



‡ Hélène Determann, Linographie

PIERRE V. ZIMA

L'ECOLE DE FRANCFORT

DIALECTIQUE DE LA PARTICULARITÉ



CITOYENS

Editions Universitaires
10, rue Mayet, 75006 Paris



Pour Helly

© Editions universitaires, 1974.

SOMMAIRE

Libéralisme et Théorie critique	13
Walter Benjamin : Angelus Novus	35
Theodor W. Adorno : Dialectique en suspens	61
Max Horkheimer : La métamorphose du sujet	105
Herbert Marcuse : Prométhée désavoué	127
Erich Fromm : Le discours affirmatif	155
Aura	177

Je remercie Michel Gault d'avoir corrigé ces textes avec
perspicacité et patience.

P. Z.





« Das Individuum überlebt sich selbst. Bei seinem Residuum aber, dem geschichtlich Verurteilten, ist allein noch, was nicht der falschen Identität sich opfert. »

Theodor W. Adorno.

« ... Alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable. »

Michel Foucault.

LIBÉRALISME ET THÉORIE CRITIQUE

« L'idée que l'individu est en train d'être liquidé est encore trop optimiste. »

T. W. Adorno (Minima Moralia).

« Ce qui jadis semblait assuré du point de vue scientifique, n'est plus qu'un espoir vague mais ineffaçable. »

A. Schmidt (Zur Idee der Kritischen Theorie).

Parallèlement à l'érosion de la libre entreprise par le capitalisme des monopoles et à l'intégration du prolétariat, du sujet révolutionnaire, naît en Allemagne, au cours des années trente, la *Théorie critique* (Kritische Theorie) : une pensée dialectique s'inspirant de Kant, Hegel, Schopenhauer et Marx. Cette pensée est inséparable de la crise de l'individu et des valeurs culturelles issues du libéralisme.

Max Horkheimer, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno et d'autres membres de l'« Institut für Sozialforschung » de l'Université de Francfort espèrent, pendant un certain temps, que ces valeurs, que l'économie capitaliste dégradait, pourraient être sauvées à un niveau historique plus



avancé par une révolution prolétarienne. Dans son essai qui porte le titre *Programm eines proletarischen Kindertheaters*, Benjamin présente l'esquisse d'une éducation prolétarienne et Horkheimer caractérise de la façon suivante la *Théorie critique*, telle qu'il la concevait pendant les années trente : « Lorsque Hitler s'empara du pouvoir, des hommes innombrables fondaient leur espoir sur la possibilité d'une révolution. Il est probable que cet espoir était une illusion, un rêve. Mais il a dominé mes travaux à partir de 1933. J'ai accepté la théorie marxienne dans la mesure où elle affirme que la société meilleure ne saurait être réalisée que par la révolution » (1).

Pour Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse et Erich Fromm qui appartenaient comme les autres membres de l'« Institut für Sozialforschung », Leo Löwenthal, Henryk Grossmann et Friedrich Pollock à la moyenne bourgeoisie, la révolution prolétarienne, ainsi que l'identification théorique et pratique avec la classe opprimée, avaient une fonction précise. Elles devaient garantir l'avènement d'une société *socialiste* dans laquelle les promesses faites à l'humanité par l'ère libérale, les idéaux bourgeois seraient réalisés. C'est dans cette perspective que Horkheimer et ses amis concevaient la théorie marxienne : « Et avec l'indépendance de l'entrepreneur — remarque Horkheimer — se développent (dans un groupe social restreint, bien entendu) ces qualités sur lesquelles insistent Marx aussi bien que les matérialistes, à savoir l'esprit, l'imagination, la volonté de faire le bien » (2). Comme la pensée marxienne elle-même qui à ses origines s'inspirait du jacobinisme radical d'un Ludwig Börne (« L'ère des théo-

(1) M. Horkheimer, *Verwaltete Welt? — Ein Gespräch*, Editions Arche, 1970.

(2) M. Horkheimer, *op cit.*, p. 18.

ries est passée, l'ère de la pratique commence ». Börne en 1831) la *Théorie critique* concevait la révolution prolétarienne comme une continuation de la révolution bourgeoise, comme une rédemption de l'individu libéral.

Au cours des années vingt, la transition du capitalisme au socialisme semblait encore « assurée du point de vue scientifique ». (Alfred Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, p. 46). Les ouvrages de Georg Lukács et Karl Korsch, *Histoire et conscience de classe* et *Marxisme et philosophie*, témoignent de la volonté de bâtir une science de la société sur la *conscience* juste, sur celle du prolétariat. A partir de la création de l'« Institut für Sozialforschung », le 3 février, 1923 (année de la parution de *Histoire et conscience de classe*), l'idée marxienne selon laquelle le dépassement du système capitaliste était imminent, fut au centre de la théorie des penseurs de Francfort. Lorsque le premier directeur officiel de l'« Institut », Carl Grünberg (successeur de Kurt Albrecht Gerlach, décédé peu avant la fondation officielle) affirme dans son allocution inaugurale que la société est marquée par la « transition du capitalisme au socialisme » (3), il n'exprime pas uniquement un optimisme naïf, dû à son orthodoxie orientée vers l'institut Marx-Engels de Moscou. Il exprime également l'idée lukácsienne sous-jacente à *Histoire et conscience de classe* que le prolétariat est le sujet et l'objet de l'histoire et qu'en réfléchissant sur l'idéologie de cette classe, le matérialisme dialectique est la seule théorie adéquate à la réalité sociale.

Cette idée prévaut, indépendamment du matérialisme mécaniste de Grünberg, sous des formes différentes dans la *Théorie critique*, telle qu'elle évolue dans les œuvres des autres membres de l'« Institut » pendant les années

(3) A. Schmidt, *Zur Idee der Kritischen Theorie*, Hanser Vlg, 1974.



trente. Horkheimer qui succède à Grünberg comme directeur de l' « Institut » en janvier 1931, écrit un an après la « Machtergreifung » par Hitler, dans son ouvrage *Dämmerung* qu'il s'agit « d'aider ce sujet libre capable de modeler consciemment la vie sociale à apparaître : celui-ci n'est rien d'autre que la société socialiste organisée selon des principes rationnels et capable de déterminer sa propre existence » (4). Pourtant, le scepticisme commence à se faire sentir après la victoire du national-socialisme et l'essai de Horkheimer sur *L'impuissance de la classe ouvrière allemande* (paru dans *Dämmerung*) en est un symptôme éloquent.

Ce scepticisme finit par l'emporter pendant les années d'exil marquées par la consolidation du régime fasciste et par la Seconde guerre mondiale. Les membres de l' « Institut », dont la plupart sont des Juifs, doivent quitter l'Allemagne en 1933 et des extensions de l' « Institut » sont créées, d'abord à Genève, ensuite à Paris et Londres. Dans sa recherche pénétrante sur l'histoire de l'Ecole de Francfort, Martin Jay écrit : « En février 1933, l'extension de Genève fut fondée avec un corps de direction comprenant vingt et un membres comme centre administratif de l' « Institut ». Pour accentuer son caractère européen on l'appela Société Internationale de Recherches Sociales et Horkheimer et Pollock devinrent ses deux « présidents » ; Löwenthal, Fromm et Sternheim furent nommés leurs successeurs l'année suivante. Pendant ce temps, l'Ecole de Francfort n'était pas seulement suisse, mais aussi française et anglaise, étant donné que des offres de soutien provenant des amis à Paris et à Londres aboutirent à la fondation de deux modestes

(4) Henrich Regius (pseudonyme de M. Horkheimer), *Dämmerung*, Zürich, 1934, p. 100.

extensions dans ces villes en 1933 » (5). C'est à Paris, à la Librairie Alcan, que paraissait jusqu'à l'occupation en 1940, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, la principale revue de l' « Institut » éditée par Horkheimer. Finalement, en 1934, après l'échec d'une tentative pour s'installer à Londres, Horkheimer, Adorno, Pollock, Löwenthal et Wittfogel émigrèrent aux Etats-Unis où l' « Institut » passa toute la guerre à l'Université de Columbia à New York. Walter Benjamin qui aurait dû rejoindre ses amis en 1940, se suicida à Port-Bou où les autorités espagnoles menacèrent de le livrer à la police secrète allemande. Mais peut-être que ce ne furent pas les menaces qui causèrent la mort de Benjamin ; mais le refus d'un Européen cultivé de quitter son pays.

Jamais le retour en Allemagne après la défaite du national-socialisme n'a pu effacer les traces de l'exil qui marquent toute la *Théorie critique* d'après-guerre. A la fin de la barbarie fasciste, elle doit s'opposer à la société du capitalisme d'organisation dont elle a pu observer l'essor aux Etats-Unis. Son expérience du double échec de la révolution prolétarienne, d'abord pendant les années de dictature fasciste, ensuite à la veille du « Wirtschaftswunder » (miracle économique), produit d'un capitalisme consolidé, rend compte du revirement de cette théorie et de l'abandon de l'espoir révolutionnaire. Ce qui est brisé, c'est la foi en l'identité entre la théorie et la pratique, entre la pensée de l'intellectuel radical et l'action du sujet révolutionnaire. « La dialectique est la conscience rigoureuse de la non-identité », écrit Adorno dans la *Negative*

(5) Martin Jay, *The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Heinemann, Londres, 1973, p. 30.

