-ci décrit pour partie les raisons pour lesquelles Hegel fétichise l'État bourgeois. Comme les antagonismes réels de la société ne sauraient s'exprimer dans les termes de ce langage philosophique, sans qu'ils disparaissent pour autant, les contradictions et contradicteurs se manifestent d'une manière inconciliable, c'est-à-dire en affichant leur identité propre⁵⁰. Tant que ces particularités s'affirment et se produisent, l'Histoire ne peut pas se finir.

Alors que Hegel résorbe le travail dans l'esprit, Marx parie sur la diminution radicale du travail nécessaire pour atteindre la liberté, afin d'aboutir à une situation où le temps libre mesure la richesse. L'économie du temps continue pourtant à dépendre de la productivité du travail, donc du travail nécessaire qu'il s'agirait de dépasser⁵¹. Lukacs identifie le travail à la nécessité, en espérant que celle-ci se transforme en liberté grâce à l'action du parti. Ni l'État bourgeois ni le parti ouvrier n'ont cependant réussi à déjouer les pièges dialectiques de la fin de l'Histoire. Adorno lui-même succombe à son charme, lorsqu'il prétend que le capitalisme serait en mesure de produire une société adaptée à ses seuls besoins, formulant ainsi une sorte « d'utopie négative »⁵².

À l'heure de l'abandon explicite de la dictature du prolétariat par les communistes français, la LCR se résignant finalement à emboîter le pas au PCF, il s'agit de penser le dépassement de la démocratie libérale par des biais qui échappent aussi bien au verdict illusoire de la fin de l'Histoire qu'à la rhétorique impuissante de la conscience de classe. La Théorie critique semble en mesure d'avancer des formulations alternatives.

« Liberté, Égalité, Lohmann »

L'une des limites de la critique marxienne concerne sa dénonciation du caractère formel et abstrait des droits de l'homme et du citoyen, que l'auteur du *Capital* affiche en se moquant des devises de la république par la formule « Liberté, Égalité, Propriété et Bentham⁵³ » (le penseur libre-échangiste de l'époque).

Le style ironique dont Marx se sert pour accuser la restriction objective de l'espace public trahit cependant une indignation morale qui est impensable sans la référence à l'exigence universaliste d'une république pleinement développée. En réalité, l'auteur du *Capital* ne cesse d'invoquer ces valeurs universalistes, qui motivent sa critique de l'égoïsme patronal, de l'exploitation des enfants, etc., sans pour autant expliciter la relation conceptuelle qui existe entre l'espace public et la lutte de classes⁵⁴.

Selon Lohmann, Marx bute ici sur une limite de sa propre argumentation, dans la mesure où sa critique immanente du capitalisme déconstruit les valeurs de liberté et d'égalité que la société bourgeoise proclame, sachant que cette

société se totalise par la circulation des marchandises. Marx épuise en quelque sorte ses propres ressources critiques, puisqu'il devient absurde de comparer cette société aux valeurs qui ne la constituent pas. Le capitalisme n'est objectivement pas régi par les principes normatifs et républicains qu'il suppose. Lohmann conclut : « Il apparaît que l'objet contredit sa propre mesure normative, ce qui entraîne le fait que cet objet ne peut plus être mesuré et critiqué à l'aune de cette échelle normative ⁵⁵. »

Quand Marx salue « la victoire d'un nouveau principe », favorable au salariat, lors de l'adoption de la loi anglaise limitant le travail journalier à dix heures, il n'examine d'ailleurs pas le lien conceptuel qui existe entre les expériences du salariat et l'espace public. Cette loi engage pourtant un changement politique, moral et culturel (création d'un droit du travail, changement de la vie quotidienne, apparition de la notion de loisir). Les turpitudes du débat public lié à la loi n'échappent pas à Marx, qui y consacre de nombreuses notes de bas de page dans le *Capital*.

Lohmann considère que l'ensemble des « passages socio-historiques », c'est-à-dire les descriptions empiriques de conflits sociaux qui rythment la rédaction du *Capital*, permettent de comprendre les situations du monde du travail en tant que *mondes vécus*. Dans ces situations, les salariés font l'expérience du caractère partiel des principes de liberté et d'égalité, qui caractérisent l'espace public bourgeois, par exemple lorsqu'il s'agit de définir les limites du temps de travail. Cette expérience vécue sert de référence à Marx pour revendiquer la réalisation d'un espace public affranchi du règne de la nécessité, mais cette critique ne découle pas de sa critique immanente de l'économie politique. Pour cette raison, Lohmann refuse de réduire les passages socio-historiques du *Capital* à de simples illustrations de l'argumentation théorique. Selon lui, ces descriptions représentent un argument en soi, dans la mesure où elles caractérisent les relations de vie au sein d'une société marquée par la soumission réelle du salariat. Les « passages » montrent « la soumission des modes de vie et de travail pré-capitalistes à la domination du capital, les actes de résistance et les luttes des travailleurs qui correspondent à leurs attentes d'une vie correspondant à leurs besoins, mais elles décrivent aussi la formation des processus et des situations de vie ⁵⁶. » Ces descriptions saisissent l'historicité du capitalisme, ce qui permet de prolonger la critique marxienne au-delà de l'analyse du mouvement du capital.

Dans ce sens, l'auteur propose de comprendre les conflits normatifs et politiques qui s'enracinent dans les mondes vécus, dont le monde du travail participe (quartiers d'habitation ou villes historiquement construites, lieux de travail et de vie en tant que « monde vécu » du salariat). Le langage conceptuel du *Capital* ne peut décrire ces phénomènes que d'une manière formelle, à partir de la perspective du « vainqueur », du fait accompli. Si nous voulons

connaître la logique interne de la résistance des acteurs, il faut adopter le regard du « vaincu », à la manière de Benjamin. Pour cette raison, l'exposé des « passages socio-historiques » se fait d'une manière particulière, en choisissant « un récit historiographique argumenté à partir de perspectives de narration alternées. Cette historiographie ne décrit pas la simple succession logique des événements, mais elle conte les exigences normatives des acteurs des mondes vécus, en tant que mondes socio-historiques⁵⁷. »

Les « mondes vécus », dont le monde du travail fait partie, portent la formulation des souhaits d'une société juste, en définissant les principes d'une « bonne vie » dont l'objectif n'est pas de reproduire l'échange abstrait. Les résistances des salariés portent donc l'expression publique de souhaits qui dépassent le caractère limité de l'espace public bourgeois, tout en invoquant les valeurs libertaires et égalitaires qu'il proclame.

Au lieu de dénoncer le caractère abstrait de la république, les acteurs exigent la réalisation effective de son principe, au nom de leur expérience singulière, subvertissant ainsi sa limitation sociale. Ces formulations critiques dépendent de la formation d'un « espace public oppositionnel⁵⁸ », susceptible de concurrencer l'espace public bourgeois très réduit auquel adhèrent les partis.

La politique n'est plus ce qu'elle était

Des auteurs comme Wolfgang Abendroth et Jacques Rancière ont décrit comment des mouvements populaires ont emprunté cette démarche. Lors de leur grève de 1833, qui fait suite à la révolution de 1830, les ouvriers tailleurs de Paris n'acceptent pas le refus de négociation de leur patron, alors qu'ils lui soumettent des raisons cohérentes pour réduire le temps de travail, etc. Les salariés constatent qu'ils ne sont pas traités comme des égaux, puisqu'on refuse de les écouter, donc le patron viole le principe égalitaire de la Charte républicaine⁵⁹!

La mobilisation autour du « non de gauche » lors du récent référendum européen a engagé la même démarche, en comparant le texte constitutionnel aux principes de liberté et d'égalité, paragraphe par paragraphe. Les acteurs de cette campagne n'ont pas dénoncé le principe même d'une constitution, mais ils ont souligné le caractère aléatoire de ses principes démocratiques. Les féministes ont souligné que le texte n'assurait pas la liberté de disposer de son corps, entravant ainsi une liberté fondamentale qui pose la question de l'égalité des citoyens. Les passages concernant les droits sociaux n'ont pas été rejetés comme étant des abstractions, mais critiqués parce qu'ils ne garantissent pas le principe égalitaire devant fonder toute constitution. Ce renversement de l'argumentation a pris de court les défenseurs d'un texte qui n'a pas été rédigé par une assemblée élue. Certains de ses apologues ont même tenté de démontrer que la Constitution française ne garantissait pas le droit effectif à l'emploi, bien que

cet objectif figure dans son Préambule. Dans ce chassé-croisé, les libéraux dénoncent le caractère abstrait de la république, tandis que leurs contradicteurs démocratiques en revendiquent les valeurs fondatrices.

La politique de l'émancipation n'est plus ce qu'elle était : « La politique n'est plus stratégie et tactique en vue de conquête de position de pouvoir, elle devient lutte pour des meilleures conditions d'action, pour des relations de communication plus libres⁶⁰... » Le mode d'organisation décentralisé et associatif de la critique de gauche, appuyé sur des collectifs locaux, des coordinations et réseaux de communication horizontaux, a privé les défenseurs du réalisme politique de leur dernier recours : la dénonciation idéologique. Comme le monopole de représentation politique que les partis ont détenu dans le passé est aboli, les porte-parole de l'existant n'ont pas été en mesure de cibler concrètement leur ennemi, les privant d'une de leurs principales ressources politiques. Une fois de plus, le principe du non identique a battu en brèche la totalisation historique, dont la Constitution européenne se voulait l'interprète.

La conscience de casse saisit en somme quatre dimensions de la modernité. Historiquement, elle se souvient des ruptures et des irruptions barbares qui réduisent à néant les téléologies portées par la philosophie libérale et le marxisme doctrinaire. Conceptuellement, elle saisit la brisure des philosophies systémiques et totalisantes qui ont dominé le particulier, en investissant la brèche ouverte par le travail de la négativité. Empiriquement, elle enregistre la cassure des ressorts de la mobilisation de masse par le biais de partis et de médias soucieux d'organiser l'adhésion aux représentations totales du pouvoir. Analytiquement, elle accepte les déchirures du moi et les ambivalences subjectives des acteurs.

Notes

¹ Le présent article s'appuie sur le manuscrit de notre intervention à un colloque en hommage à Jean-Marie Vincent, organisé par l'université Paris VIII et *Variations*, le 27 mai 2005. Nous signalons nos hommages parus dans *L'Humanité* du 1^{er} mai 2004, dans *Critique communiste* (été 2004) et dans le numéro de printemps 2005 de *Variations* (avec Denis Berger).

² C'est-à-dire les organisations qui se définissent en tant que partenaires : le Medef, la CFDT et les syndicats chrétiens.

³ Jean-Marie Vincent, « Face au parti ouvrier » in : *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Le Félin, 1998, p. 91.

⁴ Dans son « Memorandum zur Begründung eines Instituts für Sozialforschung » de 1922, Gerlach, décédé avant l'inauguration officielle de l'Institut, avait fixé les thèmes de recherche suivants : « *Grève de masse, sabotage, vie internationale du syndicalisme, analyse sociologique de l'antisémitisme, bolchevisme et marxisme, parti et masse, modes de vie des différentes couches de la société.* » Cité d'après Detlef Sigfried, *Das radikale Milieu*, Deutscher Universitäts Verlag, Wiesbaden, 2004.

⁵ George Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Minuit, 1960, p. 64.

⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Reclam, (1807) 1987, pp.132-157. Karl Marx, *Das Kapital*, III, Dietz, (1863)1979, p. 828.

⁷ En invitant leurs adhérents à s'inscrire dans environ 1 000 collectifs locaux qui regroupent des sensibilités associatives, syndicales et des citoyens jusque-là inorganisés. Dans ce cadre, le PCF se voit obligé de se nier pour exister, en affichant le slogan « *Gardez la parole* » durant l'été 2005. Lorsqu'ils cherchent à gouverner à l'encontre de leur électorat, ces partis sont autant exposés à la sanction que le PS : aux présidentielles de 2002, le PCF tombe à 3 %, ce qui représente alors moins de 2 % du corps électoral, tandis que la LCR et LO n'obtiennent pas 3 % aux européennes de 2004, représentant ensemble moins de 2 % du corps électoral.

⁸ Jean-Marie Vincent, « La politique n'est plus ce qu'elle était », in *Critique communiste*, mai 1978, p. 149.

⁹ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Suhrkamp, 1990, p. 337 : « Les grandes organisations négocient des compromis avec l'Etat et entre elles, dans la mesure du possible en dehors de l'espace public, tout en étant obligées de s'assurer d'une adhésion plébiscitaire du public, grâce au déploiement d'une publicité manipulatoire. » Nous savons que l'auteur n'a pas reconnu ces principes dans le référendum français, dans lequel il est intervenu pour défendre les chefs d'Etat européens.

¹⁰ Miguel Abensour, *La Démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavélien*, PUF, 1997.

¹¹ En commentant les discours de Lassale, cofondateur de la social-démocratie allemande, Jean-Marie Vincent saisit cette tendance des partis ouvriers à la réduction des souhaits : « On ne saurait mieux dire que la liberté est reconnaissance d'une autorité supérieure, celle de l'interprète de l'histoire et du bon sens, et que l'action soumise et commandée est l'action privilégiée pour faire disparaître les divergences et les particularismes. » In *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Le Félin, 1998, p. 93.

¹² Martin Jay, *L'Imagination dialectique*, Payot, 1977, p. 65.

¹³ Miguel Abensour, « Le choix du petit », postface à : Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Payot, 2001, p. 267.

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1997; Negt/Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, 1981.

¹⁵ Jean-Marie Vincent, *La Théorie critique de l'École de Francfort*, Galilée, 1976.

¹⁶ Jean-Marie Vincent, « Sociologie d'Adorno » in : Blanc/Vincent, *La postérité de l'École de Francfort*, Syllepse, 2004.

¹⁷ En dehors de la collection Critique de la politique (Payot), dirigée par Miguel Abensour, les éditeurs français s'intéressant aux débats contemporains de la Théorie critique sont rares.

¹⁸ Ferio Cerutti (Dir.) *Geschichte und Klassenbewusstsein heute. Eine Dokumentation*, De Munter, 1971; Heiseler (Dir.), *Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*, Verlag Marxistische Blätter, 1970.

¹⁹ Jean-Marie Vincent, « Réponse à M. Bouchindhomme », *Actuel Marx*, 1999, et « Comment se débarrasser du marxisme » in Jean-Marie Vincent, *Un autre Marx. Après les marxismes*, Page 2, 2001.

²⁰ Voir notamment la contribution de Jean-Marie Vincent au sujet de Jürgen Habermas dans Mercure/Spurk (Dir.) *Les Penseurs du travail*, Presses Universitaires de Laval, Québec, 2003.

²¹ Axel Honneth, « Eine Physiognomie der kapitalistischen Lebensform. Skizze der Gesellschaftstheorie Adornos » in : *Dialektik der Freiheit*, Suhrkamp, 2005; Adorno, « Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie » in : Backhaus, *Dialektik der Wertform, Ça ira*, 1997.

²² Pierre Naville, *Sociologie et logique : esquisse d'une théorie des relations*, Anthropos, 1981.

²³ Jean-Marie Vincent, « Guerre sociale, mouvement social, mouvement sociétal », *Variations*, printemps 2005, Parangon, p. 24.

²⁴ Negt/Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Suhrkamp, 1973.

²⁵ Lukacs souligne « la distance qui sépare la conscience de classe et les pensées empiriques effectives, les pensées psychologiques descriptibles et expliquables que les hommes se font de leur situation vitale », *op. cit.*, p. 73.

²⁶ *Op. cit.*, p. 68.

²⁷ Negt/Kluge, *Geschichte und Eigensinn*, 1981, Zweitausendeins, p. 465.

²⁸ John Holloway, *Change the World without taking Power*, Pluto Press, 2002.

²⁹ La critique virulente que Daniel Bensaïd adresse à Holloway dans la revue *Contretemps* au cours de l'année 2003 nous semble révélatrice de la structure marxiste française, dans la mesure où la négativité s'y trouve associée à l'impuissance, tandis que l'adhésion positive au parti est présentée comme la garante de l'efficacité. À notre sens, le cri de Rosa Luxemburg devant la dérive bolchevique de la Révolution russe, ou encore l'exclamation dissidente de Jean-Marie Vincent à l'encontre de l'invasion soviétique de l'Afghanistan, ont plus de poids que les partis ayant mené ces actions et qui ont aujourd'hui disparu.

³⁰ Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, Anthropos, 1972; *Critique du Travail*, PUF, 1982.

³¹ Le marxisme occidental a fait peu de cas des critiques que Lukacs a formulées à l'encontre de sa propre position initiale, en 1967. Voir Martin Jay, *op. cit.*, p. 66.

³² Wilhelm Reich, *Die Massenpsychologie des Faschismus*, Kiepenheuer und Witsch (1933), 2003.

³³ *Op. cit.*, p. 34-35.

³⁴ *Op. cit.*, p. 23.

³⁵ *Op. cit.*, p. 73.

³⁶ Theodor W. Adorno (Dir.), *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp, 1995 (première édition anglaise en 1951).

³⁷ *Op. cit.*, p. 24.

³⁸ *Op. cit.*, p. 45.

³⁹ Alex Demiroviç, *Der non-konformistische Intellektuelle*, Suhrkamp, 1999, p. 356; Guy Michelat, *Les Ouvriers et la politique*, Fondation nationale de sciences politiques, 2004.

⁴⁰ La nécessité existentielle de s'engager dans un parti est bien évidemment plus faible que celle de gagner sa vie, ce qui explique le taux d'adhésion dérisoire à ces partis, comparé au nombre de leurs électeurs. On peut estimer à moins de 200 000 le nombre d'adhérents aux partis de gauche en France (Sommier, *La France rebelle*, Michalon, 2003).

⁴¹ Jean-Marie Vincent a notamment publié le livre de Rainer Zoll, *Nouvel individualisme et solidarité quotidienne*, Kimé, 1992.

⁴² Alex Demiroviç, *op. cit.*, p. 856.

⁴³ Oskar Negt, *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, Steidl, 1998, p. 118.

⁴⁴ Nancy Fraser, « What's critical about Critical Theory? » *New German Critique*, n° 35, University of Wisconsin, 1985.

⁴⁵ Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, Pékin, 1978, p. 166.

⁴⁶ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 2003, p. 20.

⁴⁷ Martin Jay, *op. cit.*, p. 53; Gerhard Brandt, *Arbeit, Technik und gesellschaftliche Entwicklung*, Suhrkamp, 1987; Alex Demiroviç, *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Suhrkamp, 1999, p. 309; Peter Wagner, « Kapitalismusanalyse als Gesellschaftstheorie » in Honneth (Dir.), *Dialektik der Freiheit*, Suhrkamp, 2003, p. 219.

⁴⁸ T.W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp, 1963, p. 32-44.

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 39.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 44.

⁵¹ Marx, *op. cit.*, p. 828.

⁵² Negt/Kluge, *op. cit.*, p. 651.

⁵³ Marx, *Das Kapital*, I, Dietz, 1979, p. 189.

⁵⁴ Oskar Negt, *Kant und Marx*, Steidl, 2003, p. 350.

⁵⁵ Georg Lohmann, « Gesellschaftskritik und normativer Masstab » in Honneth (Dir.), *Arbeit, Handlung und Normativität*, Suhrkamp, 1980, p. 248.

⁵⁶ Lohmann, *op. cit.*, p. 259.

⁵⁷ *Op. cit.*, p. 283.

⁵⁸ Negt, Kluge, *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Suhrkamp, 1973.

⁵⁹ Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, La Fabrique, 1998, p. 63.

⁶⁰ Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, PUF, 1987, p. 156.

La Théorie critique : une pensée qui fait désordre

Lucia Sagradini*

Écrire un article sur la théorie critique, c'est en un premier temps annoncer ce qui nous a conduit vers elle. Nommer le lien avec un courant de pensée assez minoritaire et qui connaît, pourtant, un renouveau en France ces derniers temps. C'est l'inscription de la théorie critique dans une mémoire vivante, caractérisée par une pensée de la résistance et par une élaboration sur le thème de la barbarie, qui singularise la théorie critique. Depuis ses origines, celle-ci a été traversée de plein fouet par la montée du nazisme et la destruction systématique et industrielle des juifs et tziganes¹.

Ainsi, c'est cet attachement à prendre en charge la catastrophe, à penser l'événement et à réfléchir à ses origines, qui nous ont conduit vers la théorie critique. Et cela, même si Walter Benjamin ne vit pas la chute du Troisième Reich, et que son suicide à la frontière entre le monde totalitaire et un territoire qui aurait pu être celui de la liberté a donné un coup d'arrêt tant à sa vie qu'à sa pensée.

Ce fut à Adorno et Horkheimer de connaître non seulement l'exil et l'Amérique, mais aussi le retour à une société allemande post-nazie, événement qui donna naissance à un autre cheminement intellectuel, celui de l'après, alors que le destin de Benjamin a arrêté sa pensée sur la question de l'avant de la catastrophe. La théorie critique, marquée et transformée par la barbarie qui la traverse dans la vie et la pensée de ses auteurs, a été ainsi poussée à penser le dépassement ainsi qu'à établir et renforcer la critique de la société bourgeoise. Néanmoins, ce dépassement se réalise chez Benjamin et Adorno de manière différente; si le premier va du côté d'une rupture dans l'histoire, fortement marquée par la culture juive, et invente une forme messianiste de dépassement, le second développe davantage l'idée d'un sauvetage. Ainsi l'horizon, même marqué de la plus grande mélancolie ou du plus profond pessimisme, n'est cependant pas séparé d'une pensée du changement, du dépassement.

Aujourd'hui, après avoir connu un désert théorique dans les années quatre-vingts et au début des années quatre-vingt-dix, l'espace potentiel pour récep-

* Lucia Sagradini est ATER à Paris VII.

tionner et inscrire les désirs de l'émancipation, ainsi que pour retrouver l'un des courants de pensée les plus subversifs du champ intellectuel, existe à nouveau. Faire le choix de la théorie critique, c'est avant tout marquer une prise de position, le désir de toujours penser conjointement à l'aliénation et aux possibilités de renversement de l'ordre des choses. Faire retour sur la théorie critique, c'est ainsi faire retour sur une pensée subversive.