(6) M. Horkheimer, *Traditionelle u. Kritische Theorie*, Fischer, 1970, p. B.

Dialektik. En avril 1968, Horkheimer évoque un troisième événement qui, à ses yeux, justifie l'abandon des théories révolutionnaires orientées vers le socialisme : « Le socialisme, l'idée d'une démocratie substantielle, a depuis longtemps été perverti dans les pays du « Diamat » (du matérialisme dialectique) en devenant un instrument de manipulation, comme la parole chrétienne pendant les siècles sanglants du christianisme » (6). Le socialisme réalisé n'est pas celui d'Adorno et de Horkheimer, ni celui de Grünberg.

L'exil de la *Théorie critique* ne se termine point avec l'exil géographique. Dans une société dominée par les « trusts » et leur publicité abrutissante, dans un monde construit sans et contre la pensée critique, privée de son « corps » qu'était depuis Marx le prolétariat révolutionnaire, la critique issue de la bourgeoisie libérale des Lumières redevient, à un niveau plus élevé, dialectique, ce qu'elle était avant l'apparition du prolétariat : Aufklärung (critique à la manière des Lumières). Jürgen Habermas, le disciple d'Adorno et de Horkheimer caractérise la notion de critique sociale de l'Ecole de Francfort en écrivant dans *Theorie und Praxis* : « ... Il ne reste alors que la diffusion de connaissances acquises au niveau individuel dans le style des Lumières du XVIII^e siècle. C'est ainsi qu'Adorno par exemple concevait sa critique » (7). Adorno lui-même considère l'individu isolé, menacé par le système monopoliste, comme le représentant du sujet révolutionnaire disparu : « La conscience individuelle qui reconnaît la totalité au sein de laquelle les individus sont manipulés, n'est pas, même à l'heure actuelle, simplement individuelle mais retient l'universalité

(7) Jürgen Habermas, *Theorie u. Praxis*, Suhrkamp Vlg., 1971, p. 37.

par la consistance de sa pensée » (8). Le retour aux Lumières est en même temps une continuation de la tradition libérale qui remonte à Børne, Marx et Kant.

Ce n'est pas un hasard si les Juifs allemands se sont toujours identifiés avec cette tradition qui à leurs yeux est une promesse de liberté, d'égalité et d'une organisation rationnelle de la société. La faiblesse de la bourgeoisie allemande qui rend compte de la faiblesse sociale des Lumières, de la « Aufklärung », explique peut-être pourquoi des penseurs juifs comme Marx, désespérant de l'inefficacité des idéaux humanistes et rationalistes en Allemagne, se sont tournés vers le prolétariat en reprochant à la philosophie bourgeoise de rester au niveau de la spéculation oisive, d'être séparée de la pratique sociale. Lorsque Marx reproche aux Allemands de se contenter de *penser* ce qui dans d'autres pays comme la France ou l'Angleterre est réalisé à travers l'action révolutionnaire, il fait ressusciter, à un niveau plus élevé, la critique que Ludwig Børne, le rationaliste radical adresse à ses compatriotes chrétiens. En critiquant, dans une lettre rédigée à Paris, en mars 1832, le fait que les Juifs allemands ont été privés des droits civiques qu'ils avaient acquis sous l'occupation française, il écrit : « Ecoute peuple allemand ! Et si les mots *liberté, droit, humanité* figurent dans ton dictionnaire, rougis parce que sans honte tu as pu si longtemps supporter cette ignominie qui discrédite toute la patrie » (9).

Désespérant de l'attitude pédagogique des Lumières qui cherche à renseigner, à éclairer en s'adressant à la raison universelle de chaque individu, Marx, critique de Børne, ne s'adresse plus au peuple ou à la nation (Børne

(8) T. W. Adorno, *Kritik, kleine Schriften*, Ed. Suhrkamp, 1971, p. 84.

(9) *Von der Literaturkritik zur Gesellschaftskritik*, Klett, 1973, p. 93.



était encore patriote) mais au prolétariat et à sa solidarité internationale. Il s'adresse à cette classe non pas en sa qualité de Juif mais en sa qualité de bourgeois radical en proie à une discrimination irrationnelle, incompatible avec les idéaux rationnels de la bourgeoisie.

Dans un essai lucide qui porte le titre : *L'idéalisme allemand des philosophes juifs* (*Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen*), Jürgen Habermas établit un lien entre la position des intellectuels juifs dont la plupart appartenaient à la moyenne bourgeoisie et la « Aufklärung ». Dans ce texte se fait jour l'affinité entre la position des Juifs en tant que groupe social et les philosophies allemandes centrées sur le concept de la raison. Cette affinité pourrait être résumée de la façon suivante : *Le bourgeois juif du XIX^e siècle est le bourgeois libéral par excellence*. Plus que le bourgeois chrétien il s'intéresse activement à la réalisation des valeurs humanistes de l'« Aufklärung ». Son désir de voir se réaliser ces valeurs résonne encore dans la philosophie de Herbert Marcuse qui accuse la culture libérale, la culture « affirmative », d'avoir trahi ses idéaux en refusant de les pratiquer, en refusant d'étendre l'humanisme à tous les hommes, aux prolétaires et aux Juifs. « L'attraction qu'exerçait Kant sur l'esprit juif — écrit Habermas — s'explique d'abord par le fait que chez lui, tout comme chez Goethe, l'attitude libérale marquée par la foi en la raison et par un humanisme cosmopolite a pris l'aspect le plus perspicace, le plus véridique » (10). C'est surtout à l'heure de la crise que les Juifs allemands ont recours au concept de la raison : « Husserl entendait endiguer la marée de l'irrationnalisme fasciste par un rationalisme renouvelé » (11).

(10) Jürgen Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, 1971, p. 45.

(11) *Op. cit.*, 50.

Il n'est pas étonnant que les membres de l'Ecole de Francfort dont la plupart sont des Juifs soient particulièrement sensibles à deux développements sociaux : d'une part à l'intégration du prolétariat chargé de réaliser les valeurs humanistes que la bourgeoisie monopoliste trahit et d'autre part à la dégradation rapide de l'individu libéral et de son éthique par l'économie monopoliste entre les deux guerres, par le fascisme anti-individualiste et finalement par le capitalisme d'organisation qui l'emporte sur la réaction fasciste. Ce n'est donc pas un hasard si entre les deux guerres, à une époque marquée par la crise du capitalisme libéral et par la montée du fascisme, un groupe de bourgeois libéraux, juifs, fonde un institut dont la tâche est l'analyse de la société. Ils sont doublement concernés par la crise : en tant qu'individus libéraux et en tant que Juifs. « Les Juifs — écrit Habermas — devaient à un tel point éprouver la société comme une chose contre laquelle on se heurte que le regard sociologique leur était pour ainsi dire naturel » (12). Ce regard sociologique est celui de l'Ecole de Francfort ; il a conservé l'humanisme rationaliste de Börne et l'humanisme révolutionnaire de Marx.

Ce qui saute aux yeux lorsqu'on examine les biographies des membres de l'« Institut » c'est l'homogénéité de leurs origines sociales : leurs pères étaient presque tous ou bien des entrepreneurs ou bien exerçaient des professions libérales. Le père de Walter Benjamin était commerçant d'objets d'art. A propos du père de Max Horkheimer, Helmut Gumnior écrit : « Le Kommerzienrat du royaume de Bavière, Moriz Horkheimer, propriétaire d'une manufacture pour textiles et d'une villa somptueuse à Stuttgart-Zuffenhausen était l'entrepreneur typique que

(12) *Op. cit.*, 58.



seul le libéralisme du XIX^e siècle pouvait faire naître, cette « époque bourgeoise » pendant laquelle l'épanouissement de l'individu était encore possible » (13). Le père de Friedrich Pollock, ami de Horkheimer et membre important de l'« Institut », était lui aussi entrepreneur. Les parents de Henryk Grossmann, né à Cracovie en 1881, étaient propriétaires de mines. Le père de Theodor Wiesengrund Adorno (Adorno était le nom de jeune fille de la mère du philosophe) était négociant en vin à Francfort et le père de Leo Löwenthal était médecin. Le fait que la fondation de l'« Institut für Sozialforschung » n'ait été rendue possible que par l'importante donation de Hermann Weil, riche négociant en céréales, dont le fils Félix Weil était parmi les fondateurs, est significatif. Il montre à quel point l'indépendance matérielle et intellectuelle de l'« Institut » était directement liée à la libre entreprise.

L'origine sociale de ces hommes rend compte de leur intérêt commun pour le sort de l'entrepreneur qui est en même temps père de famille et la source de l'autorité et de la morale bourgeoises. La collection d'essais *Studien über Autorität und Familie*, publiée collectivement par les membres de l'« Institut » en 1936, contient de nombreuses analyses des rapports entre l'autorité familiale (paternelle) et la philosophie idéaliste caractérisée par une éthique répressive. D'autres études de Horkheimer, Marcuse et Fromm établissent un lien entre la crise du père libéral (de l'entrepreneur), jadis agent principal de la socialisation, et l'affaiblissement de la morale et de la conscience individuelles, de l'autonomie : « Même la morale et la conscience — écrit Horkheimer — perdent

(13) M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Vlg, 1970, p. 12.

leur fondement avec la transformation culturelle de la famille » (14). Dans *Escape from Freedom* (Peur de la liberté), Erich Fromm montre comment l'affaiblissement de l'autonomie individuelle, issue du rapport moral entre père et fils, aboutit à la fuite vers des autorités collectives et vers une soumission irrationnelle que Fromm considère comme « masochiste » : « Si l'individu trouve des formes culturelles qui satisfont à ces aspirations masochistes (comme la soumission à un « leader » dans l'idéologie fasciste), il acquiert un minimum de sécurité en se sentant uni à des millions d'autres personnes qui partagent ces sentiments » (15). Une fois détaché de l'éducation familiale, l'autorité, en devenant collective, se transforme en une négation de l'individu autonome conscient de son devoir et de ses responsabilités.

Ici, un parallèle avec les grands romanciers du début du XX^e siècle saute aux yeux : Franz Kafka, Hermann Hesse, Marcel Proust et Robert Musil représentent dans leurs romans, au niveau esthétique, les problèmes que la *Théorie critique* analyse au niveau sociologique, psychanalytique et philosophique. Deux thèmes fondamentaux, la déchéance de l'individu libéral et la désintégration de l'autorité paternelle pourraient être considérés comme les « leitmotivs » de leurs romans. L'intérêt que Benjamin et Adorno manifestent à l'égard de Kafka et Proust n'est donc pas un hasard inexplicable.

« Fin de l'individualisme, peu importe à Ulrich. Il faudrait seulement sauver ce qui en vaut la peine. » Cette phrase qui figure dans le roman de Musil, *l'Homme sans qualités* (p. 1578 de l'éd. allemande), résume en quelque sorte toute l'intention sous-jacente à la *Théorie critique*.

(14) M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Fischer-Athenäum, 1972, p. 101.

(15) E. Fromm, *Escape from Freedom*, Avon/Discus, 1968, p. 174.





Face à l'intégration de la classe révolutionnaire il s'agit de sauver ce qui reste de l'individualisme, de l'autonomie, de la capacité critique. Comme Musil, Hesse et Kafka, les membres de l'Ecole de Francfort prévoient l'avènement d'un ordre social collectiviste. Musil parle à la fin de son roman d'une vision du monde collectiviste (kollektivistisches Weltbild) et Franz Kafka remarque à propos de l'histoire : « Les constructions extérieures de l'existence qui nous servent de soutien s'écroulent. Les événements historiques ne sont plus déterminés par l'individu mais par les masses. Nous sommes bousculés, pressés, balayés. Nous subissons l'histoire » (16).

On est frappé par la ressemblance des vocabulaires dont se servent, dans des contextes différents, Hermann Hesse et Herbert Marcuse : dans son ouvrage autobiographique qui porte le titre *Eigensinn*, Hesse exprime la conviction que seule l'obstination individuelle (Eigensinn), la volonté d'autonomie, peut résister à ce qu'il appelle le « Herdensinn », l'instinct de masse. Dans *Kultur und Gesellschaft*, Marcuse présente le « Eigensinn » comme une qualité indispensable à la *Théorie critique*, seule capable de résister à la pseudo-science du positivisme et à l'opportunisme de tous les plumages : « Dans la *Théorie critique* l'obstination (Eigensinn) est retenue comme une qualité authentique de la pensée philosophique » (17).

Le second thème fondamental, la crise du Père et l'attachement à la Mère qui est au centre des romans de Hermann Hesse (*Demian*, *Narcisse et Goldmund*, *Le Loup des steppes*) de Marcel Proust et de Robert Musil, prend deux aspects dans la *Théorie critique* : l'étude de l'effondrement de l'autorité paternelle, inextricablement liée à

(16) *Das Kafka-Buch*, Fischer, 1965, p. 162.

(17) H. Marcuse, *Kultur u. Gesellschaft* I, Ed. Suhrkamp, 1965, p. 111.

l'entreprise indépendante et une revalorisation de la Mère non pas en tant que représentante de la maternité, mais en tant qu'incarnation du principe esthétique, non productif et antiautoritaire.

Représentante de la nature sensuelle incompatible avec l'ascétisme de la production capitaliste, la femme devient aux yeux de Marcuse, Fromm et Benjamin une instance critique, une pars pro toto de toute la nature mutilée par les exigences de la productivité économique, par la domination technique : « Tandis que Freud ne voyait dans la fixation incestueuse que l'élément pathologique — écrit Fromm — Bachofen discernait clairement l'aspect négatif et l'aspect positif de l'attachement à la personne de la mère. L'aspect positif est un sens de l'affirmation de la vie, de la liberté et de l'égalité qui marque la structure matriarcale » (18). L'élément négatif réside dans le danger d'une régression vers la nature qui aboutit à la dissolution de l'individualité. Ce danger sur lequel Fromm insiste beaucoup dans sa psychologie se trouve au centre du roman de Hesse, *Narcisse et Goldmund* : « Il savait, non pas avec la conscience et avec les mots, mais avec le savoir plus profond de son sang, que son chemin menait à la Mère, à la volupté et à la mort. Le côté paternel de la vie, l'esprit et la volonté, n'était pas sa patrie. C'était la patrie de Narcisse... » (*Narziss und Goldmund*, p. 174.)

Dans son interprétation de Knut Hamsun, Leo Löwenthal critique le panthéisme passif de l'écrivain norvégien, soulignant ainsi la question de la régression mystique à la nature, traitée par Fromm. La paix de la nature implique l'effacement de l'individualité : « C'est une paix fondée sur la soumission à toute puissance arbitraire, un panthéisme qui invite à l'évasion d'une réalité historique

(18) E. Fromm, *The Sane Society*, Fawcett, 1955, p. 48.

accablante » (19). Comme chez Hesse et Kafka, la nature apparaît chez Hamsun comme incompatible avec l'esprit, avec le Moi moral.

Le problème central qui relie la *Théorie critique* au roman et à la psychanalyse freudienne est la tentative pour délivrer la nature (le Ça) de la domination technique qui est celle de l'esprit conceptuel (paternel) sans sacrifier l'homme moral (le Surmoi), l'individu autonome. Entre le mysticisme irrationnel et le rationalisme ascétique, entre la particularité aveugle et l'universalité répressive, seule la dialectique peut servir de médiatrice.

« Kein Sein ohne Selendes. »

T. W. Adorno (Negative Dialektik).

« Il faudrait sauver ce qui en vaut la peine », remarque Musil à propos de l'individualisme en déclin. Tous les aspects de la *Théorie critique*, telle qu'elle a été développée par Horkheimer (le premier à se servir de l'expression « Théorie critique »), Adorno, Marcuse et Benjamin témoignent de l'effort pour soustraire la particularité individuelle (la nature « intérieure » de l'homme) à la domination abstraite du concept et aux abstractions mythiques comme la Totalité hégélienne, l'Essence de Husserl et l'Etre de Heidegger, sans pour autant contribuer à la dissolution de l'individualité dans le mysticisme irrationnel exploité par le fascisme. Un tel effort exige une approche dialectique : seule la dialectique est capable de révéler le caractère irrationnel du rationalisme bourgeois tout en critiquant le mythe fasciste qui est le revers de la médaille rationaliste. Benjamin écrit, à propos de « l'art » fasciste : « L'art renforce ainsi les énergies suggestives de son influence aux dépens des énergies intellectuelles, critiques (aufklärenden) » (20).

La dialectique de Benjamin, Adorno et Horkheimer cherche à élucider, à rendre transparente une réalité sociale mystifiée par les idéologies et la publicité en mettant le doigt sur les contradictions camouflées par le mythe : « Ce n'est que dans la contradiction entre les choses telles qu'elles sont et ce qu'elles prétendent être que l'on reconnaît l'essence. » (*Negative Dialektik*, p. 167.) En même temps elles critiquent le rationalisme des Lumières, issu de la domination humaine sur la nature et

(19) L. Löwenthal, *Literature and the Image of Man*, Boston, 1957, p. 138.