La théorie critique nous apparaît comme un endroit fructueux et difficile à tenir, puisqu'elle brise la construction rationnelle des catégories, des systèmes et de l'ordre. Nos pensées font désordre, lisait-on sur les murs en 68, voici bien l'une des choses que la théorie critique nous enseigne : accepter d'être dans cet état du désordre. Difficile de ne pas remarquer combien la théorie critique doit à l'Allemagne, « le grand pays de la philosophie », tout en cherchant à dépasser une philosophie de la raison qui se caractérise par la construction de systèmes totalisants, tels ceux de Hegel ou de Kant – deux auteurs qui cherchent à projeter une cohérence sur le monde et à lui donner un sens marqué par la rationalité et le jugement. La théorie critique reçoit cette tradition philosophique dont elle tire le meilleur parti, notamment par l'usage de la pensée dialectique devenue négative et sortie du bagage hégélien. Dans le même temps, elle parvient à bousculer une écrasante tradition de penseurs. La théorie critique fait le choix de la dialectique, tournée vers une pensée de l'émancipation, une pensée non résignée, une pensée qui sait que tout peut se renverser en son contraire à tout moment, une pensée qui n'échappe pas à l'expérience de la barbarie de la période nazie, et dont elle garde la mémoire. De ce fait, la théorie critique, ni résignée ni naïve, porte la marque ineffaçable d'une absence d'illusions qui n'est pas absence de perspectives.

La pensée de Benjamin ou celle d'Adorno récupèrent ainsi le meilleur de Marx : une pensée du dépassement et du dépérissement de l'État, mais ils abandonnent ses contradictions comme, par exemple, la dictature du prolétariat. Reste le caractère illusoire et mystificateur de l'État, la question étant de dépasser cette forme étatique tout en restant dans la politique. De sorte que la théorie critique nous montre la voie dans le cheminement de la pensée qui hérite et qui rompt, et qui va plus loin avec ce dont elle hérite. La théorie critique fait alors désordre car, là où Marx cherche encore à mettre sur ses pieds Hegel², Benjamin ou Adorno ne cherchent plus qu'à défaire et à établir une pensée qui puisse produire les chemins de traverse du dépassement et de l'émancipation.

Ce texte a aussi une ambition. L'ambition, partagée avec Benjamin et Adorno, de ne pas accepter la séparation avec le champ du « sensible », du « poétique », en le considérant comme lieu tant de pensée que de liberté, et en tenant compte de la particularité de ces formes. Écrire ce texte, c'est vouloir

renouer avec la théorie critique et ses fondements, c'est-à-dire avec la capacité de penser à la croisée des chemins, à la croisée des expériences et des matériaux, un espace fait de passages, de courants d'air et d'éphémère, qu'il s'agit de ne pas tenir écartés du monde scientifique. En considérant que les réflexions élaborées par Adorno ou Benjamin, sont liées et se répondent, comme la poésie répond à Auschwitz, Klee à la théorie de l'Histoire, ou le cinéma à la critique sociale...

Ainsi, la théorie critique nous apparaît dans sa qualité : un espace de pensée, se tenant à la limite de deux ou plusieurs champs, en conséquence un endroit poreux, perméable à ce qui arrive et d'où il arrive : psychanalyse, pratiques artistiques, sociologie, pensée politique ou philosophique. En cela, la théorie critique ouvre un chemin, celui de l'entre-deux, de l'intervalle. Elle s'inscrit ainsi dans une pensée de mise en relation.

Ainsi, chez Benjamin, dans *Paris, capitale du XIX^e siècle*, apparaît cette mise en relation, tournée sur cette construction architecturale très caractéristique : les passages parisiens³. Ils prennent alors une charge extrêmement forte : ils sont ce qui fait lien. Ils relient les espaces, et des espaces différents, les uns aux autres ; ils relient aussi les temps, car ils sont un lieu qui fait ressurgir un autre temps : le XIX^e siècle et toutes les expériences de révolte et de révolution qu'il connut ; ils traversent la ville et permettent la circulation. Ils sont aussi des chemins de traverse : ils coupent de manière fort différente la ville et permettent aussi la rencontre avec l'autre.

Bien que cet ouvrage soit inachevé, il concentre les différentes questions de Benjamin, son choix de l'usage du fragment, des citations et des aphorismes. L'attachement aux passages, quant à lui, rend visible une résonance entre son intérêt pour une forme architecturale et la manière extrêmement caractéristique de sa construction intellectuelle.

La théorie critique est bien un endroit où les centres d'intérêt sont multiples, se bousculent et se complètent dans le mouvement de la pensée. C'est ce carrefour entre les disciplines – philosophie, sociologie, psychanalyse – les sujets – personnalité autoritaire, musique, industrie de la culture ou critique du capitalisme – et les centres d'intérêt – marxisme, psychanalyse ou esthétique. C'est cette force potentielle de saisissement par la pensée, qu'il est aujourd'hui si difficile de rendre lorsque l'on cherche à rendre compte de la théorie critique.

Chacun retourne inévitablement dans les cases des catégories de réflexion, alors que la théorie critique dépasse les limites dans lesquelles on la relit et on la retransmet avec les meilleures intentions. Nous ne pouvons que nous interroger sur cette difficulté de rendre compte de la théorie critique sans cantonner Benjamin à un discours strictement esthétique, ou sans omettre que la

critique du monde moderne passait aussi par le saisissement de la musique pour Adorno. C'est aux acteurs du champ de s'interroger sur les potentialités subversives de ce choix dialectique fait par la théorie critique, afin de pouvoir les prendre en charge pour continuer à subvertir le champ du savoir, de l'enseignement et de la pensée.

Il nous semble aussi nécessaire de chercher et de comprendre cette pensée du désordre, non seulement dans les contenus – une pensée de l'émancipation et de critique de la domination – mais aussi de saisir ce courant de pensée dans sa forme même. Assumer que, par sa forme même, la théorie critique crée des ruptures, sème le trouble, fait apparaître les contradictions. Ici, il s'agit de s'intéresser à la forme dans laquelle se déploie la théorie critique, l'accent mis sur l'essai, le fragment et la possibilité de rendre visible l'interpénétration entre une pensée de l'émancipation qui fait rupture et une manière de construire l'écriture de cette pensée.

Il est ainsi justement possible de remarquer les liens qui se tissent dans cette polyphonie de la théorie critique, et de rendre compte d'une véritable cohérence dans l'élargissement du spectre intellectuel que travaille la théorie critique. L'extension que connaît la pensée de ce courant se construit dans cette cohérence du souci d'une dialectique négative, qui résiste à l'absorption par une société fausse, mais qui tout à la fois n'a pas la naïveté de tomber dans l'illusion. Cet article tente juste de dessiner, dans une ébauche rapide et « désordonnée », la place, dans la forme même de l'écrit, de la pensée développée par la théorie critique. Pour souligner l'interpénétration entre la forme et l'idée de la subversion, indiquer l'enjeu de la question de la forme dans laquelle construire une pensée, et pourquoi pas, par extension, une pratique de la subversion.

L'état d'alerte de la théorie critique sur la question de l'aliénation peut ainsi expliquer qu'Adorno ait eu tellement peur de la manière dont il écrivait, cherchant un style qui résiste à la réification, à l'ordre que l'écrit impose par la structure de la langue, les règles du langage et la forme de la pensée prisonnière de son format. Dans ses *Thesen über die Sprache des Philosophen*, Adorno cherche un style qui soit encore désordre, n'allant pas de soi, se refuse au lecteur, qui ne se donne pas à lire, qui cherche la pensée dans l'autre⁴. Une écriture qui puisse venir, là où le langage oral est si vivant, où la pensée se cherche et suit le fil des associations libres. Écrire tout en restant vivant, sans capture par la forme et le format standardisé. C'est sans doute pour cela qu'apparaît *La Théorie esthétique* dans sa singularité formelle⁵. Non seulement cette œuvre est écrite dans ce type de langage que souhaitait Adorno, mais c'est aussi sans doute à cause même de ce qu'il envisage dans *La Théorie esthétique* qu'il construit cette pensée d'une écriture qui se résiste à elle-même.

Ainsi, la résistance à la forme dans l'écriture se veut aussi une résistance à la lecture, et Adorno nous pousse à nous retourner sur son écriture et à repasser. Lire *La Théorie esthétique*, c'est un peu comme perdre le nord et continuer à marcher sans trop savoir par où passe le chemin⁶.

Il y a aussi chez Adorno ce choix du fragment et de l'essai comme forme subversive. Le choix du petit, en écho du choix des vaincus de Benjamin, s'inscrit dans la forme même de l'écriture⁷. Être là dans une pensée qui s'écrit par petits bouts, par morceaux. *L'essai comme forme* signale, là aussi, ce désir profondément ancré chez Adorno de lutter contre la réification dans la forme même de la pensée⁸. Adorno nous enseigne ainsi l'état d'alerte et d'éveil dans la forme même de l'expression de la pensée. Il nous pousse à accepter le fait qu'il ne suffit pas de dire quelque chose de subversif et de réaliser la critique de l'ordre établi; il s'agit de le faire dans la forme même de la pensée. Pour lui, il est nécessaire de résister à l'endroit même de l'écriture qui, elle aussi, peut à tout moment se réifier, devenir objet et ainsi s'annuler dans ce qu'elle exprime.

Le souci d'Adorno pour la forme passe aussi par une conceptualisation. Il éclaire ses lecteurs quant à la forme qu'il faut, ou qui doit convenir. En réalité, il conceptualise ce que Benjamin met en pratique. Adorno radicalise la pratique d'écriture de Benjamin en la désignant comme la meilleure forme. Pour lui, elle apparaît comme la forme de la résistance par essence : cette manière fragmentée, dansante entre les sujets, cette promenade de Benjamin dans les espaces de la pensée, dans la flânerie entre les passages de l'architecture à l'utopie. La relation de complicité entre les deux hommes, mais aussi la dette d'Adorno envers son ami, est centrale dans les directions prises. Enzo Traverso en brossait le portrait, ambivalent et complexe, dans sa présentation de la *Correspondance*⁹.

Adorno nous signale aussi les limites, c'est-à-dire l'impossibilité de fixer durablement ce qui est subversif dans la forme. Il n'y a pas de forme subversive par essence; mais il y a dans ce choix de l'essai le rappel d'une philosophie renaissante, celle de Montaigne écrivant les *Essais*. Il y a là l'inscription d'une autre manière de faire face à la tradition philosophique, le désir de s'inscrire dans une différence. Et c'est sans doute cela qu'il nous faut conserver : ce désir d'être dans le décalage, la différence et la résistance.

La réflexion qu'Adorno construit au sujet des pratiques artistiques s'interpénètre de cette volonté d'écrire de manière à résister. Dans *La Théorie esthétique*, il y a un travail conceptuel vital, car il y a les outils pour repenser les espaces qui continuent encore à être pensés comme récréatifs, et qui sont là considérés dans leur réel enjeu : transgresser les normes sociales, offrir à l'individu un lieu d'expérience de la différence et, de fait, un endroit qui permette de penser l'impossible, et finalement d'inventer. C'est pourquoi Adorno insiste

dans *La Théorie esthétique* sur le fait que l'œuvre doit résister, ne pas se donner dans la facilité à l'individu. Elle présuppose une difficulté d'appréhension, qui est la garantie de sa force subversive. Il y a bien une continuité entre sa réflexion sur la forme de l'écriture et son analyse des pratiques artistiques, il y a ainsi un redoublement entre des espaces qui peuvent briser la continuité et l'ordre des choses, et l'écriture qui porte cette analyse.

Dans « L'art est-il gai? » il y a également interpénétration, puisque pour Adorno le sensible, après l'expérience de la barbarie que constituent le nazisme et l'extermination industrielle des juifs et tziganes, le sensible, désormais, ne peut lui aussi qu'être radicalement transformé¹⁰. En effet, il n'est alors plus possible d'être du côté du sensible, du poétique et du créatif, sans toujours porter en mémoire cet événement qui est une coupure radicale dans l'histoire humaine. Le lieu du sensible et du poétique, lui aussi, se doit de prendre en charge la pensée de la barbarie et la résistance qu'il faut lui opposer. La critique et la pensée du monde ne sont plus expulsables du sensible. Il n'est plus une sphère protégée et coupée du monde pour Adorno. Sa pensée, qui construit une critique radicale de la société capitaliste, est ainsi soutenue par la réflexion qu'il développe dans le champ du sensible. L'auteur indique combien l'un peut donner à l'autre, mais où tout converge dans une pensée qui devient une nécessité : résister par tous les moyens et à tous les endroits.

La question pour Adorno est bien celle de la résistance. C'est pourquoi elle traverse aussi sa réflexion musicale. Adorno écoute la musique et c'est à la dissonance que va sa préférence, car elle lui apparaît comme la meilleure forme de subversion¹¹. Le moment où il y a une brisure dans la toile musicale est celui de la liberté, nous dit-il. La musique doit garantir que ce qui est différent existe, et toute note doit le promettre. Ainsi, envisage-t-il la musique dans sa force : celle de s'offrir comme espace de la différence et, par cela même, de s'attaquer aux formes sociales en brisant l'ordre établi. C'est pourquoi la musique de Schönberg rompt et se présente comme un moment d'émancipation¹².

Alors qu'Adorno fait la place à la différence dans sa pensée et nous prépare ainsi à la réception de l'autre, il ne parvient pas à inscrire cette différence de l'altérité en lui-même et dans une part importante de sa pensée. En effet, il est important de souligner l'échec de la rencontre d'Adorno avec le non-identique, notamment dans le jazz et, par extension, les formes populaires de culture. C'est sans doute à cet endroit qu'il y a eu la fermeture intellectuelle la plus grande de sa part. Sur les raisons de cet échec entre les formes populaires et l'intellectuel, le livre de Martin Jay, *L'Imagination dialectique*¹³, nous éclaire : Adorno ne put jamais renoncer à un certain élitisme qui imprègne sa pensée et qui, malheureusement, a entravé son imagination et son invention, face au

caractère libérateur et transgressif que pouvait avoir le jazz, sans même oser parler du rock, du punk ou du rap¹⁴.

De plus, il y a sans doute une grande ambivalence chez Adorno qui d'un côté tente de penser le non-identique et, lorsqu'il le rencontre « dans la vie et pour de vrai », le rate et ne peut que répéter un discours réactionnaire et fermé à la différence. Associant le jazz au sexe, il aurait pu parvenir à associer le jazz à la réappropriation par l'individu dans son corps d'un premier espace de liberté. Celui du corps que la musique habite, provoque des émotions, un univers d'expérience sensible et de jouissance qui peuvent permettre le passage à un vécu de la liberté. Ignorer que le jazz naît chez des hommes et des femmes soumis à l'esclavage, à la ségrégation et au mépris, c'est oublier les conditions de production et d'apparition de cette musique, longtemps restée dans l'invisibilité de la société des États-Unis. Là aussi sans doute pourrait résider l'une des différences entre l'enthousiasme de Benjamin face aux productions artistiques, et le rejet d'Adorno pour les formes populaires de création.

Pour éclairer la compréhension de cette non-rencontre, il est possible de s'appuyer sur le travail d'Alex Demiroviç, qui signale le caractère nostalgique d'Adorno. Simultanément à l'analyse de *Minima Moralia* par Demiroviç, on comprend le paradoxe et les contradictions qui traversent Adorno, qui fait une analyse extrêmement pessimiste du monde moderne, où il voit la victoire de la réification de la vie et qui, néanmoins, éprouve une nostalgie vis-à-vis de sa propre culture classique, qu'il ne se résigne pas à abandonner¹⁵. Ici, il s'agit de mettre le doigt sur une contradiction d'Adorno qui, malgré tout, ne peut s'empêcher de ressentir comme « autres » les expériences liées à la sphère de la culture, comme étant distinctes et « à part ». Comme si cette aspérité dans sa pensée venait nous signaler qu'il subsiste, dans ce monde faux, des lieux où il y a un espace pour la sincérité. Cela nous indique combien l'attachement d'Adorno à sa propre culture, bourgeoise et éclairée, était vital pour lui, et combien elle provoquait son cantonnement au même dans la sphère musicale.

La manière de penser étant essentielle, on comprend pourquoi il y a un tel attachement dans la Théorie critique aux formes esthétiques, créatrices et artistiques. La compréhension des pratiques artistiques, créatives, poétiques ou musicales ont été une source vivifiante pour une pensée qui cherchait à se construire sans abandonner l'idée du dépassement.

Ainsi, il y a pour la théorie critique l'affirmation de la nécessité de s'inspirer de cette potentialité des pratiques artistiques. Écrire cela doit être écrire autrement, et pas seulement écrire autre chose. Il y a là un désir de renforcer le contenu par le contenant, la pensée par la forme de la pensée. Rien n'échappe donc à la critique, pas même la forme dans laquelle se fait la critique.

Nous retrouvons ici la pensée de Walter Benjamin, pour qui les expériences

de libération venues du passé peuvent resurgir dans le présent, par le biais d'*images dialectiques*. Nous pensons que dans la théorie critique il y a bien, grâce à la reconstruction de « l'œuvre » opérée par le lecteur, cette possibilité de faire réapparaître l'expérience de liberté qui y est mise en jeu. Dans les essais, l'écriture scabreuse et la diversité, aussi dense que multiple, de la théorie critique, il y a bien comme une distorsion et les moyens de faire irruption dans le temps présent de l'individu, avec ses capacités de souhaits et de liberté toujours reformulables. La théorie critique nous apparaît donc comme un espace particulier de mise en place d'utopies et de projets, mais aussi de résistance à l'ordre du temps présent. Et de nous joindre à Jean-Marie Vincent : « *Non, la Théorie critique n'a pas dit son dernier mot* ».

Notes

¹ Le lien avec la théorie critique s'est fait pour nous à travers la lecture des ouvrages et les cours de Miguel Abensour, à qui revient toute notre gratitude.

² Marx Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte*, (1858), Mille et Une Nuits, 1997.

³ Voir Walter Benjamin, *Paris capitale du XIX^e siècle. Le livre des passages*, Cerf, 1986.

⁴ Voir Theodor Adorno, « Thesen über die Sprache des Philosophen », in *Philosophische Frühschriften*, Suhrkamp, Francfort, 1997.

⁵ Voir Theodor Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, 1995.

⁶ Sans doute y a-t-il un lien à chercher avec la forme si singulière d'écriture de Lacan.

⁷ Voir Miguel Abensour, « Le choix du petit », postface à *Minima Moralia*, Payot, Paris, 2001.

⁸ Voir Theodor Adorno, « L'essai comme forme », in *Notes sur la littérature*, Champs Flammarion, Paris, 1984.

⁹ *Correspondance de Adorno Benjamin*, La Fabrique, Paris, 2002.

¹⁰ Voir Theodor Adorno, « L'art est-il gai? », in *Notes sur la littérature*, Champs Flammarion, Paris, 1984.

¹¹ Voir Theodor Adorno, *Dissonanzen Einleitung in die Musiksoziologie*, Suhrkamp, Frankfort, 1997.

¹² Voir Theodor Adorno, « Schönberg und der Fortschritt », in *Philosophie der neuen Musik*, Suhrkamp, Frankfort, 1997.

¹³ Voir Martin Jay, *L'Imagination dialectique*, Payot, Paris, 1977.

¹⁴ Sujets fort délaissés du champ universitaire non spécialisé. Là-dessus, voir par exemple les ouvrages de Greil Marcus.

¹⁵ Voir Alex Demirovič, *Der nonkonformistische Intellektuelle*, Suhrkamp, 1999.

Sept thèses sur Walter Benjamin et la Théorie critique

Michael Löwy*

I

Walter Benjamin appartient à la Théorie critique au sens large, c'est-à-dire ce courant de pensée inspiré par Marx qui, à partir ou autour de l'École de Francfort, met en question non seulement le pouvoir de la bourgeoisie, mais aussi les fondements de la rationalité et de la civilisation occidentales. Proche ami de Theodor Adorno et Max Horkheimer, il a sans doute influencé leurs écrits, et surtout l'ouvrage capital qu'est *La Dialectique des Lumières*, où l'on trouve nombre de ses idées et même, parfois, des « citations » sans aucune référence à la source. Il a aussi, à son tour, été sensible aux principaux thèmes de l'École de Francfort, mais il s'en distingue par certains traits qui lui sont singuliers, et qui constituent son apport spécifique à la Théorie critique. Les thèses suivantes tentent de résumer, très brièvement, quels sont ces traits.

Benjamin n'a jamais pu trouver un poste universitaire; le refus de son habilitation – la thèse sur le drame baroque allemand – l'a condamné à une existence précaire d'essayiste, « homme de lettres » et journaliste franc-tireur, qui s'est, bien sûr, considérablement dégradée pendant les années de son exil parisien (1933-1940). Exemple idéal-typique de la *freischwebende Intelligenz* dont parlait Mannheim, il était au plus haut point un *Aussenseiter*, un outsider, un marginal. Cette situation existentielle a peut-être contribué à l'acuité subversive de son regard.

II

Walter Benjamin est, dans ce groupe de penseurs, le premier à avoir mis en question l'idéologie du progrès, cette philosophie « incohérente, imprécise, sans rigueur », qui ne perçoit dans le processus historique que « le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès » (in *La Vie des étudiants*, 1915). Il a été aussi plus loin que les autres dans

* Michael Löwy, enseignant à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, est l'auteur de *Walter Benjamin*, Payot, 2004.

la tentative de débarrasser le marxisme, une fois pour toutes, de l'influence des doctrines bourgeoises « progressistes ». Ainsi, dans le *Livre des Passages*, il se donnait l'objectif suivant : « On peut considérer aussi comme but méthodologiquement poursuivi dans ce travail la possibilité d'un matérialisme historique qui ait annihilé en lui-même l'idée de progrès. C'est justement en s'opposant aux habitudes de la pensée bourgeoise que le matérialisme historique trouve ses sources. » Benjamin était convaincu que les illusions « progressistes », notamment la conviction de « nager dans le courant de l'histoire », et une vision acritique de la technique et du système productif existants ont contribué à la défaite du mouvement ouvrier allemand face au fascisme. Il comptait parmi ces illusions néfastes l'étonnement que le fascisme puisse exister à notre époque, dans une Europe si moderne, produit de deux siècles de « processus de civilisation », au sens donné par Norbert Elias à ce terme; comme si le Troisième Reich n'était pas, précisément, une manifestation pathologique de cette même modernité civilisée.

III

Si la plupart des penseurs de la Théorie critique partageaient l'objectif d'Adorno de mettre la critique romantique conservatrice de la civilisation bourgeoise au service des objectifs émancipateurs des Lumières, Benjamin est peut-être celui qui a montré le plus grand intérêt pour l'appropriation critique des thèmes et idées du romantisme anticapitaliste. Dans le *Livre des Passages*, il se réfère à Korsch pour mettre en évidence la dette de Marx, via Hegel, envers les romantiques allemands et français, même les plus contre-révolutionnaires. Il n'a pas hésité à utiliser des arguments de Johannes von Baader, de Bachofen ou de Nietzsche pour démolir les mythes de la civilisation capitaliste. On trouve chez lui, comme chez tous les romantiques révolutionnaires, une étonnante dialectique entre le passé le plus lointain et l'avenir émancipé; d'où son intérêt pour la thèse de Bachofen sur l'existence d'une société sans classes, sans pouvoirs autoritaires, et sans patriarcat, dans l'aurore de l'histoire, et dont s'inspireront aussi bien Engels que le géographe anarchiste Élisée Reclus.