(20) W. Benjamin, *Angelus Novus*, Ausgewählte Schriften II, Suhrkamp, 1966, p. 510.



plus spécifiquement de l'ascétisme de la production pour le marché : en ignorant la particularité de l'individu, ses besoins esthétiques, émotionnels et physiques (sexuels), ce rationalisme systématique et calculateur finit par devenir la proie de ce qu'il exclue : la nature. « Le rationalisme se mue en mythologie », écrivent Adorno et Horkheimer dans *Dialektik der Aufklärung*.

Toute pensée qui ignore la particularité (les besoins particuliers de l'individu) finit par être confrontée à l'homme en tant que force mythique, naturelle (naturewüchsig, Marx). C'est en cherchant à réconcilier le Particulier et l'Universel que la *Théorie critique* s'en prend à toutes les philosophies et sciences qui sacrifient l'individu particulier à la *Totalité* d'un système mystifié (Hegel), à l'*Etre* (Heidegger), à la « science » objective (les positivistes comme Sir Karl Popper et Hans Albert) ou bien au processus historique (Marx et Engels). Ces théories fort hétérogènes ont en commun le fait qu'elles subordonnent le sujet à l'objet, le particulier au général.

Dans leur critique de Hegel et Marx se fait jour le caractère particulier, « individuel » de la dialectique telle que la conçoivent Adorno, Horkheimer et Marcuse. Selon cette dialectique, Hegel avait tort d'identifier le sujet et l'objet en prétendant que la conscience et le monde pouvaient atteindre à l'unité dans la totalité du système philosophique. « Dans cette abolition de toute particularité et de toute immédiateté au sein de la volonté égale à elle-même, se constitue aussi l'« universalité » à laquelle aboutit la notion hégélienne de liberté », écrit H. Marcuse dans *Pour une théorie critique de la société* (p. 83). Mais cette « universalité » dans laquelle le sujet abstrait a reconnu la réalité objective comme « sienne », comme identique avec lui-même, n'est rien d'autre que la confirmation tacite de l'universelle répression que le système hégélien justifie en la mystifiant. « Une critique immanente

fait éclater le système hégélien. La connaissance a pour but le particulier, non pas l'universel », constate Adorno. (*Negative Dialektik*, p. 320.) Adorno n'abandonne pas l'idée de la totalité ; il s'agit pourtant de « mettre à jour le tout à partir du fragment... » (21). Ce qu'il rejette c'est l'idée d'une totalité construite aux dépens des parties, ainsi que l'idée d'un « Etre » (Sein) considéré par Heidegger sur le *Dasein* ontique, sur l'individu réel, Adorno culière.

Contre Husserl et Heidegger qui établissent la priorité de l'*Essence* (Wesen, Husserl) et de l'*Etre* (Sein, Heidegger) sur le *Dasein* ontique, sur l'individu réel, Adorno insiste sur l'impossibilité d'envisager une « essence » ou un « être » universels indépendamment de l'existence (du *Dasein*) particulière : « L'essence ne saurait se passer de la relation avec le réel... » (22). Dans le même contexte il reproche à Heidegger de sacrifier les individus concrets à l'abstraction mythique de l'« Etre ». L'expression existentialiste de « Seinshörigkeit » (soumission à l'« Etre ») semble justifier ce reproche.

C'est la défense de la particularité, qui constitue le noyau de la critique adornienne de Marx et Engels, ceux-ci dans leur théorie de l'histoire, tendent, à sacrifier le bonheur individuel aux générations futures : « Il s'agissait de déifier l'histoire, même chez les hégéliens athées, Marx et Engels » (23). Aux yeux d'Adorno et de Horkheimer, le processus historique ne saurait plus être conçu, à la manière de Hegel et Marx, comme un progrès vers la libération. Une fois intégré le prolétariat révolutionnaire, aucune identité entre la pensée critique et le mouvement

(21) T. W. Adorno, *Noten zur Literatur* IV, Bibl. Suhrkamp, 1974, p. 45.

(22) T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, Ed. Suhrkamp, 1972, p. 231.

(23) T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, p. 313.

de l'histoire n'est possible. Lucien Goldmann a souvent reproché aux penseurs de l'Ecole de Francfort cette idée d'une non-identité radicale. Commentant la mort de T. W. Adorno, il écrit en 1969 : « Refusant de s'identifier avec aucune des forces sociales existantes ou en devenir dans cette société, ils prenaient une position critique radicale, révisant jusqu'aux jugements sur l'histoire de la philosophie et reprochant même aux penseurs dont ils se réclamaient en premier lieu, Hegel et Marx, les éléments d'acquiescement à la réalité que contient encore leur doctrine » (24).

A la déification de l'histoire correspond chez les néo-positivistes (Sir Karl Popper, Hans Albert) la déification de la science conçue comme science naturelle. L'homme en tant que sujet devient la proie de cette dernière ; car les positivistes effectuent, à la manière de Louis Althusser, une « coupure épistémologique » entre l'idéologie et la science, entre l'intentionnalité et la valorisation subjectives d'une part et l'enregistrement objectif, « scientifique » des « faits » (Tatsachen) de l'autre. Cet enregistrement exprime la passivité imposée à l'individu dans une société totalement administrée (verwaltete Gesellschaft, Adorno), ainsi que son impuissance à soumettre les sciences naturelles au contrôle de la réflexion critique, autonome. Il fétichise ce qu'il ne peut maîtriser. Dans l'identification de la connaissance à la science (naturelle), Horkheimer discerne un aspect de la réification qui consiste dans la reproduction, au niveau cognitif, des lois irrationnelles qui régissent le système social existant : « Par son identification de la connaissance et de la science, le positivisme limite l'intelligence aux fonctions qu'exige l'organisation d'un matériel adapté aux besoins d'une culture commer-

(24) L. Goldmann, *La mort d'Adorno*, Quinzaine littéraire, 1^{er} au 15 sept. 1969.

cialisée que l'intelligence devrait critiquer » (25). Au lieu de rechercher la réflexion critique, les positivistes considèrent la réalité sociale comme un fait (Tatsache), comme donnée par la nature. Epigones des Lumières, ils reproduisent naïvement le mythe rationaliste selon lequel la perception immédiate est déjà rationnelle.

Disciple d'Adorno et de Horkheimer, Jürgen Habermas est, parmi les penseurs dialectiques, un des meilleurs critiques du néo-positivisme. Prenant comme point de départ les positions adorniennes et horkheimiennes, il reproche aux positivistes de réduire le sujet humain (le théoricien, dans ce contexte) à un enregistreur passif et anonyme, privé de toute spécificité idéologique. Séparée des problèmes de l'intentionnalité et du sens qui sont les dimensions principales de la subjectivité, la « science » positiviste est incapable de s'interroger sur le sens social (humain) de la science : « La question de la logique transcendentale concernant les conditions d'une connaissance possible, cherchait en même temps à expliquer le sens général de la connaissance. Le positivisme supprime cette question ; à ses yeux elle a perdu son sens face à la réalité des sciences modernes. La connaissance est implicitement définie par l'efficacité des sciences » (26). L'identification de la connaissance avec la méthode des sciences naturelles coïncide avec l'apothéose de la « raison instrumentale » que Horkheimer considère comme la faculté humaine de dominer la nature.

Cette faculté « scientifique », « technologique », est rendue aveugle par son exclusion de la réflexivité critique, dialectique qui postule une identité entre le sujet pensant et l'objet pensé. Elle ne reconnaît que « l'intérêt

(25) M. Horkheimer, *Kritik der Instrumentellen Vernunft*, p. 84.

(26) J. Habermas, *Erkenntnis u. Interesse*, Suhrkamp (stw), 1968, p. 88.



cognitif pratique » (praktisches Erkenntnisinteresse, Habermas), ignorant « l'intérêt cognitif émancipateur » (emanzipatorisches Erkenntnisinteresse, Habermas), marqué par la *réflexion* critique. Selon Habermas et la *Théorie critique*, cet intérêt cognitif visant la libération de l'homme devrait être au centre de toute science de la société.

L'idée de Habermas, selon laquelle ces deux notions de la science (la notion positiviste ayant trait à l'intérêt cognitif pratique et la notion dialectique liée à l'intérêt émancipateur) coexistent dans la pensée de Marx, éclaire les controverses autour du marxisme althusserien. Habermas écrit dans *Erkenntnis und Interesse* : « Bien qu'il (Marx) ait établi la science de l'homme sous la forme d'une critique et non pas en tant que science de la nature, il tendait toujours à la comparer aux sciences de la nature » (27). Lorsque Althusser sépare la « philosophie » marxienne de la « science », l'idéologie humaniste du matérialisme historique, par une « coupure épistémologique », il identifie la « science » marxienne avec le courant positiviste défini par Habermas : « Avec le recul, on peut maintenant considérer que l'histoire des sciences fait apparaître l'existence, dans cet espace théorique problématique, de grands continents scientifiques.

1. Continent Mathématique (ouvert par les Grecs).
2. Continent physique (ouvert par Galilée).
3. Marx a ouvert le troisième grand continent : le continent Histoire » (28).

Le contexte établi par Althusser élève clairement *un courant de la pensée marxienne (l'intérêt cognitif pratique)* au niveau de la science, reléguant le courant central, la théorie dialectique, réflexive au domaine de la « philo-

(27) J. Habermas, *op. cit.*, p. 62.

(28) L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, Maspero, 1972, p. 53.

sophie », de l' « idéologie ». Cette approche positiviste pourrait être critiquée à partir des analyses du positivisme effectuées par la *Théorie critique* et en particulier par Habermas.

Malgré les nombreuses affinités qui rattachent la pensée de Jürgen Habermas à la *Théorie critique* — elles pourraient toutes être groupées autour de l'idée d'une critique dialectique ayant pour but la mise à jour des contradictions du système (camouflées par l'idéologie) et l'instruction (Aufklärung) de certains groupes susceptibles d'accueillir favorablement des idées critiques — cette pensée se distingue qualitativement de la *Théorie critique*. Au centre de ses préoccupations on ne trouve plus l'individu libéral marqué par le conflit déchirant entre l'esprit et la nature, entre le pôle paternel et le pôle maternel, mais le système socio-économique autonome dont le fonctionnement est assuré par des mécanismes d'autorégulation. Pour Habermas, la question de savoir si l'individu autonome peut être sauvé, devient marginale ; il s'interroge plutôt sur les possibilités — dont le nombre diminue — de soumettre un système irrationnel aux lois de la raison humaine. Cette différence essentielle par rapport à la *Théorie critique* ne saurait être expliquée par les préférences personnelles du philosophe.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

I. — *Revue de l' « Institut für Sozialforschung »* :

- 1) Zeitschrift für Sozialforschung, vol. I-VII (1932-1939).
- 2) Studies in Philosophy and Social Science, vol. VIII-IX (1939-1941).

II. — *Chroniques de l' « Institut » publiées par l' « Institut »* :

- 1) Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt am Main (Francfort, 1925).
- 2) International Institute of Social Research : A Report on Its History and Activities, 1933-1938, New York, N. Y., 1938.



- 3) Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main ; Ein Bericht über die Feier seiner Wiedereröffnung, seiner Geschichte und seiner Arbeiten, Frankfurt, 1952.

III. — *Ouvrages collectifs publiés par les membres de l' « Institut » :*

- 1) Studien über Autorität und Familie : Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung, Paris, Alcan, 1936.
- 2) T.W. Adorno, Else Frenkel-Brunswik, D. Levinson, R. Nevitt Sanford : The Authoritarian Personality, New York, 1950 (trad. allemande : Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt, Suhrkamp, 1973).
- 3) T.W. Adorno, M. Horkheimer, Dialektik der Aufklärung, Amsterdam, Querido, 1947 (DA).
Ouvrage traduit en français sous le titre : « La Dialectique de la raison fragments philosophiques. » Gallimard, Idées, 1974.
- 4) T.W. Adorno, M. Horkheimer, Sociologica I, II (Reden u. Vorträge), Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt, 1962.

IV. — *Ouvrages sur l'Ecole de Francfort :*

- 1) Martin Jay, The Dialectical Imagination, A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950, Heinemann, London, 1973 (l'étude la plus pénétrante que l'auteur connaisse).
- 2) Kostas Axelos, Adorno et l'Ecole de Francfort, Arguments, III, 14, 1959.
- 3) Gian Enrico Rusconi, La teoria critica della società, Bologna, 1968 (une analyse du néo-Marxisme de Lukács à Marcuse, Adorno et Horkheimer).
- 4) Alfred Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie, Hanser, Munich, 1974.

V. — *Quelques ouvrages de Jürgen Habermas :*

- 1) Student und Politik (avec L. v. Friedeburg, Ch. Oehler et F. Weltz), Suhrkamp, 1961.
- 2) Strukturwandel der Öffentlichkeit, Luchterhand, 1968.
- 3) Theorie und Praxis, Suhrkamp, 1963.
- 4) Erkenntnis und Interesse, Suhrkamp, 1968.
- 5) Technik und Wissenschaft als « Ideologie », Suhrkamp, 1968.
- 6) Protestbewegung und Hochschulreform, Suhrkamp, 1969.
- 7) Zur Logik der Sozialwissenschaften, Suhrkamp, 1970.
- 8) Philosophisch-Politische Profile, Suhrkamp, 1971.
- 9) Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, Suhrkamp, 1973.

WALTER BENJAMIN : ANGELUS NOVUS

« D'ailleurs, la zoologie enseigne que la sommation d'individus diminués peut parfaitement donner un total génial. »

Robert Musil.

L'œuvre est bâtie sur une ambiguïté fondamentale : l'ange de l'histoire que depuis Hegel et Marx on tendrait à imaginer comme un être regardant vers l'avenir, vers la rédemption future, a tourné, chez Benjamin, ses regards vers le passé : « Il existe un tableau de Klee qui s'appelle Angelus Novus. Il représente un ange qui a l'air de s'éloigner de quelque chose qu'il regarde avec fascination. Ses yeux sortent de la tête, sa bouche est ouverte et ses ailes tendues. L'ange de l'histoire doit avoir cette expression. Son visage est tourné vers le passé. Là où une chaîne d'événements apparaît devant nos yeux, il ne voit qu'une seule catastrophe qui ne cesse pas d'accumuler des débris et de les lui jeter aux pieds. » (III., p. 272-273.)

La tempête qui « souffle du paradis » et chasse l'ange vers l'avenir est le progrès historique. Il ne laisse derrière lui que des débris et des morts. L'ange voudrait les ressusciter, mais irrésistiblement, la tempête le pousse en avant, pendant que, devant lui, le « monceau de ruines s'élève au ciel ». Face à la dégradation de toutes les



valeurs libérales et humanistes par sa propre classe, l'individu libéral, incapable d'accepter sans ambages la liquidation de ce qu'il représente, se retourne avec l'Ange pour promener son regard sur les ruines de sa culture. Les reliques de cette culture sont vendues aux enchères de l'ère monopoliste par ceux qui président à la faillite du vieux libéralisme, de sa légalité, de sa culture du cœur (Kultur des Herzens, Benjamin) (1), de son individualisme, de ses œuvres d'art. Benjamin ressemble à l'homme contemplant sa maison détruite par les bombes. Croire que sa foi en l'avenir, une foi sincère, inextricablement liée au sort de la classe opprimée, est sans ambiguïté, sans regret du passé, témoigne d'une cruelle naïveté.

« Fin de l'individualisme. Peu importe à Ulrich. Il faudrait seulement sauver ce qui en vaut la peine. » Ces remarques de Robert Musil à propos de son héros, l'homme sans qualités, s'appliquent à l'attitude ambiguë de l'intellectuel Benjamin. Désespérant de sa propre classe, il est à tout moment conscient de son appartenance à elle, de son attachement coupable à ses valeurs dégradées. Ecrivant pour la bourgeoisie, la politisation de cette classe est son but avoué. Il écrit à propos de « Die Angestellten » de Siegfried Kracauer : « ... La politisation de sa propre classe. Cette influence indirecte est la seule qu'un révolutionnaire-écrivain, membre de la classe bourgeoise, puisse se proposer » (2). Pourtant, la déception devant la trahison de la bourgeoisie le pousse à l'abandonner, à souhaiter son abolition (Abschaffung der Bourgeoisie, *Einbahnstrasse*, p. 77) et celle de ses valeurs.

(1) W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, Edition Suhrkamp, 1965, p. 47.

(2) A. N., p. 504.

Né, comme les grands romanciers de l'époque, à la fin du XIX^e siècle, au seuil de l'âge monopoliste, Benjamin partage leurs problèmes. Comme Musil et Hesse il se rend compte que la Première Guerre, née des conflits impérialistes, a balayé l'autonomie de l'individu et que l'organisation capitaliste a envahi jusqu'à la sphère privée, farouchement défendue par le polémiste Karl Kraus. Avec André Gide qu'il connaissait, Benjamin cherche le salut du côté du prolétariat, seul capable à ses yeux, de sauver les valeurs libérales trahies : « Gide pouvait... se réclamer de la passion avec laquelle il a toujours considéré la cause de l'individu comme la sienne ; une cause qui, selon sa découverte, trouve dans le communisme son meilleur défenseur » (3). Individualiste comme Gide, Valéry est critiqué par Benjamin parce qu'il n'a pas su franchir le seuil qui sépare l'intellect privé, individuel de la pensée collective du prolétariat : « Le seuil n'est pas franchi ; l'intellect reste un intellect privé et voilà le secret mélancolique de M. Teste... Le seuil qui est infranchissable pour Valéry, Gide l'a franchi il y a peu de temps. Il a adhéré au communisme » (4). L'individualisme extrême et conséquent doit, selon Benjamin, nécessairement aboutir au communisme ; car les valeurs avec lesquelles il s'identifie sont partout foulées au pied par l'organisation monopoliste. Le « tout génial » dont parle Musil dans son roman, la totalité « mythique » dont parle Benjamin, le « spleen » dirait Baudelaire (III., p. 246), n'admet que des individus diminués, fonctionnant dans un système aveugle, mais parfaitement intégré.