Cette sensibilité a aussi permis à Benjamin de comprendre, bien mieux que ses amis de l'École de Francfort, la signification et la portée d'un mouvement romantique-libertaire comme le surréalisme, auquel il assignait, dans son article de 1929, la tâche de capter les forces de l'ivresse – *Rausch* – pour la cause de la Révolution. Marcuse se rendra compte, lui aussi, de l'importance du surréalisme comme tentative d'associer l'art et la révolution, mais ce sera quarante années plus tard.

IV

Bien plus que tout autre penseur de la Théorie critique, Walter Benjamin a su mobiliser de manière productive les thèmes du messianisme juif pour le combat révolutionnaire des opprimés. Même si des motifs messianiques ne sont pas absents de certains textes d'Adorno – notamment dans *Minima Moralia* – ou de Horkheimer, c'est chez Benjamin, et notamment dans ses thèses « Sur le concept d'histoire » que le messianisme devient un vecteur central d'une refondation du matérialisme historique, pour lui éviter le sort d'une poupée automate, tel qu'il était devenu aux mains du marxisme vulgaire – social-démocrate ou stalinien. Il existe chez Benjamin une sorte de *correspondance*, au sens baudelairien du mot, entre l'irruption messianique et la révolution, comme interruption de la continuité historique, continuité de la domination.

Pour le messianisme tel qu'il le comprend – ou plutôt tel qu'il l'invente – il ne s'agit pas d'attendre le salut d'un individu exceptionnel, d'un prophète envoyé par les dieux ; le « Messie » est collectif puisque, à chaque génération, il a été donné « une faible force messianique », qu'il s'agit d'exercer de la meilleure façon possible.

V

De tous les auteurs de la Théorie critique, Walter Benjamin était le plus attaché à la lutte des classes comme principe de compréhension de l'histoire et de transformation du monde. Comme il l'écrivait dans les Thèses de 1940, la lutte des classes « ne cesse d'être présente à l'historien formé par la pensée de Marx » ; en effet, elle ne cesse d'être présente dans ses écrits, comme lien essentiel entre le passé, le présent et l'avenir, et comme lieu de l'unité dialectique entre théorie et pratique. L'histoire n'apparaît pas, pour Benjamin, comme un processus de développement des forces productives, mais plutôt comme un combat à mort entre oppresseurs et opprimés ; refusant la vision évolutionniste du marxisme vulgaire, qui perçoit le mouvement de l'histoire comme accumulation d'« acquis », il insiste plutôt sur les victoires catastrophiques des classes régnautes.

Contrairement à la plupart des autres membres de l'École de Francfort, Benjamin a parié, jusqu'à son dernier souffle, sur les classes opprimées comme force émancipatrice de l'humanité. Profondément pessimiste, et pourtant, jamais résigné, il ne cesse de voir dans « la dernière classe asservie » – le prolétariat – celle qui, « au nom des générations vaincues, mène à son terme l'œuvre de libération » (Thèse XII). S'il ne partage nullement l'optimisme myope des partis du mouvement ouvrier sur leur « base de masse », il n'en voit pas moins dans les classes dominées la seule force capable de renverser le système de domination.

VI

De tous les penseurs de la Théorie critique, Benjamin était peut-être le plus obstinément fidèle à l'idée marxienne de révolution. Certes, contre Marx, il la définit non comme « locomotive de l'histoire », mais comme interruption de son cours catastrophique, comme l'action salvatrice de l'humanité qui tire les freins d'urgence. Toutefois, la révolution sociale reste l'horizon de sa réflexion, le point de fuite messianique de sa philosophie de l'histoire, la clé de voûte de sa réinterprétation du matérialisme historique.

Malgré les défaites du passé – depuis la révolte des esclaves dirigée par Spartacus dans la Rome ancienne, jusqu'au soulèvement du *Spartakusbund* de Rosa Luxemburg en janvier 1919 – « la révolution telle que l'a conçue Marx », ce « saut dialectique », reste toujours possible (Thèse XIV). Sa dialectique consiste à opérer, grâce à « un saut de tigre dans le passé », une irruption dans le présent, dans le « temps d'aujourd'hui », *Jetztzeit*.

VII

La pensée de Walter Benjamin est profondément enracinée dans la tradition romantique allemande et dans la culture juive d'Europe centrale; elle répond à une conjoncture historique précise, qui est celle de l'époque des guerres et des révolutions, entre 1914 et 1940. Et pourtant, les thèmes principaux de sa réflexion, et en particulier ses thèses « Sur le concept d'histoire », sont d'une étonnante *universalité* : ils nous donnent des outils pour comprendre des réalités culturelles, des phénomènes historiques, des mouvements sociaux dans d'autres contextes, d'autres périodes, et d'autres continents. Mais cela vaut aussi, en dernière analyse, pour toute la Théorie critique.

Quelques références bibliographiques :

Karl Korsch, *Karl Marx*, 1938, Champ Libre, Paris, 1971.

Johann H. Bachofen, « Das Mutterrecht », 1861, traduit en *Le droit maternel, Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, L'Âge d'homme, Lausanne, 1996. Korsch postule une culture féminine largement antécédente à l'avènement irréversible du patriarcat.

Élisée Reclus, *L'Homme et la terre*, (1905), La Découverte, Paris, 2005. Auteur de l'extraordinaire *Géographie Universelle* (19 volumes), et de *L'Homme et la Terre* (6 volumes), ouvrages de géopolitique, Reclus analyse le rapport de l'homme et de son environnement.

L'appauvrissement de l'espace intérieur dans l'individualisme contemporain (Processus psychologiques et sociaux d'humiliation)

Claudine Haroche*

« Les chefs ne connaissent leurs subordonnés pas comme hommes, mais seulement comme des instruments de production [...] Plus l'ouvrier se dépense au travail [...] plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre [...] Dans son travail, l'ouvrier ne s'affirme pas, mais se nie [...]. Il n'y déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. »

On aura reconnu le texte de Marx, des passages des *Manuscrits de 1844* et du *Capital*¹. Passages d'une actualité saisissante dont nous repartons, tant ils sont éclairants, pour approfondir la question de l'humiliation dans les sociétés contemporaines².

Évoquant le mépris, le dénuement, la pauvreté intérieure, la dépossession de soi, la mortification du corps, l'oppression sociale et économique, Marx, en quelques mots, a exprimé l'essentiel des conditions de l'humiliation de l'ouvrier d'usine dans l'Europe capitaliste du XIX^e siècle. Rendant compte du processus de l'aliénation au travail, de la misère économique, matérielle – mais au-delà, et c'est précisément ce qui nous intéresse pour les sociétés flexibles et fluides contemporaines – d'une misère psychique, intérieure, et des *sentiments* spécifiques qu'elle induit.

Les conditions de travail humiliantes concernaient l'ouvrier : subordonné à un chef, exploité, instrumentalisé, exclu de la propriété des moyens de production, l'ouvrier n'était pas nécessairement isolé. Au-delà des conditions de travail, ce sont plus largement les conditions d'existence qui ont à présent changé et tendent à devenir humiliantes pour chaque individu : l'isolement dans l'individualisme contemporain accroît la précarité, le sentiment d'impuissance et d'humiliation. Cet isolement et ce sentiment d'impuissance sont renforcés par la non-limitation des sociétés de consommation, de consommation de soi : celles-ci touchent aux frontières du moi, susceptibles d'entraîner tantôt une obsession de la force, de l'énergie physique extérieure, tantôt un appauvrissement psychique, intérieur, une incertitude quant à soi, concomitantes d'un sentiment de puissance ou d'impuissance et d'humiliation³.

* Claudine Haroche est directeur de recherche au CNRS (EHESS).

I

Les humiliations doivent désormais être considérées comme des conséquences de sociétés de marché sans limites qui, générant – ou à tout le moins laissant croître ou ne parvenant pas à entraver – le développement d’humiliations intenses, ne sont pas à même de respecter la condition humaine, d’offrir à chacun des conditions de vie décentes⁴ : elles infligent de fait un déni de reconnaissance, d’existence, pour des masses toujours plus nombreuses et atomisées⁵.

Ces formes d’humiliation diffuses, insidieuses, et souvent sans auteurs repérables, sont extraordinairement difficiles à observer, à étudier, et invitent à reposer des questions qui sont aux fondements des sciences sociales⁶. Ces humiliations sont susceptibles de provoquer – à la différence de l’offense, du déshonneur, de la honte, de l’infamie (régis par des codes, des rituels sociaux) qui gouvernaient les sociétés sous l’ancien Régime⁷ ; à la différence également de l’humiliation vécue par le prolétariat au XIX^e siècle – les situations et les formes d’humiliation contemporaines entraînent une misère sociale et psychique susceptible d’affecter le moi⁸ : un moi massif, de plus en plus isolé, un moi tout à la fois privé de repères, de contact, et cependant dépendant et perdu, un moi impuissant, profondément désorienté, et en cela dans l’incapacité psychique de s’associer avec d’autres⁹.

Les effets de la division et de la spécialisation du travail ont pour conséquence une parcellarisation, un manque de vision d’ensemble, un isolement dans le social¹⁰. Le phénomène de la « vie mutilée », qu’avait discerné Adorno dans les années cinquante, s’est considérablement accentué, confronté à présent à des *flux sensoriels et informationnels ininterrompus*, et les capacités psychiques, – la mentalisation – en seraient diminuées, parfois même détruites, renforçant en cela l’aliénation. Les sensibilités, paradoxalement intensifiées et désarmées, seraient alors incitées à accepter, à subir, voire à collaborer ou à participer à des formes d’aliénation et d’humiliation forte et insidieuse du moi, à présent sans protection, et de ce fait dans un état de vulnérabilité radicale¹¹.

Cette humiliation contemporaine trouve son origine et se traduit en particulier dans un effacement des distances dans les relations, une psychologisation des relations tant privées que professionnelles : naissant et induisant un rétrécissement de l’espace intérieur en chacun, elle touche au noyau le plus profond de l’individu, au sentiment même d’identité et d’existence, au moi¹².

Jadis producteur, à présent consommateur, l’individu doit constamment se vendre et, pour cela, se montrer, s’exhiber de façon répétée ; il se trouverait face à une incitation continue mettant en cause l’exercice de la volonté, du choix, de la réflexion, la capacité d’activité dans la consommation, conduisant en dernière analyse à la passivité et à la soumission, voire à l’effacement de soi.

On peut penser que l'humiliation tient au fait que l'individu est insidieusement mis dans une position de passivité, de dépendance, éprouvant un sentiment d'impuissance, de frustration et d'humiliation intense : confronté à une complexité et une opacité grandissante, il ne parvient plus à trouver de sens à la société et à lui-même. La société de consommation dévalorise les individus, la singularité, la créativité, l'imagination ; la personne en chacun entrave, voire détruit, la subjectivité, dans la mesure où elle interdit la capacité psychique requérant le temps nécessaire à la réflexion, au rapport à soi, en conséquence à la conscience de soi¹³.

II

Marx avait mis à jour, dans l'obligation de se vendre, le processus d'aliénation sociale, politique et psychique. La part de soi que l'on vend, que l'on est contraint de vendre, n'a pas diminué : elle a peut-être changé de nature. Les façons de se vendre, le contenu de la vente, la nature du travail ayant changé, l'obligation de se vendre ne concerne plus seulement l'ouvrier d'usine¹⁴, elle concerne à présent chaque individu et en chacun la force de travail, entraînant la misère physique, matérielle et sociale ; elle atteint à présent comme autrefois le corps, et plus encore au travers de celui-ci la sphère intérieure, l'homme du dedans, la sphère psychique. Contribuant à la discontinuité, la fragmentation du moi, les renforçant, elle se ferait désormais par l'injonction à l'exhibition de soi : il s'agit d'offrir non pas tant la force que la personne psychique, participant ainsi de la condition même de l'homme dans les formes d'individualisme contemporain¹⁵.

Marx a mis à jour, dans le processus d'aliénation comme absence, perte de propriété de soi, un processus d'appauvrissement intérieur qui s'accompagne d'une réduction des capacités de mentalisation¹⁶. Soulignant que le travail de l'ouvrier le « conduit au dénuement et à l'aliénation », il en a conclu que « l'ouvrier *ne se sent lui-même* qu'en dehors du travail et que dans le travail il se sent extérieur à lui-même¹⁷ ».

C'est précisément ce point qui aurait changé dans l'individualisme contemporain : si dans le travail aujourd'hui, tout comme du temps de Marx, l'ouvrier se sent extérieur à lui-même, se sent-il lui-même en dehors du travail ? Concrètement que faut-il entendre par ce « dehors » où l'ouvrier pourrait vivre – avoir les moyens de vivre – se sentir utile, avoir une place ? L'ouvrier, l'employé, plus généralement le travailleur existe-t-il indépendamment de l'activité professionnelle, de l'identité conférée par le travail¹⁸ ? Ce dehors peut-il exister quand la société n'est plus une société de producteurs, que l'aliénation ne relève plus de l'activité productive, mais que production et consommation tendent à se confondre, que la production tend à devenir consommation ? Et

qu'en outre cette consommation fait une place grandissante à l'idée de consommation du soi et de soi? N'est-on pas confronté à un appauvrissement du monde intérieur résultant d'une aliénation nouvelle, d'une exclusion de la société dans son ensemble, et non plus seulement du travail? Marx écrivait que « le travail aliéné rend l'homme étranger à son propre corps, au monde extérieur aussi bien qu'à son essence spirituelle, à son essence humaine », concluant que « l'homme devient de plus en plus pauvre en tant qu'homme¹⁹ ».

Marx décrit les effets de la division du travail comme encourageant les activités répétitives, automatiques, compulsives qui instrumentalisent l'individu et le dessaisissent de ses capacités psychiques, d'une activité de mentalisation, de créativité : ce sont les conditions de travail qui « estropient le travailleur, font de lui quelque chose de monstrueux en activant le développement factice de sa dextérité de détail (faisant) de l'ouvrier un être dépourvu de sens et de besoins²⁰ ».

C'est cela qui aurait changé dans la condition contemporaine du travailleur : l'individu y serait envahi par des besoins consommatoires continus et illimités²¹.

Il y aurait à présent des formes d'aliénation et d'humiliation diffuses, incernables, indistinctes, illimitées qui précisément toucheraient, entraîneraient la pauvreté intérieure de chacun, non seulement dans le travail, mais tout autant en dehors du travail. Cette pauvreté intérieure serait due aux formes contemporaines du travail dans les sociétés de consommation, impliquant la psychologisation des relations professionnelles, l'effacement d'une frontière entre intérieur et extérieur, qui tiendraient en particulier à une réduction de l'espace public à l'espace privé, intime, au rapport à soi²².

Prémonitoire, Marx mettait en garde contre le fait que « la dévalorisation du monde humain allait de pair avec la mise en valeur du monde matériel²³ ». Il parlait d'un monde extérieur et d'une essence humaine extérieure au travail : ce sont les conditions et la nature du travail et, en cela, les rapports entre travail et sphère extérieure, qui ont désormais changé : « Ce n'est pas seulement le travail qui est divisé, subdivisé et réparti entre divers individus, c'est l'individu lui-même qui est morcelé et métamorphosé en ressort automatique d'une opération [...] Un certain rabougrissement de corps et d'esprit est inséparable de la division du travail dans la société²⁴. »

Les individus ne sont plus tant rabougris dans leur corps qu'indéfinis, sans limites, vivant tantôt une impuissance profonde ou croyant à l'inverse à leur toute puissance. L'homme n'est plus tant clairement subordonné à un autre, quel que soit cet autre, qu'*exclu en tant qu'homme* de la société contemporaine de marché : les individus seraient maintenant renvoyés et cantonnés à leur soi, un soi privé de support, de soutien, de protection tant extérieure qu'intérieure, un soi imprécis, indéfini, désengagé. On peut alors comprendre que la question de la dignité et de l'humiliation se posent désormais de façon centrale²⁵.

III

On serait passé d'une certaine forme de pauvreté intérieure, due essentiellement aux conditions de travail humiliantes qu'observait Marx, à la pauvreté intérieure née plus largement des conditions d'ensemble de la société, liées à la flexibilité et à la fluidité, entraînant une confusion entre intériorité et extériorité, imposant un rythme, une accélération, une vitesse qui affaibliraient les capacités psychiques, affecteraient le moi, l'identité, la subjectivité.

Contrairement à Marx, pour lequel l'individu, aliéné et humilié dans le travail, n'est pas isolé – appartenant à une classe – l'individu dans les sociétés démocratiques contemporaines est « isolé » dans le travail et en dehors du travail, et c'est cet isolement qui facilite, voire encourage, le caractère répété et intense de l'humiliation²⁶.

C'est l'intérêt des travaux d'Elias et Arendt que d'avoir dégagé, dans les mécanismes d'exclusion, de stigmatisation et de marginalité, les processus psychologiques et sociaux d'humiliation entre groupes et dans les groupes.

Elias a mis à jour ces mécanismes d'exclusion à partir de situations opposant des « intrus démunis » – des marginaux – à des établis, montrant comment les intrus sont infériorisés et humiliés par des groupes installés.

Dans les conditions infériorisantes, Elias insiste sur la pauvreté économique, sociale, psychique, le dénuement qui entraîne le manque d'autonomie : il observe ainsi l'exposition constante du groupe infériorisé, soumis aux décisions et aux ordres de ses supérieurs, remarquant « l'humiliation d'être exclu de leurs rangs, et les attitudes de déférence inculquées²⁷ ».

Elias observe que les groupes établis sont ainsi confortés « dans le sentiment de faire partie du même monde vis-à-vis d'inférieurs²⁸ » et offre alors une explication sociologique du caractère général de ce type de relations entre groupes : elle implique les rangs, les statuts, les places, les positions, l'existence de rapports de force, de pouvoir, de domination – « dans tous les cas les nouveaux venus s'appliquent à améliorer leur position, et les groupes établis à maintenir la leur », souligne-t-il ainsi. « Les premiers s'offusquent de la place subalterne qui leur est faite et souvent tâchent de s'élever, tandis que les seconds s'efforcent de préserver leur supériorité, que semblent menacer les nouveaux venus²⁹. » Elias discerne une dynamique d'infériorisation de l'autre, qui s'accompagne d'une humiliation visant à conforter un sentiment de supériorité de soi.

Il note encore que les groupes inférieurs, les marginaux, les exclus intériorisent cette dépréciation, précisant que le rôle du « dénigrement social par les puissants » a pour fonction « d'inculquer au groupe le moins puissant une image dévalorisée, et ainsi de l'affaiblir et de le désarmer³⁰. » Elias discerne là un processus social et également psychologique qui, se déroulant entre groupes,

structure et façonne une image et une conscience de soi spécifiques, un sentiment d'infériorité ou de supériorité se renforçant l'un l'autre.

Elias prend alors l'exemple des juifs qui, au XVIII^e siècle en Allemagne, ont été inscrits dans une relation de type établis-marginaux. Il rappelle ainsi à leur sujet qu'« on *tolère* un groupe marginal méprisé, stigmatisé et relativement impuissant tant que ses membres se contentent du rang inférieur qui, selon la conception des groupes établis, revient à leur groupe et tant qu'ils se comportent, conformément à leur statut inférieur, en êtres subordonnés et soumis ». Il souligne ensuite que « le statut social supérieur [...] constitutif du sentiment que l'individu a de sa propre valeur [...] est *menacé* par le fait que les membres d'un groupe marginal, en réalité méprisé, revendiquent non seulement une égalité sociale, mais aussi une égalité humaine³¹ ». Elias remarque ainsi que l'établi ne veut pas seulement exclure, mais qu'il entend rabaisser l'autre, l'amener à éprouver un sentiment moral et psychique d'infériorité. Il discerne enfin la menace que peut constituer l'autre – quand il est marginal et infériorisé – pour celui qui, établi, se sent supérieur. « Les établis *ressentent comme une humiliation insupportable* de devoir entrer en concurrence avec des membres d'un groupe marginal méprisé³². »

Elias rappelle enfin, à propos des juifs, que « les injures, les accusations auxquelles on était exposé, ainsi que l'existence humiliante de marginal que l'on menait, étaient parfois désagréables », mais, soulignant alors le rôle crucial de l'estime de soi, du narcissisme, des sentiments de valorisation et de dévalorisation, il remarque qu'« elles n'atteignaient pas la substance du sentiment que l'on avait de sa propre valeur [...] Les juifs allemands, poursuit-il, constituaient une société bourgeoise de second ordre [...] mais ils ne se considéraient absolument pas eux-mêmes comme des hommes de second ordre³³ ».

Appartenant à un groupe souvent infériorisé, les juifs n'ont pour autant souvent pas une image dévalorisée d'eux-mêmes : contrairement aux groupes exclus, marginaux, ils possèdent fréquemment une estime de soi profonde, qui n'est pas mise en cause par le mépris de groupes installés³⁴.

Opposant « conscience très forte du nous », de la valeur de soi, au sentiment de dévalorisation, de manque de valeur, Elias livre alors des considérations générales sur l'évolution sociale de groupes établis qui, au cours des siècles, ont vécu sans heurts³⁵. Il évoque ainsi la situation de l'Allemagne, « où l'on avait tendance à passer d'un extrême à l'autre, à osciller entre un sentiment d'humiliation et le sentiment de sa propre grandeur incomparable, et de son rôle dans l'histoire universelle³⁶ ».

Soulignant l'intérêt d'être particulièrement attentif aux périodes de transition – périodes d'ouverture, de questionnement, d'incertitude, de fermeture et parfois aussi de régression – Elias livre des analyses remarquablement synthétiques sur les dynamiques d'exclusion, de stigmatisation et d'infériorisation dans les rapports de domination entre groupes et les sentiments dont elles s'accompagnent.

IV

Développant des analyses analogues à certains égards à celles d'Elias, Arendt va à son tour offrir une explication d'ensemble de l'exclusion et de la stigmatisation, ainsi que des sentiments de dévalorisation et d'humiliation en s'attachant – là où Elias l'évoquait en passant – à un type de marginalité particulière : celle du paria dans la minorité juive, en en discernant des traits de personnalité idéal-typiques.