Dans les deux essais *Schicksal und Charakter* et *Zur Kritik der Gewalt*, se fait jour le caractère arbitraire de l'organisation acéphale qui a succédé à la société libé-

(3) A. N., p. 504.

(4) A. N., p. 283.

rale. Ressemblant aux forces de la nature, la force sanctionnée par l'Etat moderne n'a rien à voir avec la force révolutionnaire que jadis représentaient les assemblées populaires de la bourgeoisie victorieuse. Les parlements contemporains présentent aux yeux de Benjamin « ... le spectacle déplorable qu'on connaît, parce qu'ils n'ont pas gardé leur conscience des forces révolutionnaires auxquelles ils doivent leur existence » (5). D'autre part, la force à laquelle a recours l'Etat, se situe en dehors de la légalité : « Au fond, le « droit » de la police désigne plutôt l'endroit où l'Etat, soit par impuissance, soit pour des raisons structurelles inhérentes à tout ordre légal, ne saurait plus garantir par l'ordre légal les buts empiriques qu'il se propose d'atteindre » (6). L'Etat monopoliste devient, en sapant les fondements de la légalité libérale, individualiste (liberté de la personne), une force mythique dont les mouvements sont éprouvés dans la vie privée comme des manifestations de la fatalité. Cette fatalité est anonyme : « Au fond, ce n'est donc pas l'homme qui a un sort, mais le sujet du sort est incertain » (7). « Je est un autre » — dirait Rimbaud.

Ce sujet devenu incertain est « l'individu diminué » (Musil) dont il ne reste que l'égoïsme aveugle issu de la société du marché. L'initiative et le sentiment de responsabilité, également des produits de cette société, s'effacent pourtant, pour céder à l'instinct de masse : « Un paradoxe curieux : les gens ne songent qu'à leur intérêt privé le plus borné lorsqu'ils agissent, mais en même temps leur comportement est déterminé plus que jamais, par les instincts de masse » (8). Parallèlement à Freud et

(5) *Zur Kritik der Gewalt*, p. 46.

(6) *Op. cit.*, p. 44.

(7) *Zur Kritik der Gewalt*, p. 72.

(8) W. Benjamin, *Einbahnstrasse*, Bibl. Suhrkamp, 1955, p. 27.

à des romanciers comme Hesse et Musil, Benjamin prévoit la dissolution de l'individualisme libéral et de la particularité humaine dans la masse narcissique du fascisme hypnotisée par le démagogue. « Moi est Ça » — « Ich ist Es » — résumera plus tard T. W. Adorno dans *Minima Moralia*. Dans l'Allemagne préfasciste, la liberté commence à céder au conformisme : « A leurs yeux (aux yeux des Allemands) tout homme libre a quelque chose de bizarre » (9).

La fuite de l'individu, assiégé par l'omniprésente valeur d'échange et par la technique, vers l'intériorité, a des conséquences néfastes : « ... La tentative de l'individu pour faire face à la technique en ayant recours à l'intériorité, mène à sa perte » (10). A la fuite vers l'intériorité, correspond celle vers l'intérieur de la maison privée. Le domaine privé, que l'intérieur représente, doit entretenir les illusions du bourgeois (du « Privatmann ») dont le désespoir devant la vie publique, régie par la valeur d'échange, l'induit à effectuer une coupure entre celle-ci et la sphère humaine, privée. La maison de des Esseintes serait peut-être un exemple de l'époque que Benjamin aurait pu mentionner.

Si dans *l'Enfance berlinoise* (*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*) il se retire lui-même dans la sphère du souvenir privé et de l'intériorité, c'est qu'il n'est pas certain que le communisme soit capable de sauver les valeurs que le capitalisme dégrade. Dans son essai sur Moscou, Benjamin constate que dans la transformation de l'intellectuel en fonctionnaire, l'Union Soviétique a dépassé l'Europe monopoliste : « A cet égard, la Russie a pris les devants du développement occidental... Car tôt ou tard, l'écrivain « libre » doit succomber avec les cou-

(9) *Op. cit.*, p. 33.

(10) *III.*, p. 194.





ches moyennes, effritées au cours de la lutte entre le Capital et le Travail. En Russie le procès est terminé : l'intellectuel est avant tout fonctionnaire... » (11). Et : « Le bolchevisme a aboli la vie privée » (12). Ces découvertes de Benjamin annoncent la future problématique de Theodor Adorno et de toute l'Ecole de Francfort : entre le capitalisme d'organisation et la bureaucratie de l'Est, il ne reste que la particularité individuelle.

C'est cette particularité que Benjamin voit s'évanouir, non seulement dans les hommes, mais aussi dans les choses dégradées par la valeur d'échange, réduites aux marchandises. Le collectionneur de livres, l'homme privé, « intérieur » par excellence, ne considère pas les livres comme des objets utiles et utilisables ; il prend au pied de la lettre la phrase latine, habent sua fata libelli : comme les êtres humains, les livres ont leur destin (Schicksal). En collectionnant il s'agit de trouver un rapport avec les choses qui tiennent compte de leur particularité, « ... un rapport avec les choses qui ne met pas au premier plan leur valeur fonctionnelle, donc leur utilité, ce qui en eux peut servir, mais qui les étudie et les aime comme la scène de leur sort » (13).

Dans un univers où la particularité des hommes et des choses devient la proie de la valeur d'échange et de l'utilité fonctionnelle, où la désintégration de la famille se manifeste dans le caractère de marchandise du jouet (voir : *Ueber Kinder, Jugend und Erziehung*), jadis symbole de la communauté familiale, l'intellectuel bourgeois attend du prolétariat un acte messianique, transposé dans le domaine politique par une politisation radicale de la théologie. Mais au fond, Benjamin pose la question révéla-

trice du surréalisme, de ce surréalisme dont on a (à juste titre) rapproché sa propre pensée : « Ce monde dans lequel je subis ce que je subis (n'y allez pas voir), ce monde moderne, enfin, diable ! que voulez-vous que j'y fasse ? » (André Breton, *Manifestes*, p. 62.)

(11) A. N., p. 126.
(12) A. N., p. 114.
(13) A. N., p. 170.

« On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre-deux. »

Blaise Pascal.

« Ce que ces noms n'accomplissent pas en tant que concepts, ils le réalisent en tant qu'idées, dans lesquelles ce ne sont pas les éléments homologues qui atteignent à la congruence, mais les extrêmes qui se touchent dans la synthèse. »

Walter Benjamin.

Solidaire avec la particularité menacée, la pensée philosophique de Benjamin est conçue (tout comme sa théorie de l'art) contre le mythe organisé, contre le système parfaitement intégré. Considérée sous un angle structural, sa philosophie idéaliste, qui a trouvé son expression la plus claire dans l'introduction au livre sur le « Trauerspiel » allemand du XVII^e siècle (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*), ne se distingue pas, dans ses intentions, du matérialisme dialectique tel qu'il le conçoit dans ses thèses sur la philosophie de l'histoire (14). L'intention sous-jacente à la critique benjaminienne est l'hostilité à toute tentative pour enfermer l'esprit dans un système conceptuel. Par sa réduction du particulier au concept, par sa clôture complaisante, celui-ci imite la totalité mythique du système social qu'il s'agit de faire éclater en appuyant du doigt sur ses jointures vitales.

Sans penser directement à une critique de la réalité sociale, Benjamin ébauche, dans son introduction au livre

(14) Voir : *Geschichtsphilosophische Thesen : Illuminationen*, p. 268.

sur le « Trauerspiel », une critique du système conceptuel qui fait penser à celle de Kierkegaard. A partir de cette introduction théorique, la liberté du sujet pensant qui se manifeste dans le moment véridique de la reconnaissance, joue un rôle central dans sa dialectique. Aucun système clos ne saurait produire un tel moment véridique, où transparaît la vérité : « Une telle cohérence systématique est aussi éloignée de la vérité que n'importe quelle représentation qui ne cherche à s'assurer sa possession qu'à travers des connaissances et des rapports entre connaissances » (15). La vérité ne saurait être connue à travers des inductions ou des déductions de la pensée conceptuelle, portée par des aspirations possessives de l'intellect (*Verstand*, p. 11). Elle n'est pas « erfragbar », mais s'ouvre à la contemplation purgée de toute intentionnalité : « La vérité est la mort de l'intention » (16). Ce n'est que délivrée de toute volonté de domination conceptuelle que la pensée peut accéder à la vérité.

La vérité ne réside pas dans les concepts ou dans leur ordre systématique, mais dans l'idée. Celle-ci, située selon Hans Heinz Holz à proximité de l'idée platonicienne, telle que la représente le *Timaios* de Platon, se distingue radicalement du concept, en ce qu'elle n'est point une généralisation (*Oberbegriff*) du phénomène particulier, mais l'unité, la synthèse de deux phénomènes extrêmes et opposés. En elle, le particulier extrême (« das Einmalig-Extreme », p. 16), loin d'être réduit à la moyenne générale, comme dans le procès de la conceptualisation, est « sauvé » : « Ce n'est pas pour construire leur unité, moins encore pour déduire ce qu'ils ont en commun

(15) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 14 et 17.

(16) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 14 et 17.



qu'une idée embrasse la série de manifestations historiques. Entre les rapports qui subsistent entre le particulier et l'idée et entre le particulier et le concept, aucune analogie n'est possible. Ici, le particulier tombe au-dessous du concept et reste ce qu'il était — particularité ; là, il est placé dans l'idée et devient ce qu'il n'était pas — totalité. Voici son « salut » platonicien » (17). La fonction du concept est celle du médiateur entre l'extrême particularité et l'idée. En se chargeant de cette médiation, le concept change du tout au tout. Au lieu d'être une généralisation, une expression de la moyenne de nombreuses particularités semblables, il sert à dégager l'essence, « l'élément des phénomènes extrêmes » (18). Il devient ainsi le serviteur de la particularité.

Dans l'idée, où les extrêmes se touchent, apparaît, « tout l'entre-deux » pascalien, dans lequel — selon Lucien Goldmann (19) — se fait jour pour la première fois la *totalité* dialectique. La totalité benjaminienne, loin d'être celle du vieux Lukács, qui assujettit les parties au tout, est bien plus proche de « l'entre-deux » pascalien ; comme la totalité de Benjamin, celui-ci est l'éclat de reconnaissance momentanée (« Aufblitzen der Idee », Benjamin) que produisent les extrêmes particuliers en se touchant. En révélant le rapport entre la valeur d'échange et la poésie de Charles Baudelaire — traditionnellement considérées comme deux extrêmes incompatibles — Benjamin met en lumière la position scabreuse de l'œuvre d'art, de l'objet « qualitatif » par excellence, dans un univers dégradé par l'échelle quantitative de la valeur d'échange. Il s'agit de remplir cet « entre-deux » des

(17) W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp Vlg., 1963, p. 31.

(18) *Op. cit.*, p. 16.

(19) Voir : Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Gallimard, 1959.

deux extrêmes, apparemment indifférents l'un à l'autre, et que la critique officielle cache par ses tabous.

« L'origine », ce que Benjamin appelle « Ursprung », n'est point, comme semble l'indiquer le mot, la genèse historique d'un phénomène, mais la juxtaposition des phénomènes historiques extrêmes, des « excès » de l'histoire. C'est une *idée*, une essence historique. « L'histoire philosophique comme science de l'origine (als Wissenschaft vom Ursprung) est la forme qui, en partant des extrêmes distants, des excès apparents de l'évolution, produit la configuration de l'idée, en tant que totalité marquée par la possibilité d'une juxtaposition significative de tels contraires » (20). La juxtaposition de phénomènes extrêmes reste le pivot de la critique benjaminienne, même lorsqu'elle entre dans la phase matérialiste. Ce n'est que l'extrême particularité, telle que l'entend Pascal, qui ouvre la voie de la compréhension globale : « La représentation d'une idée ne saurait sous aucun prétexte être considérée comme réussie tant que le cercle qui joint ses points extrêmes n'a pas été tracé » (21).

L'évolution intellectuelle de Benjamin est parallèle à celle de Georg Lukács. Comme l'auteur de *l'Ame et les formes* qui était convaincu que la vérité essentielle, « l'essence », ne saurait être trouvée dans « l'empirie de la vie », Benjamin prend ses distances à l'égard des méthodes empiriques de l'induction et de la déduction, méthodes incapables de produire ce qu'il appelle la « vérité » que seule l'idée, la totalité dialectique embrasse. A l'inverse de Lukács qui, dans ses travaux ultérieurs, tourne le dos à la transcendance pour ne reconnaître que l'immanence historique de la dialectique matérialiste, Benjamin reste attaché, dans les *Geschichtsphiloso-*

(20) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 31.

(21) *Op. cit.*, p. 31.

phische Thesen, à la transcendance messianique. Le progrès de l'histoire, son enchaînement systématique, « syntagmatique », ne mène pas en tant que tel à la libération, à une société plus humaine. Mais avant toute chose il s'agit de sortir de cet enchaînement qui mène à la catastrophe, de cette continuité fatale (Kontinuum) devenue le mythe de l'histoire.

La critique du système prend la forme, dans la phase matérialiste, d'une critique de l'immanence historique. Celle-ci se manifeste dans l'hostilité envers la continuité mythique de l'histoire, envers le Progrès glorifié par les sociaux-démocrates. Pour eux, l'histoire est un enchaînement causal, une progression linéaire vers un avenir toujours meilleur (l'homme est perfectible) : « L'historien se contente d'établir le rapport causal entre les différents moments de l'histoire » (22). Pourtant, c'est précisément cette causalité que Benjamin considère comme étant la concaténation fatale qu'il s'agit de briser. Intégré dans le système, identique avec lui, le Progrès des sociaux-démocrates est une progression vers la catastrophe. L'action révolutionnaire de la classe opprimée cherche à interrompre la progression de la fatalité : « La conscience de faire éclater la continuité (das Kontinuum) de l'histoire caractérise la classe révolutionnaire au moment de son action. La Grande Révolution introduit un nouveau calendrier » (23).

Cette action n'est concevable que dans une constellation historique, où un moment passé (apparemment étranger au hic et nunc) est associé au présent, faisant ainsi apparaître l'idée, l'essence de la situation contemporaine. Une fois apparue, la vérité historique s'associe à l'action. « Là où la pensée s'immobilise brusquement dans une

(22) *Kritik der Gewalt*, p. 93.

(23) *Op. cit.*, p. 90.

constellation saturée de tensions, elle frappe celle-ci par un choc, par lequel elle se cristallise elle-même en tant que monade » (24). Et : « L'idée est monade — c'est-à-dire, en abrégé : chaque idée contient l'image du monde » (25). L'instant de cette cristallisation est le « temps présent » (« Jetztzeit ») ; dans cet instant apparaît la vérité historique, l'idée issue de la « constellation saturée de tensions ». Cette idée est le leitmotiv du « sujet de la connaissance historique » (« das Subjekt historischer Erkenntnis ») que Benjamin identifie, comme l'auteur de *Histoire et conscience de classe*, avec le prolétariat.

Pourtant, le « temps présent » n'est pas uniquement un produit du contexte de l'immanence historique. En lui apparaissent des fragments du temps messianique, hétérogène de celui de l'histoire. Le rapport entre la réalité et le royaume messianique est marqué par une tension irréductible. A la différence de Lukács qui, fidèle à l'immanence marxienne et hégélienne, a exclu toute dimension transcendante de sa pensée, Benjamin, théologien, ne saurait renoncer à cette dimension. Critiquant l'immanence que la plupart des dialecticiens considèrent comme un des principes fondamentaux de la dialectique, il affirme que l'histoire elle-même ne mène pas à la rédemption : « Ce n'est que le royaume du Messie qui achève le processus historique... Pour cette raison, l'Historique, en tant que tel, ne saurait par lui-même établir aucun rapport avec le Messianique. Pour cette raison, le royaume de Dieu n'est pas le but du dynamisme historique... » (26). Dans la dialectique négative d'Adorno, dans la critique que Marcuse adresse à la société unidimensionnelle, l'irréductible négativité, ainsi que le refus de l'immanence,

(24) *Kritik der Gewalt*, p. 92.

(25) *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 32.

(26) *Kritik der Gewalt*, p. 95.

le refus de s'identifier à ce qui est en regardant vers ce qui serait radicalement *autre*, sont des lieu-tenants sécurisés de ce royaume.

Si dans son travail sur les passages de Paris, Benjamin se prononce en faveur de la théologie profane (27) des surréalistes, ce n'est pas un hasard. L'affinité avec le mouvement d'André Breton qui, comme Benjamin, admirateur de Trotskij, s'approche des communistes, ne fait que confirmer ce dont le lecteur de l'essai sur le surréalisme se doutait déjà : comme l'Angelus Novus, l'ange des surréalistes a le visage tourné vers le passé, vers les décombres de l'ère libérale. « C'est dans le regard sur le passé, pas dans le regard vers l'avenir que la lutte pour la libération puise ses forces. » (H. Marcuse.)