Arendt entreprend d'éclairer les processus d'humiliation par une généalogie de l'histoire des juifs en Allemagne, au travers de leurs rapports avec l'aristocratie et la bourgeoisie. Rappelant que la représentation était centrale dans les comportements de l'aristocratie, tandis que dans la bourgeoisie, c'étaient les biens qui comptaient davantage, Arendt souligne qu'on était ainsi lentement et insensiblement passé de valeurs et de comportements de représentation, à ceux de biens matériels, de la valorisation de la visibilité à celle de l'invisibilité³⁷. Elle relève ainsi que « le bourgeois ne peut présenter que ce qu'il a [...] il ne "représente rien", il n'est pas une "personne publique", mais seulement un homme privé. Dans la société de la représentation, l'homme était visible. Dans la bourgeoisie, qui doit renoncer à l'espace de la "représentation", naît après la dissolution des états l'angoisse de ne plus être visible, de ne plus trouver aucune garantie dans sa propre réalité³⁸ ».

Il faut ici insister sur le fait que de l'aristocrate au bourgeois le rapport de l'individu de pouvoir à la visibilité, et de proche en proche de tout individu, va s'en trouver fondamentalement changé.

En retraçant l'histoire de la condition du bourgeois au XVIII^e siècle, Arendt a discerné les origines de l'humiliation qui se développera plus tard dans les sociétés individualistes. Elle a préfiguré, pensons-nous, un lien profond entre l'exigence de la visibilité de soi – l'obligation de se montrer – et les formes contemporaines d'existence, supposant et renforçant ainsi l'isolement de chaque individu.

Arendt a détaillé les effets de cet isolement comme étant indissociables de sentiments de dévalorisation et d'humiliation, posant en effet « qu'être contraint de représenter sans cesse et tout seul un quelque chose de particulier, rien que pour *justifier* le fait brut de son existence, c'est une fatigue qui va jusqu'à user toutes vos forces ». Elle incite à penser que la justification continue du droit à exister provoque non seulement de la fatigue, mais une humiliation profonde et laisse entendre qu'il ne s'agit plus là d'un droit inaliénable³⁹.

C'est en cela, pensons-nous, que le paria constitue une figure décisive de la modernité, des formes extrêmes de l'individualisme contemporain : l'isolement, loin de pouvoir impliquer une éventualité de retraite, un moment de repli, loin de protéger l'individu, constituerait une condition lourde de

menaces pour l'individu évoquant les « ennemis ravis de s'être emparés d'un juif totalement isolé », remarque ainsi Arendt, « un juif en soi », « une abstraction sans intégration sociale ni historique »⁴⁰.

Observant alors d'une façon remarquablement précise les mécanismes sociaux et psychologiques d'isolement du paria dont le soi sans défense est d'une grande vulnérabilité, Arendt oppose les comportements du paria à ceux du privilégié⁴¹. Elle met à jour l'exagération dans la sensibilité, une sensibilité aiguë au soi, au sentiment de soi, et une sensibilité tout aussi extrême à l'autre, soulignant que le paria préfère s'humilier plutôt que d'humilier l'autre : « Je pourrais plutôt porter la main sur mon propre cœur et le blesser que d'offenser un visage, et de voir un visage offensé. » Elle relève encore la manifestation d'une compassion « qui ne sait pas garder ses distances », « l'expression maladivement exagérée » de la perception instinctive de « la dignité inhérente à tout être pourvu d'un visage humain », y voyant la quintessence de l'humanité du paria, « les parias représentent toujours – ce qui proprement est humain – dans une société qui elle est fondée sur les privilèges, l'orgueil de la naissance, l'arrogance du sang »⁴².

Arendt livre ainsi une remarquable généalogie de la stigmatisation des juifs, amenant à comprendre la complexité des rapports entre effacement de soi et effacement de l'autre. Les juifs peuvent, parfois pour un temps, être intégrés du point de vue économique : socialement et psychologiquement ils demeurent isolés. Elle amène ainsi à saisir « l'état de paria », s'interrogeant par ailleurs sur le fait de savoir si « l'absence d'un état défini ne peut parfois devenir un privilège »⁴³ ?

Préfigurant en cela certains des traits caractéristiques de la condition de l'homme dans la modernité, elle pose alors une question importante : « *Que possède-t-on lorsqu'on n'a rien que soi-même ?* » Arendt renvoie, pensons-nous, à un problème majeur pour comprendre les formes d'humiliation dans les sociétés individualistes centrées sur le soi : l'être et l'avoir tendant à être indistincts, « montrer ce que l'on a », c'est donc montrer « ce que l'on est », un soi fragmenté, morcelé, exhibé⁴⁴.

On peut comprendre en quoi la figure du paria, comme le souligne Arendt, renferme une nouvelle idée de l'homme, extrêmement importante pour l'humanité moderne. C'est précisément cette nouvelle idée de l'homme à laquelle on est à présent confronté sur laquelle nous nous penchons maintenant.

V

Nous voudrions ici souligner dans les formes d'aliénation contemporaine une dimension spécifique et inédite qui a trait à la visibilité, la visibilité de soi : un type de visibilité qui, ignorant les frontières de l'intime, du privé et du

public, tend à instrumentaliser et réifier l'individu par l'exhibition continue et exhaustive de soi, encourageant et renforçant le voyeurisme, l'exhibitionnisme, ignorant l'intime, l'intériorité, développant en l'individu l'automatique et le mécanique.

Renforcée par les technologies contemporaines, cette aliénation contraindrait non pas l'individu à représenter une part de soi, mais l'inciterait à un dévoilement continu de soi, *à se montrer pour être valorisé, et au-delà, plus fondamentalement, pour exister.*

La visibilité serait synonyme de légitimité, d'utilité, de qualité : la fréquence, la quantité, voire la continuité de la visibilité valoriseraient l'individu. L'invisibilité, quant à elle, serait synonyme d'inutilité, d'insignifiance, voire d'inexistence⁴⁵.

Induite par les sociétés individualistes contemporaines, l'incitation, davantage, l'injonction à l'exhibition répétée de soi, se révélerait avec acuité dans une fragmentation, un morcellement spécifique du moi : l'aliénation de soi, la fragmentation par la visibilité renforcerait une série d'oppositions, entre l'utile et l'inutile, l'existence et l'inexistence, le légitime et l'illégitime, le signifiant et l'insignifiant, l'important et l'accessoire, l'essentiel et le superflu, le stable et l'instable, le continu et le discontinu, l'inclus et l'exclu. Cette exhibition continue de soi provoquerait des effets psychiques, psychologiques, de division des individus en chacun et entre eux, conduisant alors à des formes de concurrence exacerbées.

Or, cette quête de visibilité, cette aspiration par laquelle l'individu est valorisé, traduirait de nouvelles formes de pouvoir, de domination économique, sociale et politique, et dans le même temps d'aliénation psychique : elle s'accompagnerait de transformations profondes du type de personnalité, comme l'ont souligné en particulier les travaux de Turckle, de Sennett et de Bauman.

S'attachant à la flexibilité et à la fragmentation du moi, Turckle a consacré des travaux aux effets produits sur l'identité par la présence continue des écrans. Elle relève ainsi, ce sur quoi insistera également Sennett, que « la stabilité était autrefois socialement et culturellement valorisée », et que « ce qui est maintenant décisif et préféré à la stabilité, considérée comme rigide, c'est la flexibilité, la capacité d'adaptation et de changement⁴⁶ ».

Sennett a, quant à lui, souligné que le flux continu provoque des effets d'aliénation profonde, voire d'effacement du moi, insistant sur la nécessité de « sauver le sentiment de soi du flux sensoriel⁴⁷ ». À l'inverse du type de personnalité stable s'inscrivant dans un horizon de continuité, dans la conscience d'une continuité passée et à venir, le type de personnalité flexible se définit ainsi paradoxalement par la visibilité maximale et par le mouvement, le déplacement incessant, et en cela encourage la capacité d'adaptation, entraînant l'ignorance, voire le déni d'un rapport à la limite⁴⁸.

Ce sont sur ces traits de personnalité que s'est arrêté Bauman, discernant un état, un moment spécifique de la société, qu'il a appelé « modernité liquide » : cet état se caractérise par « la disparition de ce qui est continu, stable et solide », par le déclin de l'individualité dans sa singularité avec des aspirations dans la durée, le déclin des « engagements durables, attachants, où l'individualité est valorisée par l'exigence, ont été remplacés par des rencontres brèves, ordinaires et interchangeables ». Bauman en conclut que le détachement, et plus encore *le désengagement*, décrivent parfaitement l'atmosphère des sociétés individualistes contemporaines⁴⁹.

Le désengagement apparaît comme un trait fondamental du climat, de l'atmosphère des sociétés individualistes, plus précisément de la personnalité flexible, comme un élément essentiel des nouveaux modes de pouvoir et de domination, des mécanismes d'aliénation et d'humiliation.

C'est un tableau d'ensemble des effets d'aliénation et d'humiliation produits par le marché sur *la subjectivité des individus*, que ceux-ci soient pauvres ou riches, que Dany-Robert Dufour et Patrick Berthier ont livré. Ils se sont ainsi attachés à élucider *la superficialité* des relations renforcées par la fluidité des sociétés de marché contemporaines. Il leur faut, écrivent-ils en effet, « moins de tout ce qui pourrait entraver la circulation de la marchandise », ce qui provoque des effets psychologiques destructurants sur l'individu, des bouleversements profonds sur la subjectivité⁵⁰.

Dufour et Berthier poursuivent et approfondissent, pensons-nous, ce que Lasch avait perçu dès 1978 dans ses travaux sur les sociétés narcissiques : l'indifférence, le manque de sensibilité à l'autre, le déclin des sentiments⁵¹. Ces auteurs soulignent en effet que le marché, en incitant à la consommation permanente – en particulier et désormais à *la consommation permanente de soi* –, en poussant l'individu à ne se préoccuper fondamentalement que de lui-même, cherche à « supprimer les liens, les attachements, les sentiments qui ne sont pas convertibles en valeurs marchandes » : le marché cherche de fait à continuellement stimuler les sensations pour développer la consommation et parvenir à disposer, comme Dufour et Berthier l'ont posé, « d'individus définis par rien d'autre que des besoins consommatoires toujours élargis »⁵².

La consommation permanente induisant la hâte, contraignant à la rapidité, poussant à l'accélération, accentuerait la superficialité dans les liens et entraînerait la pauvreté intérieure.

VI

L'humiliation dans les sociétés de consommation de soi n'est donc pas identique à l'humiliation des sociétés de production. La superficialité, le désengagement – qu'il s'agisse de relations individuelles, personnelles, privées tout

autant que de rapports entre les groupes – sont ainsi aujourd'hui au cœur des processus d'aliénation et d'humiliation dans l'individualisme contemporain et les sociétés de consommation. On peut en effet comprendre qu'être l'autre, le partenaire dans une relation désengagée – où l'on n'a ni attention, ni considération, ni reconnaissance, ni a fortiori sentiment de valorisation – est humiliant : cela révèle une instrumentalisation, une interchangeabilité des individus, une dévalorisation, un sentiment d'absence de valeur de soi, et de l'autre⁵³. La privation spécifique de soi, la question du sentiment, plus encore que la conscience de l'humiliation, est au cœur de l'humiliation dans les sociétés de consommation.

Observant que ne pas avoir la possibilité de consommer dans une société qui invite, de façon continue, à la consommation constitue une humiliation décuplée, Bauman a souligné à ce propos que nous savons que les humiliations existent en grand nombre, constatant dans le même temps que nous ne faisons rien, car fondamentalement nous ne savons pas comment faire.

Il importe de se demander si nous ne savons pas comment faire, ou encore si – avec la flexibilité, les qualités et les comportements encouragés, valorisés chez les individus – nous-mêmes, en tant qu'individus, ne sommes-nous pas progressivement devenus différents, de quelle façon, et jusqu'à quel point?

Ces questions que se posaient entre autre Fromm, Adorno et Reich dans les années quarante, que se poseront également Elias et Arendt sur les modes de construction de la personnalité, sur les types de personnalité, se reposent en conséquence de façon aiguë pour les sociétés contemporaines⁵⁴.

Les manières d'être et de sentir, les modèles de comportements et de sentiments, dans leur rapport au temps, sous l'effet de l'accélération, dans leur rapport à l'espace, sous l'effet de la mondialisation, par l'effacement des frontières entre virtuel et réel ont changé. Induisant ou à tout le moins renforçant, contribuant à un rythme rapide, accéléré, ces technologies de l'information dans les sociétés contemporaines de marché entraîneraient dans les liens, les interactions, les échanges, *une superficialité* aliénante – liée au manque de temps et à la visibilité continue – humiliante, privant en effet l'individu de conscience, d'une propriété de soi s'opposant à un dévoilement continu de soi⁵⁵. Nous connaissons à présent des transformations majeures dans les façons dont nous nous lions : la durée, la qualité, la profondeur, l'intensité, ou la superficialité des liens, la notion même d'attachement et de sentiment auraient profondément changé⁵⁶.

Le déclin des sentiments, des attachements, apparaît comme l'une des caractéristiques de l'individualisme contemporain : Bauman, invitant en cela à réétudier les mécanismes de construction du moi, a très justement rappelé que « la caractéristique de la vie postmoderne n'est pas la construction de l'identité, mais le fait d'éviter d'être fixé⁵⁷ ».

Penchons-nous à nouveau sur ce qu'Arendt avait établi, l'existence d'un lien profond entre l'injonction à la visibilité de soi – l'obligation de se montrer pour exister – l'isolement qui en est indissociable et les sentiments de dévalorisation et d'humiliation qui y sont impliqués.

L'individu doit en conséquence montrer ce qu'il a, et ce qu'il a, à présent, dans les sociétés individualistes, les sociétés de consommation – de consommation de soi – ce ne sont pas tant et seulement des biens matériels que, devenu aujourd'hui visible dans sa dimension privée, montrer, dévoiler son espace intérieur. On aurait ainsi franchi une étape supplémentaire par rapport à l'angoisse du bourgeois qu'évoquait Arendt : l'incertitude quant à soi serait maintenant décuplée.

« Que possède-t-on lorsqu'on n'a rien que soi-même ? », s'interrogeait Arendt, renvoyant à une question majeure pour les formes d'aliénation et d'humiliation des sociétés individualistes centrées sur le soi : l'être et l'avoir tendant à être indistincts, montrer ce que l'on a, c'est donc montrer ce que l'on est, montrer le soi.

L'humiliation tiendrait au fait d'être réduit au soi, et en conséquence, au corps. Lévinas en parlant de l'homme qui, « enchaîné à son corps, se voit refuser le pouvoir d'échapper à soi-même » avait préfiguré le climat contemporain, les valeurs, les manières d'être et de sentir superficielles, désengagées : « La pensée devient jeu, l'homme se complaît dans sa liberté et ne se compromet définitivement avec aucune vérité », écrivait-il ainsi dans « Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme ». « L'homme transforme son pouvoir de douter en un manque de conviction. Ne pas s'enchaîner à une vérité devient pour lui ne pas engager sa personne dans la création des valeurs spirituelles⁵⁸. »

L'espace de l'intimité, du corps, est le lieu des sentiments les plus profonds : lieu abritant et protégeant le sentiment d'existence, le sentiment de soi, ce peut être aussi un lieu menaçant pour le moi, un espace d'enfermement, de réduction au corps, l'espace du sentiment de vulnérabilité et d'impuissance, le territoire où l'humiliation trouve à s'exercer de façon constante et inéluctable⁵⁹.

Notes

¹ Je remercie Jacy Seixas qui m'a incitée à revenir au texte de Marx, aux *Manuscrits de 1844* et au livre premier du *Capital*. Je pars dans cette réflexion de la notion d'aliénation telle que l'a formulée Marx (même si, comme me l'a fait remarquer Pierre Ansart, dans le *Capital* la notion d'aliénation a tendance à s'effacer) : Marx incite à poursuivre la réflexion quand il observe que cette aliénation humiliante naît de la dépendance, de la séparation et de la privation de la propriété de soi. Je m'efforce de mettre à jour l'appauvrissement de l'espace intérieur au travers d'un déclin des médiations, des formes de protection dans le capitalisme flexible, fluide. La dépossession de soi se développe paradoxalement au travers d'un intérêt exclusif et constant à

l'individu qui tend à être isolé et désinséré; la force ou la faiblesse de l'individu deviennent des éléments déterminants de la condition humaine, de l'existence, et constituent les fondements d'une insécurité psychique profonde qui est indissociable, pensons-nous, de *L'Insécurité sociale* (Seuil, 2003), à laquelle s'attache Robert Castel.

² Sur les étymologies de l'humiliation, voir Carlo Ginzburg « le haut et le bas » (le thème de la connaissance interdite aux XVI^e et XVII^e siècles) *Mythes, emblèmes, traces, morphologie et histoire*, Paris, Flammarion, 1989.

³ Les sociétés de consommation définies par « l'usage que l'on fait des choses pour satisfaire ses besoins » seraient devenues des sociétés définies par l'usage que l'on fait non seulement des choses, mais du soi, satisfaisant des besoins élargis, illimités, liés au soi et susceptibles en cela de le mettre en cause. Les sociétés de consommation sont aujourd'hui des sociétés de consommation. (Il est intéressant de souligner que « consommation » désigne l'action d'employer, d'épuiser et à l'époque chrétienne d'anéantir, de détruire. À partir du XVII^e siècle le mot consommation [...] s'emploie aux deux sens d'« action de brûler » et « d'être brûlé » et, jusqu'au XVIII^e siècle, d'« utiliser en détruisant ». (*Dictionnaire historique de la langue française*, Seuil/Robert, 1993).

⁴ Avishai Margalit, *Decent Society*, Harvard University press, 1996.

⁵ François Furet, Mona Ozouf *Dictionnaire critique de la Révolution française*, « Événements », article « Nuit du 4 août », Flammarion, 1992. (Furet rappelle que la nuit du 4 août 1789 avait voulu mettre fin aux humiliations infligées au peuple par l'aristocratie en abolissant les privilèges).

⁶ C'est un problème fondamental pour les sciences sociales : celui de l'observation du réel, du factuel, de l'établissement et de la qualification des faits. C'est la raison pour laquelle, en retournant aux fondements, nous nous inscrivons dans une approche transdisciplinaire, en amont des disciplines, résistant comme l'écrivait Dumont à « la tendance moderne à la compartimentation et à une spécialisation croissantes, alors que l'inspiration anthropologique consiste tout au contraire à relier, à réunir ». Louis Dumont, *Homo Aequalis I Genèse et épauvrissement de l'idéologie économique*, Gallimard, 1977, p. 33.

⁷ Cf. Stewart Henderson *Honor*, cité dans « Le droit à la considération. Remarques d'anthropologie politique », *La Considération*, (Claudine Haroche, Jean-Claude Vatin), 1998, Desclée de Brouwer. On peut avoir une illustration de l'importance de l'humiliation dans les querelles de préséance qu'a observé Saint-Simon dans la société de cour au XVII^e siècle (cf. Claudine Haroche, « L'ordre dans les corps : gestes, postures, mouvements. Éléments pour une anthropologie politique des préséances (XVI^e-XVII^e siècles) », *Le Protocole ou la mise en forme d'un ordre politique*, (Yves Déloye, Claudine Haroche, Olivier Ihl dirs.), L'Harmattan, 1997.

⁸ Cette misère est le plus souvent fondamentalement économique. Mais c'est la dimension psychique, et pas nécessairement économique, qui nous retient ici.

⁹ Il convient néanmoins de distinguer dans les masses différents types de fonctionnements : l'homme des masses dans les sociétés traditionnelles tribales n'est pas identique à l'homme des masses dans les sociétés démocratiques occidentales (voir Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Seuil, 1972; Elias Canetti, *Masse et puissance*, Gallimard, 1966).

¹⁰ Cornelius Castoriadis, *Le Monde morcelé*, Seuil, 1990; *Fait et à faire*, Seuil, 1997, *La Montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996.

¹¹ Theodor Adorno, *Minima moralia, La Pensée mutilée*. Payot, (1951), 2003. Voir également Zygmunt Bauman *Entretiens et Liquid love*, Polity Press, 2003. (cf. aussi Claudine Haroche, « Des formes et des manières en Démocratie », *Raisons politiques*, Presses de Sciences-Po, 2001, N° 1; « Façons de voir, manières de regarder dans les sociétés contemporaines » in « Le sens du regard », (sous la direction de Cl. Haroche, Georges Vigarello) *Communications*, n° 75, Seuil, 2004; « Manières d'être, manières de sentir de l'individu hypermoderne », in Nicole

Aubert, *L'Individu hypermoderne*, Erès, 2004.

¹² Franz Federn, *Le Sentiment du moi*, 1920; Didier Anzieu, *Le Moi peau*, Dunod, 1995, *Les Contenants de pensée*, Dunod, 1993; Anna Freud, *Les Mécanismes de défense du moi*.

¹³ Cf. Pierre Janet, *L'Évolution psychologique de la personnalité*, Compte-rendu intégral des conférences d'après les notes sténographiques, Éditions Chahine, 1929; Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle de "moi" » (1938) dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Pour les sociétés contemporaines cf. Claudine Haroche, « Manières d'être, manières de sentir de l'individu hypermoderne », *L'Individu hypermoderne*, *op. cit.* Sur ces questions, voir également Eugène Enriquez qui a abordé la question des individus qui, dans l'incapacité de se vendre dans ces formes d'individualisme, deviennent inutiles et superflus « L'homme du XXI^e siècle : sujet autonome ou individu jetable », *Réfractions*, 2004, n° 12.

¹⁴ Richard Sennett, *Le Travail sans qualité*, Albin Michel, 2001 (*The Corrosion of Character*, 1998); Zygmunt Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, Hachette littérature, 1999 et *Work, consumerism and the new poor*, Issues in society, Open University press, 1998.

¹⁵ Cf. *Individu hypermoderne*, *op. cit.* Nous reprenons ici les arguments développés dans Robert Castel, Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Fayard, 2001.

¹⁶ Marx a établi que l'aliénation naît de ce que « l'objet que le travail produit [...] se dresse devant l'ouvrier [...] comme une puissance indépendante du producteur », et y a vu « la perte de l'objet » ou « l'asservissement à celui-ci ». (*Manuscrits de 1844*, « Premier manuscrit », Garnier-Flammarion, 1996, p. 109).

¹⁷ *Manuscrits de 1844*, « Premier manuscrit », *op. cit.*, p. 112. Marx a ainsi discerné dans « le rapport de l'ouvrier à sa propre activité en tant qu'activité étrangère qui ne lui appartient pas », « une activité qui est passivité », la force qui est impuissance soulignant que « l'énergie physique et intellectuelle de l'ouvrier, sa vie personnelle [...] est transformée en activité dirigée contre lui même ». (*ibid.* p. 113).

¹⁸ Il conviendrait alors de repenser et de déplacer l'opposition traditionnelle entre l'ouvrier et le capitaliste : cette opposition se dresserait maintenant entre le travailleur et le non-travailleur.

¹⁹ Marx, *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 116. Voir également Adorno *Minima moralia. La Vie mutilée*, *op. cit.*

²⁰ Marx, *Le Capital, Livre I*, Quatrième section, chapitre 14, Champs Flammarion, 1985, p. 266.

²¹ Ces besoins, stimulés de façon continue par des sensations, ont tendance à entraver la possibilité de discerner du sens dans l'activité. La question du sens – et également des sens – se poserait alors de façon ambiguë, rarement explicitée. Cf. Ivan Illich, *Le Déclin des sens*, Fayard, 2004; Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism*, New York, Warner books, 1979; voir également Claudine Haroche, « Manières d'être, manières de sentir de l'individu hypermoderne » *op. cit.*

²² Ces formes de travail sont dues également à un rapport à la temporalité induisant la rapidité, la brièveté, la superficialité et en conséquence de la froideur, le déclin des attachements durables dans les liens.

²³ *Manuscrits de 1844*, *op. cit.*, p. 108.

²⁴ *Le Capital, Livre I*, Quatrième section, chapitre 14, *op. cit.*, p. 266 et 268.

²⁵ Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, *op. cit.*

²⁶ Sur les processus de massification, voir Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, en particulier *Le Système totalitaire*, et *L'Impérialisme*, Seuil, 1972.

²⁷ Norbert Elias, John L. Scotson, *Logiques de l'exclusion*, Fayard, 1997, (*The established and the outsiders*, 1965), p. 49.

²⁸ *Ibid.*, pp. 287-288.

²⁹ *Ibid.*, p. 294.

³⁰ *Ibid.*, p. 42.

³¹ *Norbert Elias par lui-même*, « Notes sur les juifs en tant que participant à une relation établis-marginaux », Fayard, 1991, p. 152.

³² *Ibid.* p. 153

³³ *Ibid.* pp. 155, 157.

³⁴ Cette estime de soi serait l'une des sources de l'antisémitisme, l'une des raisons pour lesquelles on reproche parfois aux juifs le fait qu'ils sont sûrs d'eux – indépendamment du regard des autres – et au-delà leur arrogance. Voir sur ce point *La Haine de soi juive*, de Otto Weininger.

³⁵ Elias souligne ainsi qu'« ils sont plus aptes et plus disposés à accepter l'assimilation de groupes marginaux que des peuples au développement souvent interrompu, qui vivent dans l'ombre d'un passé plus prestigieux avec un sentiment de leur propre valeur très fragile et profondément blessé » (*Ibid.*, p. 158).

³⁶ *Ibid.*, p. 153. S'agit-il là de la question de la continuité et de la discontinuité, de la stabilité, dans le rapport à soi et dans l'estime de soi? M. Ansart Dourlen souligne que le fait de passer d'un extrême à l'autre est caractéristique de la radicalité et du fanatisme (communication personnelle).

³⁷ Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen, la vie d'une juive allemande à l'époque du romantisme*, Agora, éd. Tierce, 1986. Arendt avait indiqué une autre voie entre représentation, visibilité et biens matériels dans l'éloge qu'elle avait fait de Jaspers : celle de l'espace intérieur, celle de la liberté, dans le rapport à soi et à l'autre, la représentation de soi et la possibilité, la capacité de représentation de l'autre. (cf. Claudine Haroche, « Reflexoes sobre a personalidade nao totalitaria », *A banalizuação da violencia : a atualidade do pensamento de Hannah Arendt* (ogrs. Ch. Lopreato, M. Brepohl de Magalhaes) Relume Dumar, 2004.

³⁸ Hannah Arendt, *La Tradition cachée*, « Aux origines de l'assimilation, postface à Rahel Varnhagen », Christian Bourgois, 1987, p. 48.

³⁹ *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 264. Dans la fatigue il faut apercevoir l'une des formes spécifiques de l'aliénation contemporaine : sur ces questions, voir « La fatigue » in *Revue Française de psychosomatique*, N° 24, 2003.

⁴⁰ *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 266. Voir également Arendt, *Les Origines du totalitarisme, l'impérialisme*, Fayard, 1982.

⁴¹ Arendt remarque ainsi l'aspiration intense et continue à s'élever socialement, elle parle d'une « crispation dans l'effort d'aimer », elle suggère encore, avec un mélange de mépris et de cruauté, la servilité, un certain arrivisme, « quand on a fermement résolu de s'élever, d'arriver... il faut se garder de se contenter de l'obéissance aveugle, seule exigée; il faut toujours feindre d'accomplir volontairement et en pleine souveraineté tout ce qu'on attend... de valets et de surbordonnés ». *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 241. Voir également « La déférence », in *Communications*, Claudine Haroche, « Du courtisan à la personnalité démocratique », n° 69, 2001.

⁴² *Rahel Varnhagen, op. cit.*, p. 257-258.

⁴³ *Ibid.* p. 164.

⁴⁴ *Ibid.* pp. 82-83.

⁴⁵ Il importe ici de distinguer différentes formes d'invisibilité : l'invisibilité des masses pauvres n'est pas choisie, mais subie (entrecoupée parfois d'une visibilité humiliante, celle par exemple de l'individu humilié, invité à l'exhibition de soi dans les media). Cette invisibilité n'est pas celle – protectrice, voulue, passagère, valorisée – de la discrétion des élites : elle est concomi-

tante de la recherche de la visibilité de soi, permettant et exprimant une position de pouvoir. Sur la visibilité de soi, voir Jean-Paul Kauffmann, « Tout dire de soi, tout montrer » in *Le Débat*, n° 125, 2003.

⁴⁶ Sherry Turkle, *Life on the screen. Identity in the Age of Internet*, 1997, Touchstone.

⁴⁷ Richard Sennett, *The Corrosion of Character, The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, 1998.

⁴⁸ Pierre Legendre souligne ainsi que « fabriquer l'homme c'est lui dire la limite, lui enseigner un au-delà de sa personne, c'est séparer l'homme de lui-même. Chaque civilisation produit son style d'éducation à la séparation d'avec soi », ajoute-t-il encore (*La Fabrique de l'Homme occidental*, Fayard, 1996, p. 22 et 24).

⁴⁹ Bauman, *Le Coût humain de la mondialisation*, *op. cit.*

⁵⁰ Dany-Robert Dufour, Patrick Berthier, « Vers un nouveau nihilisme », in *Le Débat*, n° 123, 2003.

⁵¹ Lasch, *The Culture of Narcissism*, 1979, *op. cit.*

⁵² « Vers un nouveau nihilisme », *art. cit.*, p. 153.

⁵³ Claudine Haroche, « Les exigences de la reconnaissance dans les sociétés démocratiques », in Eugène Enriquez, *Le Goût de l'Altérité*, Desclée de Brouwer, 1999.

⁵⁴ Eugène Enriquez, Claudine Haroche, *La Face obscure des sociétés modernes*, Erès, 2002.

⁵⁵ « Discontinuité et insaisissabilité de la personnalité », in *Malaise dans la temporalité*, (sous la direction de P. Zawadzki), Publications de la Sorbonne, 2002.

⁵⁶ Ce qui a amené Marcel Gauchet à parler d'une « révolution anthropologique silencieuse ».

⁵⁷ Bauman, *op. cit.*

⁵⁸ Lévinas, *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, (1934), Payot-Rivages, 1997, pp. 20-21. Représentant un mode d'existence et d'être du soi stigmatisé, la figure du paria qu'Arendt a mis à jour aurait ainsi le choix entre une existence visible et humiliante et une existence invisible et humiliante.

⁵⁹ Elias a condensé en quelques mots l'essentiel des processus psychologiques et sociaux à l'œuvre dans l'humiliation quand il s'est interrogé sur la façon de nommer les souffrances des exclus : « Quel nom donner à la principale privation dont souffre le groupe des exclus? Privation de valeur? De sens? De sa part d'amour-propre et de respect humain? » (p. 61, *Logiques de l'exclusion*, *op. cit.*)

La nuit sauvée

Jean-Claude Besson-Girard*

Si le jeu consistait à désigner le penseur dont l'œuvre occupe, au XX^e siècle, la position la plus stratégique, je choisirais sans hésiter Walter Benjamin. Au sens où un carrefour, un pont, une éminence sont des sites stratégiques. Plusieurs rues, chemins et passages se croisent chez Benjamin, considéré comme carrefour vivant de multiples passions : celles de l'enfance, de la littérature, du style, de la philosophie du langage, de la philosophie de l'art, de la métaphysique dans sa part mystique et de la philosophie de l'histoire. Considéré comme pont, c'est le lien entre la tradition, hébraïque en particulier, et les traces refoulées qu'elle sème dans le siècle. Comme éminence, c'est la hauteur de vue de cette œuvre inclassable qui entend dénoncer les illusions de la continuité, l'oubli des ruptures et le peu de place accordée aux victimes et aux vaincus de l'Histoire.

Mais, comme toute grande œuvre, celle de Walter Benjamin n'a de fécondité que si elle nous aide à vivre aujourd'hui, que si elle nous permet de nous situer pour comprendre où nous en sommes vraiment, individuellement et collectivement. Pour accomplir sa tâche, qui est de nous éclairer, encore faut-il que nous considérions cette œuvre pour nous-mêmes sur l'arc tendu de nos désirs poétiques autant que politiques. Que nous acceptions d'habiter le trouble de penser et l'incertitude érotique de nos rêves sans pensée. Bref, que nous renoncions au confort des béquilles de la théorie comme aux maigres satisfactions de la cohérence pratique.

Il s'agit, dans les limites de cet article, et en partant de l'aide précieuse de Benjamin, de proposer des hypothèses susceptibles de créer de nouvelles brèches dans la forteresse du capitalisme mondialisé et de la « décivilisation mercantile » qu'il engendre. En effet, au regard des menaces qui s'accumulent pour la planète et ses habitants, comment peut-on encore nommer « civilisation » un projet planétaire qui interdirait aux générations à venir d'y prendre part? Le plus étonnant dans ces menaces ne réside pas tant dans leur inventaire interminable, ni dans l'effroi que suscitent les accumulations de ruines présentes et annoncées,

* Jean-Claude Besson-Girard, écrivain, est l'auteur de *Decrescendo Cantabile*, Parangon, 2005.

mais plutôt dans le fait que leur connaissance n'entraîne, pour le moment, aucune réaction réellement significative qui soit à la mesure des enjeux qu'elles contiennent. Tout se passe comme si l'anesthésie de la faculté de sentir, dénoncée en son temps par Marcuse, en particulier dans *L'Homme unidimensionnel*, avait gagné le monde entier. Ce résultat a été obtenu par le développement de structures de plus en plus totalitaires. Toutefois, et c'est capital, les progrès de la croissance économique visant à apporter confort et sécurité, s'ils représentent encore une attractivité certaine pour les *appauvris* de l'Histoire, sont de plus en plus contestés par une frange grandissante des *enrichis* qui commencent à se rendre compte des limites objectives du modèle dominant. Quand la conscience écologique s'unira-t-elle à la conscience des exclus à jamais de ce modèle intenable, ni viable et ni vivable à terme, le projet révolutionnaire d'émancipation humaine pourra-t-il encore se remettre en marche? À moins d'adopter un fatalisme tout aussi intenable, nous sommes conduits à l'espérer en nous souvenant que, « pour les désespérés, seulement, nous fut donné l'espoir¹ ».

La conjuration du désastre passe par les mots qui le décrivent. Ce n'est point forcer le langage que de lui assigner la tâche de nous avertir de ce qui en menacerait l'existence, et par là même annoncerait notre propre annulation. Si j'affirme que le monde ne tient que par la multiple splendeur de la représentation que les hommes s'en font, je dois en conclure que l'enlaidissement qui nous assaille de toute part est bien le signe d'un retour de la barbarie que nous avons, présomptueusement, pensé congédier de notre horizon d'humanité.

Pourquoi faudrait-il toujours placer la barbarie derrière nous et non pas devant nous et en nous? Telle est bien la question qui vient à l'esprit quand nous prenons conscience de la formidable accélération de l'évolution du monde depuis une cinquantaine d'années.

Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'en un demi-siècle tous les faits, les événements et les indicateurs qui en rendent compte révèlent, dans tous les domaines, un phénomène d'accélération plus important, quantitativement et qualitativement, que pendant les vingt siècles précédents. Certains relativistes pourront sourire en lisant une telle affirmation. Et pourtant!

Singulièrement, depuis 1989, la mondialisation nous a permis d'accéder à une sorte de vision à double foyer, selon que l'on porte un regard rapproché ou global sur l'état de notre planète et sur celui de ses habitants.

D'une part, la perception diffuse d'une interdépendance généralisée a progressé. Elle laisse entrevoir la possibilité d'une civilisation planétaire; ce qui peut être interprété comme un sentiment positif, s'il n'était accompagné simultanément de la sensation que l'aventure humaine pourrait échouer prochainement. D'autre part, jamais l'humanité n'a eu, autant qu'aujourd'hui, la quasi-certitude d'accomplir la promesse du Serpent biblique : « Vous serez comme des dieux... »

Dans son édition du 8 janvier 2004, la revue anglaise *Nature*, célèbre publication scientifique qui n'a jamais eu la réputation de céder aux excès alarmistes, a confirmé ce que nous pressentions : l'impact des activités humaines sur le changement climatique va entraîner, à l'échéance du prochain demi-siècle, la disparition probable, sur la Terre, du quart des espèces végétales et animales.

Il n'aura fallu qu'un peu plus de quarante ans pour passer du *Printemps silencieux* de Rachel Carson, premier cri d'alarme écologiste entendu dans le vacarme euphorique des décennies de la croissance à tout prix, à *l'Apocalypse silencieuse* qui se déroule sous nos yeux. Si le mot : *apocalypse*, dans son étymologie, possède le sens de *révélation*, il est bien celui qui convient pour nommer le temps qui est le nôtre. Notre espèce : *homo sapiens sapiens* (on aurait dû se méfier de ce redoublement suspect !) possède, aujourd'hui comme jamais depuis sa naissance, la preuve, la *révélation* de sa puissance : le pouvoir de détruire la vie qui l'entoure en ravageant les équilibres de la biosphère qui rendent cette vie possible.

Walter Benjamin a disparu bien trop jeune pour mesurer l'ampleur et la gravité de cette situation anthropologique et écologique totalement inédite. Il nous avait pourtant prévenus : « La technique n'est pas domination de la nature, mais maîtrise du rapport entre la nature et l'humanité. Les hommes en tant qu'espèce sont parvenus depuis des millénaires au terme de leur évolution, mais l'humanité en tant qu'espèce est encore au début de la sienne². » Nous en sommes là. Le processus spécifique d'hominisation doit être relayé désormais par un processus d'humanisation si l'humanité veut avoir quelque chance de survivre à la crise majeure où elle est engagée comme dans une impasse. Benjamin peut nous y aider car il nous a laissé une attitude que certains jugeront sacrificielle, voire messianique, mais aussi une obsédante présence et des outils paradoxaux liés à sa faculté poétique d'attraction pour les sujets et les objets touchant à la subjectivité et au vécu le plus fragile et, de ce fait, les plus universellement partagés.

Avant d'aborder, parmi ceux-ci, la problématique liée à l'aura et à sa perte supposée, il me semble utile de se référer à deux textes brefs, mais majeurs, relatifs à sa philosophie de l'histoire.

Une conversion paradoxale

Nous savons que c'est une femme, Asja Lacis, la « révolutionnaire » lituanienne, qui contribua de manière décisive à la « conversion » de Benjamin au matérialisme et aux idées révolutionnaires à partir de 1924. Mais, contrairement à l'idée commune, cette conversion ne s'effectua pas à travers un processus de reniement d'anciennes convictions, mais par addition et élargissement d'un « souci du monde ». Benjamin, depuis qu'il avait choisi d'être un « sans maître », fut un autodidacte fidèle à toutes ses intuitions, comme il fut fidèle

à ses amitiés aux exigences contradictoires d'Adorno, Brecht et Scholem. C'est probablement grâce à cette attitude inconfortable qu'il a pu, dans les années trente, enrichir le meta-marxisme de la Théorie critique de propositions originales et fécondes. Ces deux textes brefs rédigés peu avant sa mort, en 1940, en sont la démonstration : « La tradition des opprimés nous enseigne que "l'état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. Nous découvrirons alors que notre tâche consiste à instaurer le véritable état d'exception ; et nous consoliderons ainsi notre position contre le fascisme. Celui-ci garde au contraire toutes ses chances, face à des adversaires qui s'opposent à lui au nom du progrès, compris comme une norme historique. S'effarer que les événements que nous vivons soient « encore » possibles au XX^e siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'Histoire d'où il découle n'est pas tenable³. »

Dans le même livre, cette célèbre page de Walter Benjamin est immédiatement suivie par une autre, non moins connue, plus énigmatique et davantage marquée par un ton prophétique qui fascinait, en particulier, Adorno et Horkheimer : « Il existe un tableau de Klee qui s'intitule *Angelus Novus*. Il représente un ange qui semble sur le point de s'éloigner de quelque chose qu'il fixe du regard. Ses yeux sont écarquillés, sa bouche ouverte, ses ailes déployées. C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements, il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut plus les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui, s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le progrès⁴. »

Ces deux textes résument la bouleversante actualité de l'œuvre de Benjamin. Ils sont aussi la démonstration de l'ampleur du champ de recherche ouvert par sa pensée. D'autre part, si cette œuvre au scalpel nous touche au vif, elle exige en même temps de ne la point embaumer dans quelque sarcophage universitaire, mais, au contraire, de l'intérioriser et de l'actualiser depuis le niveau intime de notre perception sensible et esthétique du temps vécu, jusqu'au plan théorique et politique de nos engagements dans le monde ravagé où nous errons présentement.

Le progrès, compris comme « tempête » et non comme une « norme historique », est au cœur de ces deux textes. Le recours à « l'Ange de l'Histoire », signe de l'attachement de Benjamin, jusqu'à sa mort, aux métaphores théolo-

riques et mystiques, ce que Brecht, en particulier, lui reprochait, ce recours vient aussi de la conception de l'histoire d'un poète et penseur français qu'il admirait profondément, Charles Péguy, qui écrit : « La mémoire et l'histoire forment un angle droit. L'histoire est parallèle à l'événement, la mémoire lui est centrale et axiale. L'histoire glisse pour ainsi dire sur une rainure longitudinale le long de l'événement ; l'histoire glisse parallèle à l'événement. La mémoire est perpendiculaire. La mémoire s'enfoncé et plonge et sonde. [...] L'histoire s'occupe de l'événement, mais elle n'est jamais dedans⁵. »

Walter Benjamin, concevant le progrès comme « tempête (soufflant) depuis le paradis » et non comme « norme historique », demande à la conscience d'être en « état d'exception » permanent. Si « instaurer le véritable état d'exception » est la tâche que nous enseigne « la tradition des opprimés », cette obligation n'est pas que politique. Elle est également poétique. Elle concerne la subjectivité et toutes ses composantes, qui ne cessent d'être à l'œuvre dans toute la durée de vie de chacun de nous. Il s'agit de la réminiscence comme composante fondamentale du sentiment poétique, le présent, seul, ne pouvant être poétique. On comprend alors le puissant intérêt que Benjamin a porté à la notion d'aura qui condense, plus que tout autre dans son œuvre, les déchirements entre les influences contradictoires de ses amis et les intuitions fulgurantes qui l'habitaient.

La notion d'aura

Qu'est-ce que l'aura ? Ce mot, emprunté au latin : *souffle*, apparaît en 1793 et fait partie du vocabulaire réactif à l'influence des Lumières et à celle de la société industrielle naissante. Il évoque une émanation ou principe subtil d'un corps ou d'une substance. Le baquet de Mesmer n'est pas loin autour duquel se réunissaient des malades soignés par le fondateur de la théorie du magnétisme animal. « L'être ne meurt pas tout de suite pour nous, il reste baigné d'une espèce d'aura de vie », écrira Marcel Proust un siècle plus tard. De nombreux peintres et écrivains, en particulier vers la fin XIX^e siècle, seront extrêmement sensibles à cette notion. On pense aux Symbolistes et aux Nabis bien sûr. Au « Talisman » de Sérusier qui théorise plastiquement les recherches de Gauguin. Mais au fil de ce siècle, cette notion d'aura fut prise à partie et mise à mal par l'invention de la photographie et par la reproduction technique de l'œuvre d'art. Ce phénomène a été analysé par le scalpel ubiquiste de Walter Benjamin, partagé entre la problématique marxiste et la tradition hébraïque. Toujours est-il que, plus près de nous, l'œuvre de Morandi, par exemple, a réactualisé, selon moi, cette fort délicate question de l'aura. Comment parler, en effet, de l'œuvre du Maître de Bologne sans avoir recours, pour traduire notre perception et notre émotion devant ses toiles, à des métaphores paradoxales, comme celles d'un lieu infini ou d'un temps qui n'a pas de fin ? La pré-

sence, hors du présent, d'une harmonie indicible, tour à tour fragile et puissante, qui nous met en face d'une évidence : l'œuvre d'art n'appartient pas à l'histoire⁶ quand elle est chargée de ce charme – au sens d'une inexplicable attraction amoureuse et immémoriale – que l'on nomme l'aura.

Bien qu'il n'utilise pas ce mot explicitement, Jean Genet peut nous aider à en éclairer le sens qui tourne autour d'une hospitalité des morts : « Je comprends mal ce qu'en art, on nomme un novateur. Par les générations futures, une œuvre devrait être comprise. Mais pourquoi? Cela signifierait quoi? Qu'elles pourraient l'utiliser? À quoi? Je ne vois pas. Mais je vois bien mieux – encore que très obscurément – que toute œuvre d'art, si elle veut atteindre aux plus grandioses proportions doit, avec une patience et une application infinies depuis les moments de son élaboration, descendre les millénaires, rejoindre l'immémoriale nuit peuplée de morts qui vont se reconnaître dans cette œuvre⁷. »

La *décivilisation* a fait voler en éclats cette conception et cette exigence de l'art, comme elle a rejeté ses propres morts. Dans les métropoles contemporaines ou dans « les villes nouvelles », rien n'est plus prévu pour eux, ni dans l'espace physique, ni dans l'espace mental de la représentation. Cette évacuation des morts, opérée en particulier pour des raisons ordinaires de spéculation foncière, (comparé à un parking, un cimetière ne rapporte rien!), est aussi la marque d'une profonde transformation des rites où la mort qui est, dans toutes les cultures, la marque d'un désordre, doit être accompagnée de gestes autorisant la reprise du cours normal de la vie. Désormais, le repli des signes extérieurs de la mort gêne le travail du deuil en laissant chacun dans un malaise sans repères pour accomplir les gestes qui apaisent le chagrin des vivants et qui font prendre à la personne disparue sa place parmi les morts. Cette privatisation de la mort a pour conséquence un flottement du corps social dans un présent perpétuel et sans passé, donc sans futur. L'incorporation de la durée, qui donnait sens à la généalogie et à l'exigeante élaboration du futur, a cédé face à l'impératif du temps unique commandé par la dictature de la marchandise et de la technoscience. Malgré certaines résistances marginales, un processus identique a gagné le monde de l'art.