« ... Une œuvre qui exprime la tendance juste, contiendra nécessairement toutes les autres qualités. »

W. Benjamin.

La dialectique entre la particularité et l'autonomie — que ce soit celle de l'individu ou celle de l'œuvre d'art — est le thème central de toute l'esthétique benjaminienne. Menacée par l'universel échange d'une société réduite à son propre marché, par l'organisation de plus en plus homogène dans son irrationalité planifiée, par la technologie et les masses maltraitées, cette autonomie peut-elle être sauvée ou est-il temps de l'abandonner en faveur d'une intégration révolutionnaire ou résignée ? Benjamin commence par rejeter cette alternative. Comme Gide, au moment de son voyage en Russie, mais équipé de la pensée dialectique, il est porté à croire que le prolétariat, représentant l'espoir de la dissolution de toutes les classes, pourrait sauver les êtres de la médiation par la valeur d'échange.

A partir de sa thèse sur *Le concept de la critique de l'art dans le romantisme allemand*, Benjamin proclame sa solidarité avec ceux parmi les romantiques — surtout avec Friedrich Schlegel — qui cherchent à défendre la particularité esthétique de l'œuvre d'art contre le « dogmatisme » dont se servaient les rationalistes en réduisant l'œuvre à ce qui lui est hétérogène : à la pensée conceptuelle, à la « règle ». Le « dépassement du dogmatisme » est un des mérites de Schlegel : « Ce n'est pas seulement la liberté par rapport aux doctrines esthétiques hétéronomes que conquiert la notion de critique de Schlegel — disons plutôt qu'il rendit cette liberté possible en établissant un critère différent de la règle, à savoir le critère d'une structure immanente de l'œuvre elle-

(27) Voir : Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie W. Benjamins*, Ed. Suhrkamp, 1973.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
Veröffentlichungen - auch von Teilen - bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

même » (28). Délivrée de l'hétéronomie, l'œuvre accède à l'autonomie inhérente à la faculté de jugement, telle que la définit Emmanuel Kant : « Ce faisant il (Schlegel) confirma du côté de l'objet ou de la figure, cette autonomie dans le domaine de l'art que Kant avait conférée à la faculté de jugement dans le domaine de la critique » (29). Dans sa *Théorie esthétique*, Adorno développera cette critique de l'hétéronomie que Benjamin considère comme étant l'un des mérites les plus significatifs des romantiques.

En même temps, Benjamin prend ses distances à l'égard du romantisme qui voit dans l'œuvre d'art un univers fermé qu'il est impossible d'expliquer ou de critiquer « du dehors ». Le discours critique sur l'œuvre ne peut que développer celle-ci, l'enrichir en continuant, en accentuant les tendances qu'elle contient. Dans ce discours, l'œuvre réfléchit sur elle-même : « Le vrai lecteur doit être un auteur amplifié » (30). Dans la fusion de l'écriture et de la lecture, du sujet et de l'objet, une amplification de la conscience se produit, mais la critique, la représentation de la vérité dans l'idée, telle que l'entend Benjamin, est exclue.

« La critique est... la représentation d'une idée... Jé définis : la critique est la mortification des œuvres. Non pas l'amplification de la conscience en elles (c'est du romantisme !) mais l'implantation de la connaissance en elles (Ansiedlung des Wissens in ihnen) » (31). La tâche de la critique ne consiste donc pas à développer l'œuvre, mais à représenter son idée, sa « vérité » que Benjamin

(28) W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Suhrkamp Vlg., 1973, p. 65.

(29) *Op. cit.*, p. 62 et p. 66.

(30) *Op. cit.*, p. 62 et p. 66.

(31) W. Benjamin, dans : Helmut Salzinger, *Swinging Benjamin*, Fischer Vlg., 1973 p. 61.

(comme plus tard Adorno) appelle *Wahrheitsgehalt*. En étudiant les extrêmes (« Studium der Extreme », *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, p. 46) de l'univers esthétique, le critique dégage son idée, son contenu de vérité. Plus tard, le vrai caractère de l'œuvre de Baudelaire se fera jour entre l'extrême hostilité envers le marché et l'absorption de ses lois dans la poésie. Inaccessible à la conceptualisation (systématique, dogmatique) qui ne vise que ses contenus, ses aspects de « document » (*Einbahnstrasse*, p. 49), l'œuvre d'art s'ouvre à la contemplation philosophique dans laquelle apparaissent les extrêmes de sa forme. Entre ces extrêmes s'immobilise le processus historique qui a fait naître l'objet esthétique : il se transforme en idée a-historique, en contenu de vérité.

Devenu dialecticien matérialiste, Benjamin consacre sa critique à une tâche que Theodor Adorno développera plus tard. Il s'agit de « sauver » (« retten ») les contenus de vérité des œuvres d'art que les idéologies menacent d'ensevelir. Transformés en « Kulturgüter » réifiés, en propriété de la classe dominante, les objets d'art ne sont que des trophées livrées en proie aux conquérants de l'histoire : « La proie est portée, comme d'habitude, dans la marche triomphale. On lui a donné le nom de biens culturels » (32). La critique, soucieuse de dégager les contenus de vérité que l'idéologie dominante a recouverts au cours du temps, doit s'efforcer d'arracher les produits artistiques à la domination défigurante. Mauvaises sont les œuvres qui par la faiblesse de leur forme font le jeu de la domination ; en tant que documents manipulables elles empêchent l'apparition de la vérité. Dans la recherche du contenu de vérité, la critique de l'idéologie établie a le même poids que la découverte du caractère spécifique,

(32) *III.*, p. 271.

de la vraie particularité de l'œuvre. Délivrée de sa croûte idéologique, l'œuvre d'art *témoigne* contre ceux qui ont abusé d'elle.

En même temps elle regagne son autonomie, une fois qu'elle a été dégagée de l'emprise idéologique. En cessant d'être un document utile, une collection de citations à laquelle la classe dominante peut recourir pour étayer ses opinions et ses arguments, elle redevient cette synthèse du contenu et de la forme qui est son « Wahrheitsgehalt ». « Dans l'œuvre d'art, la forme et le contenu font un tout : l'essence (Gehalt). » (*Einbahnstrasse*, p. 50.) Pourtant, c'est la forme, le « comment » qui organise une œuvre et lui confère sa singularité : « Dans l'œuvre d'art, la loi de la forme joue le rôle central. » (« Im Kunstwerk ist das Formgesetz zentral. ») (*Einbahnstrasse*, p. 50). A cet égard, Benjamin reste d'accord avec la théorie romantique selon laquelle la théorie de l'art est la théorie de la forme : « La théorie romantique de l'œuvre d'art est la théorie de sa forme » (33). Comme Adorno dans la *Théorie esthétique*, il croit à l'irréductibilité des œuvres aux documents.

L'irréductibilité d'une forme particulière à ce qui lui est hétéronome prend un aspect pratique dans l'essai de Benjamin sur *La tâche du traducteur (Die Aufgabe des Uebersetzers)*. En traduisant il s'agit de rendre, non pas les contenus (au niveau conceptuel), mais le « comment » du texte. La traduction, loin de viser le « message » de l'original, doit se faire son « écho » : « Pour préciser, cette loi, une des lois fondamentales de la philosophie linguistique, réside dans l'intention de distinguer ce qui est dit de la façon de le dire » (34). (« Die Art des

(33) *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, p. 67.

(34) III., p. 61.

Meinens »). Aucune transposition directe, conceptuelle, aucune équivalence n'est possible entre deux langues. Le traducteur doit chercher à imiter dans sa propre langue « la façon de dire » du texte qu'il traduit. En d'autres termes : ce sont des constellations de signifiants plutôt que des syntagmes de signifiés que le traducteur doit chercher à reproduire par son pouvoir mimétique dans un contexte linguistique différent. Le signifiant est toujours le particulier ; il n'est pas échangeable contre l'universalité du concept.

Nombreux sont ceux qui croient pouvoir découvrir dans certains écrits de Benjamin une négation de l'autonomie esthétique, abandonnée, à leur avis, en faveur d'une politisation radicale de l'art, incompatible avec toute notion d'autonomie de la structure esthétique. H. Salzinger écrit à ce propos : « Il (Benjamin) définit la qualité artistique comme une parmi d'autres, toutes déductibles d'une fonction sociale et conteste ainsi l'autonomie esthétique affirmée par l'art bourgeois » (35). Cette affirmation, peu dialectique, est à la fois parfaitement juste et radicalement fausse.

Elle est juste dans la mesure où Benjamin demande à l'auteur et au texte de s'engager et de renoncer ainsi à toutes les doctrines frivoles de « l'art pour l'art » : « Sa décision (celle de l'auteur progressiste) est guidée par les motifs de la lutte des classes lorsqu'il se situe du côté du prolétariat. A l'instant même son autonomie se trouve éliminée. Il oriente son activité vers ce qui sert les intérêts du prolétariat dans la lutte des classes. On dit qu'il suit une *tendance* » (36). Elle est fautive en ignorant le fait que l'identité totale entre l'auteur et le prolétariat est en même temps l'identité avec le sujet de

(35) H. Salzinger, *op. cit.*, p. 65.

(36) W. Benjamin, *Versuche über Brecht*, Ed. Suhrkamp, 1966, p. 95.