La reproduction de l'œuvre d'art

Pour approcher l'ambiguïté que Benjamin manifeste dans l'analyse du phénomène de la perte de l'aura dans l'œuvre d'art, il convient de se reporter au chapitre IV de son livre *L'Œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique (dernière version de 1939)*⁸. Il y écrit : « L'unicité de l'œuvre d'art et son intégration à la tradition ne sont qu'une seule et même chose. Mais cette tradition elle-même est une réalité vivante, extrêmement changeante. Une statue antique de Vénus, par exemple, appartenait à une autre tradition chez les

Grecs, qui en faisaient l'objet d'un culte, et chez les clercs du Moyen Âge, qui y voyaient une malfaisante idole. Mais les uns et les autres avaient pareillement devant eux l'unicité de cette statue, autrement dit son aura. Le mode d'intégration primitif de l'œuvre d'art à la tradition trouvait son expression dans le culte. On sait que les plus anciennes œuvres d'art naquirent au service d'un rituel, magique d'abord, puis religieux. Or, c'est un fait de la plus haute importance que ce mode d'existence de l'œuvre d'art, lié à l'aura, ne se dissocie jamais absolument de sa fonction rituelle. [Note après le mot « rituelle » : « La définition de l'aura comme "*unique apparition d'un lointain, si proche qu'elle puisse être*" n'est rien d'autre que la formation de la valeur culturelle de l'œuvre d'art dans les catégories de la perception spatio-temporelle. Le lointain est le contraire de proche. Le lointain est par essence l'inapprochable. De fait l'image qui sert au culte a pour principale qualité d'être inapprochable. Conformément à sa nature, elle reste un lointain si proche qu'elle puisse être. S'il est possible d'approcher sa matérialité, c'est sans rompre ce lointain qu'elle conserve une fois apparue.] En d'autres termes : *la valeur unique de l'œuvre d'art authentique se fonde sur ce rituel qui fut sa valeur d'usage et première.* »

Cette célèbre analyse a fait l'objet d'une première version qui date de 1936. On connaît l'influence qu'exercèrent à l'époque sur Walter Benjamin l'amitié pressante de Brecht et les relations confiantes avec Adorno, tous deux, à titres différents, théoriciens de la fonction politique de l'art et qui étaient fascinés par le ton messianique de l'auteur des *Thèses sur la philosophie de l'histoire*, ami intime, par ailleurs, du célèbre penseur hébraïque Gershom Scholem.

Le rituel et la pratique des rites, y compris ceux qui concernent la magie de la beauté en dehors et antérieurement aux religions proprement dites, définissent, depuis 50 000 ans et d'une façon primordiale, le lien avec les morts. Avec une antériorité reconnue et célébrée avec laquelle il faut demeurer en relation, et non pas avec un futur politique relatif aux vivants. Il s'agit de fonder le monde des vivants sur le monde des morts pour que l'avenir puisse exister. Mais, bien que sachant tout cela, Benjamin prête son génie à une thèse qui est une tentative visant à instrumenter la totalité du réel, dont l'art, aux fins de l'efficacité politique de la table rase chère au marxisme opératoire et partiel de l'époque. Cette « efficacité » cherchera à rompre le continuum historique pour accélérer l'intervention messianique d'une « *destruction positive* » justifiant, à terme, le recours à une barbarie de la raison contre la raison elle-même. On sait à quelles réalités tragiques subies par des millions de victimes au cours du XX^e siècle ces remarques renvoient. Mais n'anticipent-elles pas également sur ce que serait l'ampleur destructrice, inégalée dans toute l'histoire, des effets du seul réchauffement probable du climat de 6 points au XXI^e siècle ?

Nature de la figure, figure de la nature

Autour de 1900, l'entreprise de négation de l'aura fut bien plus proche qu'on ne l'imagine d'une sorte d'alliance objective avec le positivisme d'une époque, lequel devait triompher en apparence sur d'autres modes de croyance qui se disputaient les lambeaux d'un pouvoir clérical bientôt abattu.

Cette négation de l'aura supposée contenue, en peinture, dans les formes de représentation du réel de certaines « figurations », aboutit en peu de temps à la volonté de faire disparaître toute « image » pouvant se référer à une réalité observable et identifiable, même déformée comme dans le cas du cubisme.

La question qu'alors on peut se poser est celle de savoir si cet effacement de « la Figure » équivaut à une sorte de retour de l'iconoclasme, entendu comme une sur-valorisation spiritualiste aboutissant à l'interdiction de l'image divine ou de tout autre aspect de la création divine, dont, en premier chef, la figuration de l'être humain.

Analogiquement, la crise écologique peut être comprise aussi et paradoxalement comme la marque d'un retour désolé et désolant de la nature, dans la mesure où celle-ci nous renvoie à la démonstration objective d'une rupture d'alliance écologique avec ce que la pensée religieuse nomme *La Création*. Cette analogie d'opposition entre la création artistique individuelle et la création divine n'a-t-elle pas fait les beaux jours des combats de la pensée dite progressiste au cours du siècle précédent ?

On pourrait, bien entendu, retrouver des traces de non-figuration en peinture dans diverses périodes de ce que l'on nomme abusivement son histoire. Mais la rupture non-figurative proprement dite a lieu au tout début du XX^e siècle avec Kandinsky, Malevitch et Mondrian. On peut y voir l'aboutissement d'une démarche d'autonomisation de la peinture qui a commencé au seuil de la Renaissance, quand l'imitation du réel et l'invention de la perspective vont devenir exclusives des attitudes antérieures (pour faire bref, disons que celles-ci n'avaient pas entrepris l'assaut contre « le Ciel »). On y a vu également une réaction à deux courants picturaux de la seconde partie du XIX^e siècle : d'une part, l'académisme officiel de l'art de la bourgeoisie enrichie par l'industrie et le colonialisme, et d'autre part la dilution, propre à l'impressionnisme, de la forme dans la lumière.

Le souffle prophétique des écrits de Kandinsky, Malevitch et Mondrian se rattache aux préceptes iconoclastes de l'Ancien Testament : « À qui donc pourriez-vous comparer Dieu et par quelle image pourriez-vous le représenter ? » s'écrie Isaïe. Impossibilité qui devient l'interdiction de figurer l'Éternel, le Vivant, et, par conséquent, interdiction de figurer quoi que ce soit de sa Création. À la figuration, qui est toujours en relation avec la finitude d'un « pour la Mort », Malevitch oppose constamment l'infinitude de la non-figuration qui est, selon lui, un « pour la Vie ». Pour l'inventeur du *suprématisme*,

comme pour tant d'autres après lui, la représentation figurative c'est la mort, c'est le miroir de la finitude. Ce n'est donc que dans la non-figuration que peut exister une relation avec l'Infini et la Vie.

Ce miroir de la finitude et de la mort est justement ce que nous renvoie la prise de conscience écologique dans l'observation objective des phénomènes que les conséquences des activités humaines entraînent pour la biosphère et ses fragiles équilibres.

La rupture non figurative

La rupture non-figurative en peinture a eu un immense mérite qui est resté quasiment inaperçu pendant longtemps, celui de reprendre le langage propre à l'art pictural par son vocabulaire initial et sa grammaire de base : traits, formes, rythmes, couleurs, compositions et interactions entre tous ces éléments fondamentaux. Mais elle a outrepassé son rôle essentiel de nettoyage du regard en s'octroyant l'ultime autonomisation de devenir une fin en soi. C'est que la rupture non-figurative ne s'inscrit pas seulement dans la compétition fluctuante des écoles et des styles, mais dans l'histoire lourde des modes de représenter et de signifier.

L'art dit abstrait est congruent à la pratique scientifique et technique qui se fonde sur la fécondité matérielle de l'instrument logique et mathématique d'origine endogène, c'est-à-dire sur une fonction, organisatrice et transformatrice de la réalité matérielle du monde, produite par une démarche interne à la science et à la technique. Tandis que l'art dit figuratif (comme si Kandinsky ou Mondrian ne renvoyaient à rien de connu!) reste solidaire et ouvert par rapport à une interrogation spéculative et dubitative d'ordre essentiellement philosophique et externe par rapport à la réalité figurée. De cette différence est née d'une part une tendance au totalitarisme plastique propre à l'art dit abstrait, et d'autre part le fait que cet art est devenu aisément l'illustration, si fréquente dans les sièges des banques, de l'idéologie d'une civilisation dominée par l'économisme déshumanisant et le mercantilisme sans visage.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes de remarquer que la peinture non-figurative est née, pour ses inventeurs, sur une base consciemment et méthodiquement « spiritualiste ». À l'idéalisme achevé de la construction hégélienne correspond cet art du mysticisme que se veut, dès l'origine, l'art non figuratif. Il est aux antipodes du hiéroglyphe des rêves investis par la figuration et le symbolique et qui se prête à une multitude d'analyses et d'interprétations personnelles variées, inférées par la figuration qui est elle-même un système d'inférences ouvert et en mouvement. Le discours rend compte de cette différence essentielle. Quand il accompagne la non-figuration, le commentaire de type littéraire interdit l'appropriation personnelle du message supposé contenu dans l'œuvre. Il procède par affirmations closes sur elles-mêmes, totalisantes et

totalitaires, de ce que la non-figuration ne contient pas. Tandis que l'écrit sur la figuration s'achève toujours par un renvoi au contenu non discursif d'une œuvre qui est irréductible à une interprétation langagière limitée et close. Seuls les poètes peuvent s'approcher du sens et de la clarté de la parole sur l'art tandis que les bavards sont voués aux propos abscons qui justifient leur appartenance aux hiérarchies de l'insignifiance qu'ils alimentent pour tenir le haut du pavé.

Ce que les inventeurs de la non-figuration n'ont pas vu, et que par contre Marcel Duchamp a pointé au même moment, c'est l'aporie, la contradiction interne contenue dans leur volonté de réintroduire « *le spirituel dans l'art* ». Duchamp va au bout du projet tout de suite et d'un seul coup. Avec l'urinoir au musée, il montre que c'est bien la société industrielle, avec son credo mercantile et sa soumission à la rationalité technicienne, qui ne peut accéder au *spirituel* et que le musée est le cimetière de la représentation que cette société a d'elle-même. C'est la tentative de sacralisation bourgeoise du musée et des objets qu'il contient qui interdit au *spirituel* de circuler librement dans le corps de la société pour la transformer. Les grandes fortunes des mines ou du pétrole ne se doivent-elles pas, un jour ou l'autre, d'ouvrir un musée, une fondation privée, comme si, par ce geste, elles recherchaient quelque rédemption après avoir pillé un patrimoine commun à l'humanité?

L'objectivation du spirituel

Dans le domaine spirituel, l'apport essentiel et paradoxal de la crise écologique apparue au cours des années soixante du XX^e siècle est encore loin d'être clairement identifié. Paradoxal en effet, parce qu'il s'agit d'un apport qui tend, en quelque sorte, à objectiver le spirituel. Essentiel, parce que la négation pratique de cet apport équivaldrait à l'acceptation de la fin de l'espèce humaine qui ne pourrait survivre dans les conditions biologiques transformées par ses activités.

Par « objectivation du spirituel », j'entends une opération de la pensée qui vise à identifier *universellement* ce qui établit le processus d'humanisation. Cette occupation de la pensée serait vouée à l'échec si elle revenait à additionner pour chaque société humaine les éléments que chacune considère comme relevant de ce processus. On aboutirait fatalement à des conflits insolubles de prévalence. Par contre une approche négative, une fois encore, peut-être beaucoup plus fructueuse, car il est compté le temps qui mesure ce qui reste pour changer collectivement l'orientation de la *décivilisation* actuelle. En revanche, cette approche négative se traduirait par l'énonciation réciproquement admise, mais non cumulative, de ce qui constitue la barbarie intérieure pour chacune de ces sociétés. On se rendrait compte sans doute que peut être identifié un effet de barbarie toutes les fois qu'une pensée, une action, une production ou une institution de l'homme engagé dans la vie de chacune de ses sociétés ne produisent plus de sens et se retournent contre elles.

Je nommerai « *le spirituel* » cette production de sens qui implique la nécessité d'un changement planétaire d'orientation. La nature de ce changement peut se décomposer en un certain nombre de facteurs déterminants : religieux, culturels, scientifiques, sociaux, économiques, etc. Tous ces facteurs ont un commun déterminant majeur qui conditionne la réalité et l'actualisation de chacun d'eux : celui de la sauvegarde de la biosphère, cet élément compris comme une donnée objective et universelle conditionnant la survie de l'espèce. Ce qui institue l'inférence déterminante de la prise de conscience écologique dans la relation à la nature, c'est-à-dire à la totalité de ce qui est.

La nuit sauvée

La critique qui vise au dépassement du capitalisme mondialisé peut avoir intérêt à s'apercevoir qu'elle se prive de leviers importants si elle n'accorde pas une attention renouvelée à la faculté de sentir, qui est le sens propre et étymologique de l'esthétique, attention équivalente à celle qu'elle alloue à la théorie économique et sociale. Il est frappant, par exemple, de remarquer à quel point notre temps, urbanisé et obsédé par la sécurité, ne supporte la nuit que dans la mesure où il l'inonde de lumières, c'est-à-dire d'un gaspillage fantastique d'énergies. La nuit n'est certes pas un objet économique. C'est une donnée qui appartient aux conditions de vie sur terre et, pour la plupart d'entre nous, qui temporalise rythmiquement notre sommeil et les rêves qui l'habitent. Mais la nuit est bien davantage que cela. C'est, si j'ose m'exprimer ainsi, la matière première de la psychanalyse, son vivier, échecs et succès confondus. Les Grecs, dans leur mythologie, avaient situé la Nuit, avec son frère l'Érèbe, comme la fille de ce qui fut avant toutes choses : le Chaos, c'est-à-dire une matière indéfinie et indéfinissable, dans laquelle étaient confondus les principes de tous les êtres.

Si l'on part de l'hypothèse consistant à dire que rien ne peut jamais nous délivrer totalement du passé, même le plus éloigné et par définition le non vécu au sens ordinaire de ce mot ; que cette condition d'héritiers prodiges et amnésiques nous entraîne à renier ce qui nous constitue secrètement dans la chaîne ininterrompue des générations qui nous précèdent, il faut bien admettre que la nuit des temps doit être sauvée en nous pour qu'il y ait encore une aurore sur la Terre que nous laisserons à nos successeurs.

On pourrait regretter que Walter Benjamin limite à l'unicité de l'œuvre d'art l'usage de la notion d'aura. Cette autolimitation semble lui être utile, à l'époque, pour ne pas verser totalement dans un mysticisme incompatible avec son adhésion à la cause révolutionnaire et avec les exigences de ses amis marxistes. Il savait pourtant que Spinoza ne s'encomrait pas de ce genre de considérations. Je prends ici, modestement mais dans le sillage de ce dernier, le risque d'en appeler à une sorte de re-sacralisation laïque du monde en affirmant intuitivement

la nécessité d'étendre, certes avec une prudence extrême, l'usage de la notion d'aura à d'autres champs de réflexions que celui de l'art. Lorsque l'on constate, par exemple, qu'une personne amie s'est « abîmée », ne signifie-t-on pas qu'elle a perdu l'aura qui nous avait séduit naguère? Lorsque nous redécouvrons un paysage familier, abîmé maintenant par la laideur ostentatoire de l'invasion publicitaire, n'est-il pas légitime de considérer qu'il a perdu l'aura qui nous touchait intimement avant cette agression sensible? Lorsque nous déplorons la détérioration du politique en tristes farces médiatiques et populistes, ne regrette-t-on pas, sans se l'avouer par crainte d'être « ringardisé », l'aura politique d'une Louise Michel ou d'un Jaurès?

Il se pourrait bien, et c'est en tout cas au cœur des convictions qui me font vivre, que la notion d'aura puisse constituer un des « chaînons manquants » touchant à la subjectivité et au monde vécu et ainsi figurer un des points aveugles de la Théorie critique. Ce registre, pour être exploré avec fécondité, demandera un rude travail de confrontations théoriques et d'évaluations pratiques, mais surtout une conversion identique au caractère de celle que Benjamin accomplit naguère en adoptant la cause des opprimés : une conversion sans reniement, une conversion par élargissement de notre « souci du monde ».

Si le progrès ne peut pas être compris comme une norme historique pour lutter efficacement contre le fascisme rampant de notre temps, sa remise en cause doit s'appliquer au seul champ techno-scientifique qui est le sien. Encore faudrait-il en désacraliser la primauté idéologique qui occupe l'espace abandonné par le pouvoir religieux. Mais on rencontre alors ce qui en a justifié l'adoption : le confort matériel et sécuritaire compris comme horizon indépassable de la post-modernité. Il suffit pourtant de regarder avec attention les visages et les comportements de l'immense majorité de nos contemporains pour s'apercevoir de leur tristesse et de leur angoisse. Pour se rendre compte que le sentiment d'une vie mutilée qui se généralise contient dialectiquement les espérances de son dépassement, qui n'est plus lié *seulement* à celui du capitalisme mondialisé.

Juillet 2005

Notes

¹ Walter Benjamin, *Les Affinités électives de Goethe*, p. 395, Œuvres I, Folio essais, Gallimard, 2000.

² *Sens unique*, p. 228, Les Lettres Nouvelles/Maurice Nadeau, 1988.

³ *Sur le concept d'histoire*, p. 433, Œuvres III, Folio essais, Gallimard, 2000.

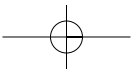
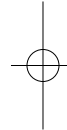
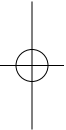
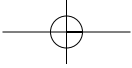
⁴ *Ibidem*, p. 434.

⁵ Charles Péguy, *Clio*, pp. 285, 286, Éditions de la Nouvelle Revue Française, Paris 1916.

⁶ « Je tiens désormais pour acquis qu'il n'y a pas d'histoire de l'art. Si l'enchaînement des événements dans le temps pour l'expérience humaine, par exemple, ne véhicule pas l'essentiel sous la seule forme de la causalité, il n'y aurait pourtant pas de vie sans cette forme d'enchaînement dans la croissance, la maturité, la mort et d'autres semblables catégories, il en va autrement pour l'œuvre d'art. Du point de vue de ce qui est essentiel en elle, elle est a-historique. Insérer l'œuvre d'art dans la trame de la vie historique n'ouvre aucune perspective sur sa nature la plus profonde; [...] » Walter Benjamin, « Lettre à Florens Christian Rang du 9 décembre 1923 », *Correspondance I*, pp. 294-295, Aubier Montaigne, 1979.

⁷ Jean Genet, *L'Atelier d'Alberto Giacometti*, pp. 4-5, L'Arbalète, 1995.

⁸ Walter Benjamin, *Œuvres III*, p. 279, Folio essais, Gallimard, 2000.



Pour une critique de la social-démocratie européenne

Denis Berger*

Hors-champ

Ce lundi 29 mai à Paris, il était impossible à quiconque d'éviter les fracas des discours qui tentaient d'expliquer les causes de l'échec retentissant connu par l'écrasante majorité des partis, de gauche comme de droite, incapables de prévoir l'hostilité des électeurs à l'encontre d'un texte qui érigeait en règlement l'esprit frappeur de la Constitution européenne.

Il est vrai que l'événement n'est pas mineur, quel que soit l'angle sous lequel on l'observe. La victoire des « non » au référendum organisé en France et aux Pays-Bas – membres fondateurs du Marché Commun – n'est pas un simple incident de parcours dont on pourrait attribuer la responsabilité aux bureaucrates. Les élaborations de la Commission européenne sont conditionnées par les choix stratégiques des États les plus développés et ainsi les plus influents : autour d'eux se constituent des regroupements qui accueillent les États et les entreprises capitalistes les plus adaptés au marché. Parler du capitalisme en Europe occidentale et centrale, c'est s'attaquer aux manifestations sociales et politiques qui traduisent la puissance des « alliances capitalistes » d'Europe occidentale.

L'important qui s'exprime dans la confusion qui règne dans l'Union européenne n'est pas à rechercher dans l'appréciation du niveau de pensée abstraite dont se montre capable Valéry Giscard d'Estaing. Les réflexions stratégiques, les tentatives d'assimilation du processus de mondialisation, la définition d'une politique globale qui, en s'inspirant de principes qui ont fait leurs preuves dans d'autres pays, à d'autres époques, déterminent *la période* que connaissent dans leur angle régional, les composantes essentielles du « grand capital » européen.

Aujourd'hui, le capitalisme est en *crise*. Dans la perspective d'une compréhension meilleure de sa situation de classe au niveau international, il importe de préciser que toute définition d'une situation de crise fait appel à l'économie, ou plus exactement à la critique de l'économie, mais ne peut se limiter à cette référence. L'expérience accumulée depuis un siècle a clairement démontré que les différentes tendances qui poussent à la baisse du profit n'aboutissent pas automatiquement à l'effondrement du capitalisme si ce dernier est capable d'agir au niveau idéologique pour maintenir la présence des rapports fondamentaux de production dans la pensée des salariés.

* Denis Berger, politologue est directeur de *Variations*.

La « Grande Dépression » de 1929 a ainsi conduit, après plusieurs années d'expérience politique et de réflexion théorique, à la mise en œuvre de la politique « sociale » symbolisée par *l'État-providence*. On en connaît le cadre général : importance du secteur public, octroi par l'État d'assurances sociales diverses, augmentation régulière des salaires, etc. Cette pratique, qui s'est épanouie avec les gouvernements de gauche survenus après les guerres mondiales, s'est exprimée aussi dans l'entreprise (« fordisme »). Elle a trouvé dans l'Europe sociale-démocrate un champ d'application bien fondé. Cependant, après trente ans, l'expérience tire à sa fin. Les difficultés de la croissance européenne par rapport aux États-Unis viennent illustrer une nécessité : mettre un terme à l'ère du *salairé social*, ce qui exige, dans les rapports avec l'ensemble des salariés, un bouleversement des positions acquises. Nous entrons dans une période d'incertitude au sujet des revenus et du droit du travail. Face à l'alliance d'États autour desquels s'organise une politique ayant abandonné toute démarche critique pour rejoindre le camp où les oiseaux d'Andersen trouvent leur régularité. Dans la voie ainsi ouverte au changement global, l'hôtel de ville des nations épanouies se pose en modèle, brillant qu'il se sent du drapeau qui cerne sa bedaine.

Nous l'avons vu, tous les symboles qui tracent les discours du maintien de l'ordre sont pourtant fortement remis en question.

La crise de la symbolique politique

L'Europe, découpée ou non selon les critères officiels, a le mérite de traduire correctement les synthèses de pouvoir en place. La nature même des débats et divergences qui agitent le bloc continental indique bien le sens de l'évolution d'ensemble. La conjonction des demandes, au départ contradictoires, formulées par les puissances européennes, rencontre aujourd'hui de très grandes difficultés. Toutes les mésaventures, qui surviennent au cœur même des machines propulsives du système européen, signalent l'incapacité continue des cadres du *Grand Capital* européen à envisager un avenir déterminé. Tout dépend d'une conjoncture non maîtrisée, nous incitant à prévoir la forte probabilité de moments d'effondrement entre patronat et salariés.

On ne court pas grand risque à formuler ce genre de prédictions : la quasi-totalité des pays qui constituent l'Europe se sont ralliés au « néo-libéralisme », cette pratique qui, renonçant à toutes transformations majeures des forces productives, fait des lois du marché l'axe de fonctionnement de toute politique économique. Du point de vue des salariés, cette « révolution conservatrice » s'est avérée catastrophique. Nous avons ici la preuve que nous sommes parvenus à une nouvelle phase de développement. En ce qui concerne les salariés, on peut parler d'une précarité organisée.

Dans le cas précis des difficultés de fonctionnement des États européens, on peut imaginer l'éclosion d'une crise générale.

Engagement et politique

Si nous voulons déterminer des objectifs progressistes, il convient d'analyser la forme et le contenu des mouvements des dernières années, afin de préciser quelles revendications sont les plus « porteuses » d'affrontement globaux, susceptibles de modifier les rapports de forces entre les classes sociales. Il s'agit d'un engagement dans le réel, qui veut montrer que la situation de ce qui fut le mouvement ouvrier ne permet pas d'espérer le développement spontané d'un front des luttes, capable d'utiliser les conséquences de la crise. Une telle élaboration de perspectives et de mots d'ordre relève, cependant, du possible. En effet, les principaux États européens peuvent, à moyen terme, devenir le lieu d'affrontements à caractère révolutionnaire. Le possible, ainsi défini, ne pourra prendre forme qu'au prix d'une longue réflexion sur les limites auxquelles se heurtent les salariés dans la situation actuelle. Dans la forme actuelle du capitalisme, rien ne commande mécaniquement un affrontement général. Il nous reste à jouer notre rôle dans l'orage.

Si l'on procède à un bilan sommaire des mouvements d'ensemble de la fin du XX^e siècle, en accordant son importance aux grèves de 1995 en France, on constate que les grévistes ciblent l'organisation sociale du travail (échelle et augmentation des salaires, intervention des services publics, flexibilité, etc.). Les revendications de ce type expriment un *regret du passé* qu'on tente de rétablir dans ses aspects positifs par l'action. De même, la multiplication des fermetures d'entreprises entraînent des mobilisations défensives. Le bilan provisoire de ces mouvements est pour le moins ambigu : la combativité des salariés s'avère forte, mais il devient de plus en plus évident qu'aucune transformation globale ne sera réalisée tant que la masse des salariés ne sera pas unie autour d'un projet plaçant l'analyse au niveau mondial.

Soyons précis : l'Europe, aussi inachevée qu'elle soit, peut bientôt être le lieu de grands combats de classe. Ceux-ci peuvent se muer en victoires si tous ceux qui mènent quotidiennement les luttes se posent les bonnes questions. Cela nécessite aussi des réponses construites : la défense contre les attaques patronales ne saurait être menée efficacement en dehors de l'action collective.

La crise politique d'ensemble implique autant le comportement des militants que les causes profondes des manœuvres d'appareil qui donnent le ton de la vie sociale. On peut dire que, par-delà les expériences enrichissantes des mobilisations, les « mentalités » militantes se sont organisées par rapport aux expériences passées les plus enrichissantes. Dans toutes les manifestations, les souvenirs de l'époque des salariés heureux et de la protection du travail demeurent au premier plan. Les inconvénients ne sont pas à négliger : les problèmes de l'issue des luttes sont toujours liés à l'action dans une seule entreprise, ce qui les affaiblit lorsqu'il apparaît en toute netteté que la fin de la crise globale par la mutation des rapports de forces exige une *action collective* durable. L'espace et le temps deviennent

des armes politiques. Et l'on ne peut évoquer l'idée de révolution qu'en posant très clairement quelles mesures sont susceptibles d'affaiblir le fonctionnement des institutions internationales. C'est la seule voie de l'émancipation.

Deux conclusions s'imposent *a priori*, fonction qu'elles sont des expériences anciennes. Tout d'abord, les événements majeurs qui marquent l'entrée dans une période nouvelle sont nécessairement les produits d'une longue série de confrontations politiques, allant de la simple bataille électorale à la grève de masse (éventuellement jusqu'à la confrontation violente). C'est dans cette succession de combats que naît la *vision pratique* du monde à construire, vision que va propager la *nouvelle avant-garde*. Il est bon de conserver, en les réhabilitant si nécessaire, un certain nombre de termes qui ont été utilisés couramment. Dans le cas de l'avant-garde, on entend utiliser ce vocable pour une description adéquate de l'action des militants que leur expérience a mis en position de définir un programme d'action précis, susceptible d'être corrigé au fur et à mesure des échecs. L'adjectif « nouvelle » est indispensable pour que ne se renouvelle pas la mise en pratique du schéma léniniste, qui faisait de chaque militant le représentant discipliné de la pensée officielle de la direction.

La plus urgente des tâches devient alors la bataille incessante pour cette nouvelle avant-garde qui naîtra des luttes, davantage que des exploits théoriques des sauveurs désignés du prolétariat. Ce vers quoi il faut tendre, c'est une organisation de « *défense du travail* » au sein de laquelle prendront place les représentants des comités de lutte (comités de grève, comités de base, représentants des catégories hors-la-loi, etc.). Démocratiquement organisés – de la base à l'échelon de l'Europe – ces comités doivent chercher à donner la parole aux différentes catégories de travailleurs « *sans* » (... papiers, travail régulier), que la politique gouvernementale place hors normalité. Ces personnes sont à la fois *exploitées* et *opprimées*. C'est à ce double titre qu'elles contribuent à poser un problème vital : la place de l'émigration dans le monde de demain. Et il va de soi, au niveau des principes au moins, car la pratique a toujours du retard, qu'on découvre une voie concrète de mobilisation. Comme nous le savons de longue date, à terme, la question du pouvoir sera à poser dans toute son étendue. Autrement dit, la question des femmes sera à l'ordre du jour de toutes les activités. Contrairement à ce qui est couramment affirmé par de beaux esprits aimant bavarder, nous n'avons pas affaire à un simple problème d'inégalités que quelques réformes pourraient contribuer à résoudre. L'oppression et l'exclusion du « deuxième sexe » sont une menace incessante contre le fonctionnement des sociétés : la création de rapports de domination qui viennent s'inscrire à tous les moments de la vie sociale est directement facilitée par le sort réservé aux femmes. D'innombrables conséquences doivent en être tirées *par les deux sexes*, qui trouveront dans les normes imposées au genre les racines des relations de pouvoir, bureaucratiques le plus souvent.

Pour ne retenir que l'essentiel, on peut mettre en exergue de toute élaboration prospective des luttes sur le vieux continent quelques traits importants : tout d'abord, une des caractéristiques essentielles des luttes massives qui perturbent la vie publique de la France, de l'Allemagne ou de l'Italie, est d'être nourrie de souvenirs de ce qui fut une belle époque, dans la mesure où les organisations ouvrières-syndicales, principalement pesaient d'un poids parfois décisif sur les moments importants de la vie collective de travail. Et nombreux sont les militants qui fonctionnent à la mémoire – ce qui représente un avantage, mais aussi un danger d'enlèvement très réel. Autre difficulté : toute généralisation débouche nécessairement sur la dimension politique de la société civile. L'histoire des confrontations électorales, la composition de la « classe politique », le poids des partis concurrents deviennent des facteurs décisifs qu'il faut avoir en main. Mais à se consacrer ainsi à la politique, on est amené à un excès de myopie. Il faut chercher les moyens par lesquels *l'avant-garde des luttes* trouve les voies de son autonomie, et assure le « débouché politique » de ces combats. En effet, la situation des salariés ne peut connaître d'issue que globale, dessinée par ses propres acteurs. On a déjà évoqué les formes nouvelles de militantisme qu'exige ce nouveau rapport à la société de classes. Les conséquences n'en sont pas moindres. Il ne suffit plus de parler de bottes neuves adaptées aux nouveaux uniformes. Il faut mettre en place un système de décision qui éclaircisse les modalités du parcours vers un autre monde.

Le mouvement révolutionnaire reste à créer. Nous avons indiqué au passage quelles urgences politiques s'imposaient à lui : non pas la logique formelle des assemblées électorales, mais la logique fondée sur le mouvement du monde, ses ouvertures méthodologiques, ses rapports avec les travailleurs, agents et produits des révolutions technologiques. La vision qu'apportent les éclats de lumière nous enseigne sur la profondeur des conflits de classe. Grâce à elle, l'avenir relève du possible.

Inutilité du socialisme

Le réseau des partis est condamné à terme. Ne subsisteront que les organisations qui, par leur action de longue durée, par l'idéologie justificatrice, par leurs interventions courantes, parviennent à structurer une organisation représentative de la classe concernée. La tâche première que doivent accomplir ceux qui entendent rénover les formes et les perspectives de l'action révolutionnaire est d'opposer aux formes traditionnelles une forme renouvelée des comités d'action. Et le but temporaire, visé et atteint, est d'intervenir dans tous les lieux où se constitue la pensée révolutionnaire. Intervenir à partir d'une critique des idées des productions des adversaires. Conclure en proposant le renouveau d'une vision d'ensemble. Peu à peu, c'est l'ensemble de la population qui est atteint.

La solidité et la durabilité des cadres de la vie politique sont liées au bon fonctionnement d'organisations de masse dont les *socialistes* ont fourni l'archétype. Un brin d'histoire pour illustrer la situation. De 1870 à 1914 naissent des partis socialistes qui se construisent sur le modèle de la social-démocratie allemande. Le fait mérite d'être mis en lumière, car les caractéristiques premières du « modèle social-démocrate » se résument en quelques traits principaux : parti de masse doté d'une grande influence, liens étroits avec les syndicats. La force ainsi conquise n'ouvre pas les portes des palais gouvernementaux aux détachements de l'Internationale Socialiste, mais le statut d'opposant les contraint à formuler des contre-politiques qui vont de la participation ministérielle à des chaînes de réformes du pouvoir. 1920-1970 : *l'âge d'or de la social-démocratie*. Les partis apportent une tradition organisationnelle imprégnée d'un marxisme de bon genre, limité aux idées générales. Bien que produits par un mouvement ouvrier non marxiste, les partis du Royaume-Uni répondent aux critères de la social-démocratie. Toutefois, dans l'éventail européen, ils occupent une place à part. C'est, entre autres, le cas de la France. Cette dernière occupe une position éminente dans la séparation des pouvoirs européens. Paris est la ville fondatrice de la république, la source des droits de l'homme.

Durant le « court XX^e siècle », les partis sociaux-démocrates jouent un rôle souvent décisif : leur implantation dans les milieux ouvriers syndicalisés leur confère un *droit à l'existence* qui est, en fait, la traduction en actions politiques conscientes de la pénétration chez les salariés. La présence de ministres et de responsables compétents donne à la pratique des États en quête de démocratie des années vingt et trente une pesanteur exceptionnelle. La critique du capitalisme, pour modérée qu'elle soit dans les termes en usage après la fin de la Seconde Guerre mondiale (c'est le moment des *Bad Godesberg* qui se débarrassent des bagages marxistes) confèrent aux partis sociaux-démocrates une mission de gestion des pays « civilisés ». Pour résumer la description de l'énorme légume chatoyant qu'est devenue la social-démocratie, on mettra en évidence toutes les fonctions qu'elle est en mesure de remplir et à quelle stabilité institutionnelle elle peut contribuer. Dans la mémoire collective, ce type de parti occupe une place à part : chacun d'entre eux donne vie à un électorat représentatif des classes moyennes salariées (à revenu limité) qui, dans une certaine mesure, ne pourrait faire de la politique qu'en votant tous les quatre ans pour un représentant à la couleur politique incertaine. Concluons : la social-démocratie a eu une double série de conséquences. Les unes, positives, prennent la forme d'une collaboration directe au maintien de l'ordre social. Les autres seront totalement négatives en raison de leur collaboration avec des puissances déterminées dans leur contenu par des critères de classe.

La formation et la consolidation d'une série de partis répondant aux critères de la social-démocratie a eu des conséquences de la plus haute importance sur la vie quotidienne du continent. Pour la première fois, l'assise électorale d'une organi-

sation ne se limitait pas à la réalité statistiquement traduite après les consultations. Les votants réguliers se constituaient en un groupe relativement stable, composé pour l'essentiel de membres des classes moyennes (*salariés* : fonctionnaires, enseignants, etc. ; ou *non-salariés* : artistes, commerçants). Le poids politique de chaque courant ne se limite plus aux manipulations sans contenu, qui autrefois aboutissaient à faire de la « petite bourgeoisie » une étoile filante incertaine dans les manifestations de son être politique, difficilement prête à une action de transformation sur le long terme. La rationalisation de la lutte menée par les partis de gauche aboutit à la stabilisation de l'échiquier politique, les représentants des classes moyennes fournissant une base de gauche aux développements des luttes.

Les partis sociaux-démocrates, lorsqu'ils sont parvenus à se battre sur une longue période, contribuent donc directement au développement sans grands risques de la société. Mais, à ce moment du développement, tous les partis et les forces organisées de gauche n'ont pas le même poids économique. Ils ne peuvent donc contribuer utilement, sur *le plan pratique*, à la « régulation progressiste » de la structuration de la société où ils se battent. C'est le cas de la France. Le mouvement socialiste, s'il a trouvé une large audience, le doit à des phénomènes tels que le rôle fondateur de la Révolution française en tant que symbole de l'Universel. Le caractère de lutte dans la succession pose la question du pouvoir sous des formes constamment démultipliées.

Revenons au cas de la France, car chaque volume de son histoire contient une vraie richesse. Les régimes politiques français – y compris les monarchies constitutionnelles – ont trouvé leur équilibre au gré de combinaisons partidaires qui, sans offrir la possibilité d'une démocratie véritable, préparent un avenir incertain, socialement obscur et politiquement durable.

Dans l'expérience française, le socialisme existe au rythme même des proclamations dont il reçoit la louange. Il faut attendre la III^e République pour que s'opère la jonction entre Assemblée et pouvoir du peuple. Fondé en 1905, le Parti socialiste a à peu près conquis une base électorale issue des classes moyennes. En quelques années (de 1880 à 1914 environ) le républicanisme a imposé sa marque. Mais il est désarmé devant la cohérence socialiste qui exprime ses revendications en termes de classe, et apparaît ainsi comme un des guides possibles de l'avenir. On entre ainsi dans la période où coexistent la réponse quotidienne en termes de rapports de forces mi-parlementaires mi-publics. C'est à ce moment que la vie publique entre dans l'ère des grandes manipulations.

Le développement du socialisme, comme incarnation de la pratique manœuvrière d'un parti dont la base relève de la « petite bourgeoisie », contribue hautement à la structuration de l'ensemble de la société. Les références théoriques et leurs prolongements par l'action font défaut dans la « formule française ». Elles cèdent la place à des aspects plus « modernes » de la lutte politique.

En France, le rôle des individus submerge l'ensemble des actions collectives. En ce qui concerne les mouvements collectifs, leur carence théorique est compensée par l'affirmation du discours : tout au long du XX^e siècle, les escamotages politiques sont intégrés à la construction globale du projet qui se dit socialiste; et la garantie de l'efficacité du marché ainsi constitué est apportée par l'engagement personnel du dirigeant, qui vaut par l'ensemble de ses dires face à l'avenir. C'est ainsi que les débuts de la SFIO purent se dérouler dans les officialités où le « possum » de *Jean Jaurès* trouva à se dire au gré de longs discours utopiques. Dans l'entre-deux-guerres, *Léon Blum* tint le rôle de conseiller politique, chargé d'opposer à la « ligne générale » du PCF une orientation cohérente. *Guy Mollet*, jusque dans ses moments les plus orduriers, a incarné un certain populisme de gauche, présent dans la SFIO. Reste *François Mitterrand* qui a montré avec un rare génie jusqu'où pouvait servir l'amour du pouvoir.

Il est temps de conclure en revenant à la crise qu'ont indirectement montrée les mésaventures des textes constitutionnels et la querelle des oui/non. Nous nous trouvons face à un salariat en pleine évolution et dont la situation matérielle tend à empirer régulièrement. Les tâches qui découlent de cette situation peuvent être rassemblées sur plusieurs plans. Tout d'abord, la constitution de comités de luttes qui atteignent les différentes catégories d'opprimés et d'exploités, ensuite, l'organisation de conférences, à tous les niveaux, pour affirmer la nécessité d'une confrontation avec la bourgeoisie capitaliste. C'est à ce stade que la politique fera son apparition.

Nous venons d'aborder la dimension « luttes de masses » de l'actuelle situation européenne. L'accent est mis sur la confrontation avec les détenteurs des moyens de production à une *dimension politique*. Mais celle-ci ne se confond pas avec les actions proposées jusqu'ici. Il y a une permanence qui est assurée par l'action au niveau des partis lors des élections. Les socialistes interviennent couramment dans la vie politique, structurée de la municipalité à l'Assemblée nationale. Les socialistes, dans cette construction, représentent la gauche. Est-il possible, pour autant, d'envisager la transformation sociale sur la base d'une alliance avec la « gauche socialiste »? L'expérience a montré qu'ayant pour référence le bureaucratisme pratique, elle n'est capable que de gros compromis.

La solution, c'est le rassemblement des courants qui visent à renverser les relations de pouvoirs.

Sur des points précis, des actions communes peuvent être menées avec des socialistes.

À demain
Denis Berger

L'Allemagne à un moment charnière : entre deux républiques

Martin Dieckmann*

À la fin des années quatre-vingt-dix, on croyait encore en Allemagne à l'émergence d'un nouveau siècle social-démocrate dans toute l'Europe. En Allemagne, le *New Labour*, en tant que troisième voie de la social-démocratie du XXI^e siècle, était vu comme une médiation entre la « société néo-libérale de marché » et la « justice sociale ». Oui à l'économie de marché, non à la société de marché, tel était le mot d'ordre d'un manifeste commun produit par Tony Blair et Gerhard Schröder.

La troisième transformation de la social-démocratie allemande

Le *New Labour* s'appuyait pourtant sur l'une des prémisses déterminantes du néo-libéralisme, à savoir la généralisation des relations de marché à tous les processus sociaux. De la même façon que l'*account management*¹ dans les entreprises décompose les processus de travail et de création de valeur dans des marchés décentralisés pour les piloter de manière indirecte, le *New Labour* voulait réduire l'activité de l'État à un *account management* des questions sociales. Si cette conception accorde une place plus importante à l'État que ne le fait l'idéologie néo-libérale, elle va surtout de pair avec un élargissement de sa fonction autoritaire à travers la mise en place d'un système répressif d'instances et d'appareils du *workfare*, en lieu et en place de l'État-providence (*Welfare*) de l'*Old Labour* et de la social-démocratie traditionnelle, orienté en fonction des droits des citoyens. Cette conception n'a été exposée avec une certaine ambition qu'en Grande-Bretagne, avant tout par Anthony Giddens : les « droits sociaux absolus », qui faisaient partie du noyau conceptuel social-démocrate traditionnel, devaient être remplacés par une priorité donnée aux obligations des citoyens. « Pas de droits sans obligations » devrait devenir le maître mot de la nouvelle social-démocratie selon Giddens².

Cela a correspondu, et correspond encore, à un changement de paradigme à l'intérieur du réformisme social-démocrate. Ce changement de paradigme n'est pas sans précurseurs, y compris en Allemagne, où l'ancien chancelier

Martin Dieckmann est éditeur et responsable du secteurs « médias » auprès de la direction du syndicat allemand Ver.di.

Helmut Schmidt (SPD) avait affirmé qu'il fallait opposer des « devoirs » aux droits de l'homme et aux droits fondamentaux. Ironiquement, l'un des seuls à avoir signalé l'étrange caractère autoritaire des conceptions du *New Labour* et l'absence de toute référence à la liberté, a été un vétéran libéral tel que Rolf Dahrendorf. Au niveau de la doctrine pure, comme documents programmatiques, les concepts du *New Labour* apparaissent et apparaissent comme le programme de la troisième transformation historique de la social-démocratie allemande. Alors que la social-démocratie allemande s'était engagée, à la fin du XIX^e siècle, sur un marxisme académique extrêmement orthodoxe et par conséquent stérile, une deuxième transformation programmatique est intervenue au début des années soixante avec la transformation en « parti populaire », impliquant le renoncement à toute politique de classe antagoniste au profit d'une conception d'un socialisme démocratique, qui se développerait dans une première phase sous la forme de l'État-providence dans le système capitaliste. La transformation du SPD en parti populaire interclassiste a effectivement constitué son acte de candidature pour devenir un parti de gouvernement³. Pour la première fois depuis 1945, le SPD a participé à un gouvernement en 1966, pour commencer, à partir de 1969, à se donner l'image du parti des réformes sociales et de l'État-providence. Sous ces conditions, qui mieux que la social-démocratie pouvait mener à la fin du XX^e siècle le nouveau changement de paradigme, au niveau de la politique sociale et économique? Le parallèle semblait devoir s'imposer : de la même façon que le programme de Bad Godesberg avait aidé la social-démocratie à se poser comme futur parti de gouvernement avec un poids décisif, la venue au pouvoir du SPD et des Verts à la fin des années quatre-vingt-dix allait aussi imposer en Allemagne le *New Labour* comme modèle de régulation du XXI^e siècle.

Alors que de nombreux critiques avaient prédit que les choses n'allaient pas se passer aussi facilement, Schröder lui-même a dû concéder récemment lors d'une comparaison avec son grand modèle Tony Blair que le succès du *New Labour* a été précédé par la thérapie de choc du thatchérisme. En Allemagne, par contre, un processus semblable n'a pas eu lieu. L'ère Kohl, comme on ne s'en rend compte qu'aujourd'hui, n'a réussi qu'un *rollback* de « l'inflation revendicative » de l'après 1968, mais n'a pu faire table rase de la configuration institutionnelle du « capitalisme rhénan ». Comme Schröder le comprend lui-même, le dilemme de la social-démocratie allemande est qu'elle doit en même temps être Thatcheriste et Blairiste.

Kohl a en fin de compte échoué dans sa mission d'attaquer l'ensemble du système allemand de « l'État de droit social », malgré une série de manœuvres partielles qui ont entraîné avant tout des divisions sociales et des hiérarchisations renouvelées entre le « noyau » et les « marges » de la société. La seule tentative d'attaque frontale, avec le programme d'austérité de 1996, s'est conclue

par une débauche de protestations et les premières « grèves sauvages » depuis longtemps dans l'industrie automobile, le cœur de la cogestion. C'est précisément l'échec de cette attaque frontale qui a amené le SPD et les Verts au gouvernement en 1998. Alors que les représentants du capital poussaient à accentuer la dérégulation, l'élection du nouveau gouvernement était liée à la demande populaire d'une plus grande « justice sociale ». Le SPD pensait avoir trouvé dans le modèle de régulation conforme au marché du *New Labour* – en respectant le « consensus des acteurs décisifs » comme Schröder n'arrêtait pas de l'affirmer – la bonne méthode pour la modernisation du « modèle allemand ». Mais à aucun moment la conception de *New Labour* en Allemagne n'a disposé d'une véritable orientation stratégique, pas plus qu'il n'y a eu au sein de la direction du SPD un groupe de cadres avec une stratégie cohérente et de long terme comparable au noyau formé au début des années soixante-dix autour de Kohl. Schröder a commencé à exercer le pouvoir dans la même solitude qu'a finalement connue Kohl à la fin de sa carrière politique.

Une conception viable de type *New Labour* en Allemagne aurait eu comme précondition un groupe social ou une figure centrale, qui auraient pu être les protagonistes d'une nouvelle configuration d'alliances, capable d'unifier différentes fractions de classes. Le public cible du *New Labour* en Allemagne, le « nouveau centre », s'est révélé être une construction fragile, sinon complètement hybride, du point de vue social et économique. Sous le régime conservateur de Kohl, on avait pris soin d'offrir continuellement des formes de stabilité au « noyau » de la société, tout en étendant les « marges » de la société et la précarité. Le « nouveau centre » était en revanche soit les forces porteuses virtuelles de la Nouvelle Économie, soit le « vieux centre », constitué des nouvelles et anciennes classes moyennes, qui sont elles-mêmes désormais entrées dans l'engrenage des restructurations postfordistes des entreprises et des marchés. Ce qui resta ainsi à Schröder et à la social-démocratie étaient les acteurs traditionnels, avant tout les associations patronales et les syndicats, dont le « Pacte pour l'Emploi et la Compétitivité » a servi en 1998 de plate-forme centrale au gouvernement. À côté de ce « Pacte », pullulait un système de commissions d'experts, de groupes de projets sur la « modernisation de l'État social », qui montraient dans leur globalité comment le pouvoir politique comptait s'émanciper même de sa légitimation formelle par le Parlement.

Les années 2002/2003 marquent le tournant décisif dans ce domaine. Alors que des commissions d'experts élaboraient des propositions pour la « modernisation » de l'État social et des marchés du travail – en restant tout à fait dans l'esprit du *New Labour* – le « Pacte pour l'emploi » se réunit sans produire de résultats. Malgré leur disponibilité à accepter toutes les humiliations, les syndicats n'ont finalement pas été prêts à se laisser dicter leur politique salariale par cette alliance corporatiste. Dépourvu d'objectifs stratégiques et extrême-

ment mal préparé, le gouvernement déclara en mars 2003 que le Pacte était un échec. Et en avril 2003 s'effectua le choix programmatique de « l'Agenda 2010 » d'application totale du *workfare* au détriment du *welfare*⁴. En parallèle, le gouvernement met sous pression les syndicats, en menaçant de déréguler les conventions collectives par voie législative, s'ils n'étaient pas disposés à le faire de leur propre gré.

L'Agenda 2010 représente tout, sauf un programme temporaire de gestion de crise. Dans son fond, il remet en cause l'interprétation historique des droits fondamentaux, issue de l'après-guerre, selon laquelle les droits sociaux constitutionnels visent la participation de tous au bien commun (*Teilhabe*) – il s'agit donc d'une conception citoyenne de l'État social. Par ce biais, l'Agenda 2010 met en marche un changement de système fondamental qui n'est pas seulement un *rollback* par rapport à 1968, mais de tout ce qui constituait le fondement du « consensus national » depuis 1949. Le dilemme de la social-démocratie devient évident dans le processus. D'un côté, elle impose le changement de paradigme dans le sens du *New Labour*, du remplacement du *welfare* par le *workfare*. De l'autre, elle perd ce qui subsiste de sa base politique. La série de défaites électorales, provoquées moins par le basculement d'électeurs traditionnels de la social-démocratie vers d'autres partis que par l'abstention massive, démontre cette évolution, de la même façon que la perte continue d'adhérents, en particulier dans les bastions traditionnels de la social-démocratie.

Syndicats : un court printemps de l'autonomie

Cette évolution, d'abord saluée avec enthousiasme comme transformation de la social-démocratie, se mue de plus en plus en érosion de tout le camp social-démocrate. Camp dont ne font pas seulement partie le gouvernement et le parti, c'est-à-dire le SPD au sens étroit, mais aussi les fédérations du DGB, leurs membres et la base électorale fragilisée du SPD. À la fin de l'année 2003, qui a constitué un moment politique important, la rupture entre les syndicats et le SPD n'était qu'en apparence à l'ordre du jour. La gauche syndicale, organisée pour la première fois en réseau, pensait pouvoir à nouveau rêver d'une « autonomie » des syndicats – comme elle l'avait déjà fait une première fois, il y a de nombreuses années, à la fin des années soixante-dix et au début des années quatre-vingts, quand la politique d'austérité du gouvernement SPD de l'époque avait conduit le DGB à mobiliser aussi contre la politique gouvernementale. Un ancien dirigeant syndical de gauche affirmait en revanche au début de l'année 2004, d'une manière plus sobre, que les syndicats ne s'étaient pas émancipés de la social-démocratie, mais qu'ils étaient plutôt « restés seuls en lice ». Cette affirmation ne contenait cependant pas non plus toute la vérité. Car dans la bataille d'orientation tendue, qui ne fut pas menée d'une façon

ouverte, l'adaptation des syndicats à la social-démocratie s'imposa assez rapidement – malgré l'Agenda 2010. Le court printemps de l'autonomie dura tout juste une demi-année. Au plus tard depuis l'été 2004, les rangs du gouvernement et des syndicats étaient à nouveau fermés, même s'ils l'étaient de manière provisoire. Les fédérations du DGB se concentraient maintenant de manière prioritaire sur « l'amélioration » de l'Agenda 2010 et d'autres lois.

Les rapports entre les syndicats et les mouvements sociaux, très actifs en Allemagne, mais faibles en termes numériques, ont évolué d'une manière quasiment scandaleuse. Si les syndicats ne sont, d'une part, certainement pas à même de devenir une sorte de parti *bis* et de jouer le rôle d'une représentation politique de la protestation sociale, ils ont, d'autre part, toujours suffisamment de pouvoir – en lien avec les mouvements sociaux – pour rendre efficace la protestation – au moins dans la partie ouest de l'Allemagne. Mais l'inverse est aussi vrai, l'abstention des syndicats pouvant rendre plus difficile l'action des mouvements sociaux. La chronologie l'illustre bien : l'annonce de l'Agenda 2010, en avril 2003, a été suivie par des actions du DGB en mai 2003, même si le niveau de mobilisation restait inférieur à ce que l'on pouvait espérer. Après, toutes les actions ont été suspendues et la négociation a été menée derrière des portes fermées avec les représentants du patronat sur un possible compromis en matière de conventions collectives. Mais quand les mouvements sociaux ont réussi à faire venir 100 000 personnes à Berlin en novembre 2003, les syndicats ont été soumis à une vraie pression, notamment en interne. L'opinion publique s'est à ce moment complètement retournée contre l'Agenda 2010, les syndicats ont commencé à chercher à nouer des alliances avec les mouvements sociaux et ont mobilisé pour une journée d'action en avril 2004. Cela s'est fait avec une forte volonté du côté des syndicats de dominer presque tous les événements. Dès mai 2004, les syndicats s'étaient à nouveau détachés des mouvements sociaux, et le conflit de tendance au sein des directions syndicales s'est résolu provisoirement en faveur d'une démarche coopérative avec le gouvernement.

En même temps, le court printemps de l'autonomie a produit des choses tout à fait surprenantes. Le refus de la politique de l'emploi du gouvernement s'est amplifié en même temps que l'on constatait l'ampleur des attaques. Avec difficulté, le SPD a essayé de faire revivre son « image sociale ». Finalement, des grèves difficiles ont eu lieu dans l'industrie métallurgique contre le chantage des directions d'entreprise. Dans l'ancienne Allemagne de l'Est commençaient conjointement les manifestations contre l'Agenda 2010, qui allaient durer plusieurs mois et démontrer l'existence d'une nouvelle confiance politique – qui se montrait particulièrement dans le refus de toutes les tentatives de récupération. Ces mobilisations ont suscité la haine, la colère et la peur des milieux gouvernementaux : le mouvement social reprenait en effet des mots d'ordre du mouvement de 1989 (« Nous sommes le peuple ») et déclarait avec fierté que

les manifestations constituaient la « deuxième étape de la révolution démocratique de 1989 ». À l'ouest, les syndicats n'ont ni repris cette impulsion politique importante venue de l'Est, ni développé un plan de mobilisation politique cohérent pour défendre leurs propres revendications.

Mais il ne faudrait pas en conclure qu'une « direction traître » s'est découlée d'une « base » disposée à l'action. La crise du camp social-démocrate et la question de l'adaptation à un gouvernement – qui « est moins pire » que l'opposition parlementaire chrétienne-démocrate – ou encore la question d'une émancipation du syndicalisme par rapport à la tutelle social-démocrate ne concerne pas seulement la direction social-démocrate. Les contradictions traversent de la même façon les directions syndicales et les permanents syndicaux dans les entreprises, et cela d'une manière très différenciée selon les branches. Cela explique que l'espoir que beaucoup de mouvements sociaux ou une partie de la gauche placent dans les syndicats sont illusoire : il n'est pas dit que ceux-ci peuvent mobiliser en toutes circonstances ce qui leur reste de pouvoir, au service d'une opposition sociale. Cette illusion découle de l'idée erronée que les syndicats auraient un mandat « originel ». Cette idée passe à côté du fait que les syndicats sont intégrés à chaque moment dans des configurations politiques différenciées. Celui qui veut développer une gauche syndicale en Allemagne doit le faire en tant que courant de la *gauche* au sein des syndicats. Mais une telle gauche n'est que peu développée, parce qu'elle se répartit sur des secteurs sociaux différents, sans arriver à former un centre programmatique des différents réseaux et alliances, à l'intérieur comme à l'extérieur des syndicats.

Un « consensus social-démocrate » en Allemagne ?

À l'encontre de toutes les visions de transformation, les instituts de sondage démontrent depuis des années la vitalité persistante d'une attitude fondamentale dans la population, qu'on peut aussi appeler « consensus social-démocrate ». Celui-ci se caractérise par certaines conceptions de la justice sociale et par une aversion maintes fois confirmée à l'égard de politiques managériales agressives. Néanmoins en dernière instance, il ne s'agit pas tellement d'un « consensus social-démocrate », mais plutôt d'un consensus autour de l'État social ou plutôt de l'État-providence. Cette analyse est confirmée notamment par la tolérance grandissante à l'égard de la protestation sociale, même de grèves « sauvages » et d'autres actions. Mais cela ne veut rien dire, sinon que les projets actuels de transformation et de modernisation n'ont pas d'alternative crédible. Le *New Labour* en Allemagne est ainsi confronté au même dilemme fondamental que le néo-libéralisme : être une machine de guerre contre l'État-providence traditionnel, mais sans offrir un nouveau projet d'intégration, à part la marchandisation totale de toutes les relations sociales.

Ce dilemme ne préoccupe pas seulement la social-démocratie, mais tout

aussi bien les conservateurs du CDU et de la CSU. Car le SPD, tout comme le CDU et la CSU, ont été pendant des décennies en concurrence pour savoir qui avait été le principal instigateur du « capitalisme rhénan ». En plus, en raison de la configuration parlementaire particulière, l'Agenda 2010 est devenu un programme commun de tous les partis de gouvernement. De cette manière, la distance à l'égard de la « politique » augmente sans mesure, sans possibilités que l'espace entre le monde social et de l'expérience vécue et le monde « politique » soit comblé. La distance ainsi créée montre la force de pénétration des idéologies d'intégration précédentes. Le vide politique tant discuté ne concerne pas seulement tel ou tel courant ou tendance politique, mais la rupture avec le compromis de classe historique, qui donnait depuis toujours la priorité à la « sécurité » sur la « liberté ».

Dans ce sens, on est confronté en Allemagne à une économie morale ambiguë au sein du peuple : un amalgame de normes et de critères de justice sociale qui a été privé de sa représentation politique par les grands partis populaires de la gauche et de la droite. Comme la sécurisation sociale a la priorité sur la liberté dans cette économie morale, des tendances démocratiques-progressistes et des tendances à l'étatisme social et autoritaire se combinent en elle. À l'encontre des attitudes optimistes, qui ont saisi aussi à un moment donné une grande partie de la gauche face aux mouvements de 2004, le conflit entre les droits fondamentaux comme demande autoritaire de prise en charge – souvent liée à des connotations nationalistes – et comme droits de liberté de participation politique n'est aucunement résolu au sein du « consensus social-démocrate ». Des traditions tout à fait différentes se confrontent aussi au sein des forces de l'opposition sociale. D'un côté, « l'ouvriérisme » tout à fait étatiste traditionnel de la gauche syndicale, de l'autre, les projets émancipateurs d'une gauche alternative faiblement développée. Sans parler de « l'alternative » tout à fait différente de l'extrême droite, qui rencontre un vrai succès dans l'Est de l'Allemagne et qui a réussi dans certaines régions à faire prédominer un discours réactionnaire sur l'État-providence et la sécurité.

Des alternatives de gauche – des gauches alternatives ?

Toute discussion sur les alternatives à gauche, qui doivent aussi être des alternatives crédibles de la gauche et ne peuvent se limiter à des professions de foi augmentées d'un programme d'action conjoncturel, est confrontée en Allemagne à la distance entre l'extrême accélération des changements d'un côté, et le faible développement des mouvements sociaux, de l'autre. Face au caractère dramatique des changements et ruptures, il faut incontestablement une intervention politique décidée, comportant de nouvelles alliances. Une telle attitude réaliste nous oblige pourtant à reconnaître que les questions stratégiques fondamentales n'ont même pas encore été formulées d'une façon

MARTIN DIECKMAN

cohérente. Tout projet de gauche doit prendre en compte ce dilemme, mais risque en même temps d'échouer sur le prétendu schisme entre « théorie » et « pratique ». Ceci fait la faiblesse frappante programmatique de la gauche en Allemagne – et cela dans tous ses courants.

Traduction : Adrien Thomas.

Notes

¹ Il s'agit d'un mode de gestion qui comptabilise le taux de profit de chaque unité de production et de chaque service, et non seulement le profit global d'une entreprise, ce qui met ces unités en concurrence les unes avec les autres. NdR.

² Anthony Giddens, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge Polity Press, 1996. NdR.

³ Jean-Marie Vincent a exposé ce processus dans sa thèse *Le Mouvement ouvrier en Allemagne de l'Ouest de 1945 à 1960*, Fondation nationale des sciences politiques, 1963. NdR.

⁴ Le texte de l'Agenda 2010 est documenté dans : Frankfurter Rundschau, « Die Regierungserklärung im Bundestag », 15/3/2003 (www.fr-aktuel.de). NdR.

Variations

Revue internationale de théorie critique

Printemps
2006

Crise de la représentation, mouvements sociaux, en France et à l'étranger, ruptures politiques des dernières années, c'est un travail sur les expériences contemporaines que *Variations* veut réaliser.

Il s'agit aussi de construire une interprétation conceptuelle des phénomènes afin de les saisir de manière renouvelée. Ces dernières années, les théories de la « multitude » ou encore la lecture néo-structuraliste des classes sociales ont fourni des essais d'interprétation qui nous ont laissé sur notre faim. Est-ce qu'un mouvement social peut se penser en dehors d'un projet d'émancipation et en dehors d'une théorie critique de la société?

En hors-champs, *Variations* souhaite réagir au procès réactionnaire faite à la psychanalyse, à travers le « Livre noir » et les mass-médias, privilégiant l'approche répressive par rapport à l'exploration libre des subjectivités.

Abonnements

Nom & prénom

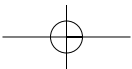
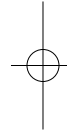
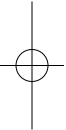
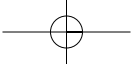
Adresse, code postal, ville

Abonnement annuel (2 numéros) : 24 euros

Numéro printemps 2005 : 14 euros

Règlement par chèque à l'ordre de Vs – 31, rue de Brest – 69002 Lyon

Commandes : florence.curt@wanadoo.fr



Disponible

Barbaries, résurgences, résistances

Variations
Revue internationale de théorie critique
Printemps
2005

Denis Berger / Alex Neumann. *Penser la libération. Pour Jean Marie Vincent*

Dossier

Jean-Marie Vincent. *La barbarie dans les rapports sociaux*

Jean-Marie Vincent. *Guerre sociale, mouvement social, mouvement social*

Bertrand Geay. *Désordres scolaires et rappel à l'ordre social*

Alain Bertho. *La banlieue dans la Guerre globale*

Jean Claude Paye. *Une construction impériale : la coopération policière et judiciaire entre les États-Unis et l'Union Européenne*

Entretien avec Gilbert Achcar. *Mondialisation, ordre mondial et mouvement pour la paix*

Débat : Relire *Le Capital*

Jean-Marie Vincent. *Introduction*

Dialogue d'Antoine Artous avec Tran Hai Hac. *Une correspondance en trois temps*

Hors-champ :

Maria Eleonora Sanna. *Images du double. Notes sur Michel Foucault*

Emmanuel Valat. *Idéologie et utopie*

Gérard Da Silva. *Le portrait de Rabelais, un enjeu idéologique*

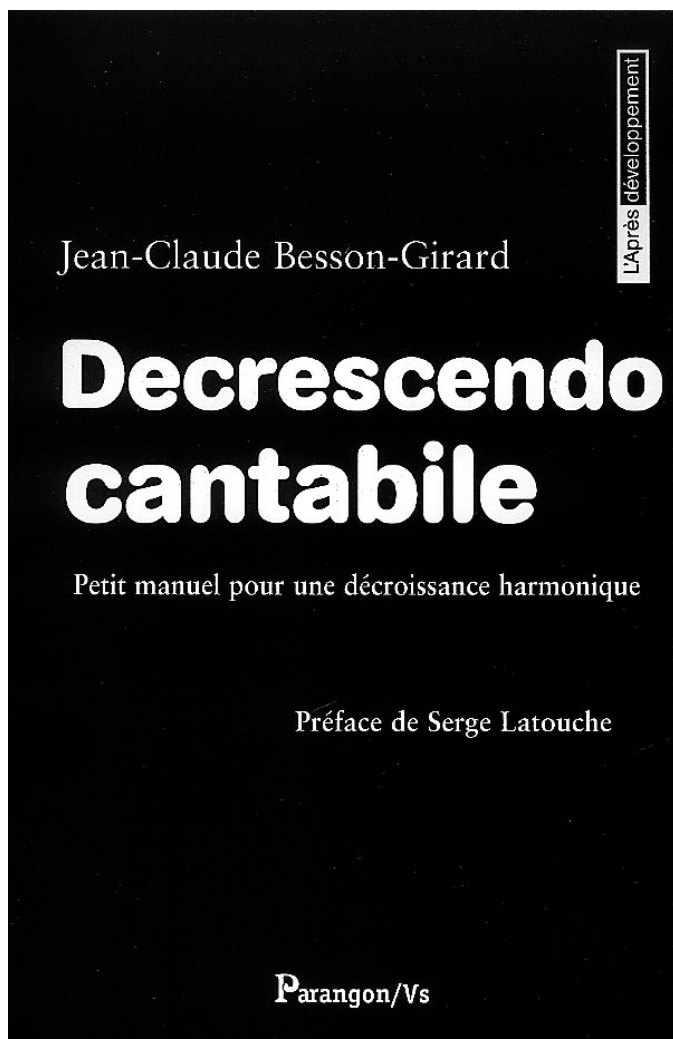
Notes de lecture :

Lucia Sagradini et Denis Berger

Parangon/Vs

ISBN 2-84190-137-8

144 pages, 14 €



L'idée de décroissance fait peur. Il y a donc lieu de proposer une dimension désirable à sa nécessité, pressentie par une part grandissante de l'opinion, consciente de l'impossibilité à soutenir la chimère d'une croissance infinie sur une planète aux ressources limitées. Si le mot « civilisation » a pu offrir l'illusion d'une perspective d'humanisation de notre espèce, il n'est plus possible de l'employer pour nommer une opération dont l'objectif semble se confondre avec une déshumanisation générale.

Vouloir abolir la décivilisation mercantile qui nous conduit à l'abîme demande d'en comprendre la généalogie, en renonçant à l'idée de progrès comme viatique d'une telle démarche.

ISBN 2-84190-147-5

12 €

**Liberté, égalité, fraternité
ou... travail, respect, patrie**

Paul Ariès

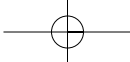
Misère du sarkozysme

**Cette droite
qui n'aime pas la France**

Parangon/Vs

ISBN 2-84190-144-0

13 €



Achévé d'imprimer en octobre 2005
sur les presses de
l'imprimerie Chirat
à Saint-Just-la-Pendue – France
Dépôt légal 4^{er} trimestre 2005

