

- 10) Ohne Leitbild, Parva Aesthetica, Suhrkamp, 1967.
- 11) Noten zur Literatur, I, II, III, IV, Suhrkamp, 1958, 1961, 1965, 1974 (N. L.).
- 12) Prismen, Kulturkritik u. Gesellschaft, Suhrkamp, 1969 (P.).
- 13) Aesthetische Theorie, Schriften, vol. 7, 1970 (A. T.).
- 14) Drei Studien zu Hegel, Suhrkamp, 1963.
- 15) Jargon der Eigentlichkeit, Zur deutschen Ideologie, Suhrkamp, 1964.
- 16) Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Suhrkamp, 1972.
- 17) Negative Dialektik, Suhrkamp, 1966 (N. D.).
- 18) Philosophische Terminologie I, II, Suhrkamp, 1973.
- 19) Aufsätze zur Gesellschaftstheorie u. Methodologie, Suhrkamp, 1970.
- 20) Minima Moralia, Suhrkamp, 1969 (M. M.).
- 21) Eingriffe, Neun kritische Modelle, Suhrkamp, 1963.
- 22) Stichworte, Kritische Modelle II, Suhrkamp, 1969.
- 23) Kritik, Kleine Schriften, Suhrkamp, 1971.

IV. — *Ouvrages et essais sur T. W. Adorno :*

- 1) Ueber Theodor W. Adorno (essais de K. Oppens, J. Habermas, e. a.), Suhrkamp, 1968.
- 2) M. Jimenez, Adorno : art, idéologie et théorie de l'art, Union générale d'Editions, 1973.
- 3) T. Koch, K.-M. Kodalle, H. Schweppenhäuser, Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung, Kohlhammer, 1973.
- 4) K. Axelos, Adorno et l'Ecole de Francfort, Arguments, 1959, n° 14.
- 5) P. V. Zima, Le Philosophe exilé, Lettres Nouvelles, 1972/73, n° 5.

MAX HORKHEIMER : LA MÉTAMORPHOSE DU SUJET

« Un matin, au sortir d'un rêve agité, Grégoire Samsa s'éveilla transformé dans son lit en une véritable vermine. »

Franz Kafka.

« La domination de l'homme sur lui-même, qui constitue son Moi, préfigure déjà l'anéantissement du Sujet au nom duquel elle est exercée... »

Max Horkheimer.

La liquidation du Sujet individuel, de l'individu libéral, d'abord par le fascisme, ensuite par le capitalisme d'organisation est à l'origine de l'ouvrage de Max Horkheimer et Theodor Adorno qui porte le titre *Dialektik der Aufklärung (Dialectique des Lumières)*. Les auteurs cherchent à démontrer que l'Etat totalitaire ne saurait être expliqué comme une anomalie historique, comme une catastrophe infligée par les dieux. Il est le produit de l'organisation irrationnelle, « naturelle », de la société capitaliste que jadis Marx considérait comme « naturwüchsig ».

Face à l'échec de la révolution prolétarienne à l'Ouest, face à l'essor du stalinisme aussi irrationnel que l'Etat monopoliste, les auteurs sont pourtant amenés à reconsidérer les thèses de Marx centrées sur l'idée que la

victoire du prolétariat entraînerait la dissolution des classes et l'abolition de la domination de l'homme par l'homme. Cette idée ne tient pas compte du fait que la domination historique est irréductible à celle de la classe capitaliste sur les classes exploitées. C'est au début de l'histoire que les mécanismes répressifs sont issus de la domination irrationnelle du sujet humain sur la nature : « A la catastrophe qui approche correspond plutôt l'idée d'une catastrophe irrationnelle au début » (1).

Dans la *Dialektik der Aufklärung* il s'agit d'analyser cette catastrophe en traçant une histoire des « origines du Sujet » (Urgeschichte des Subjekts, Adorno, *Negative Dialektik*, p. 184) dans une situation socio-historique où l'économie monopoliste sape les fondements de l'entreprise individuelle (libérale) et où le fascisme confirme les tendances économiques en liquidant l'individu libéral au niveau politique. Il s'agit de montrer que dans ce processus, le Sujet humain n'est pas innocent : la raison « instrumentale » (Horkheimer), calculatrice et classificatrice, dont il se sert pour assujettir la nature, est une négation de celle-ci par l'esprit, par le Logos. L'homme ne devient maître de la nature qu'en se niant lui-même en tant qu'être naturel. C'est la contradiction fondamentale du rationalisme, qui atteint son point culminant à l'époque des Lumières, lorsque le bourgeois européen ressent une confiance sans bornes en sa raison devenue autonome par rapport au dogme féodal.

Ce rationalisme est un mythe créé par l'homme désireux de survivre au milieu d'une nature hostile ; inversement, le mythe primitif contient en germe le but du rationalisme : la domination sur la nature. Les auteurs esquissent la dialectique du rationalisme en écrivant : « En général, les aspects critiques de la première partie du traité

(1) T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, p. 315.

pourraient être résumés par deux thèses : déjà le mythe est rationaliste, et : le rationalisme se mue en mythologie » (2). Aux yeux de Horkheimer et d'Adorno il s'agit de rompre avec la raison dominatrice pour ressusciter le moment critique des Lumières qui a survécu dans le mot allemand « Aufklärung ».

Faire valoir avec le marxisme orthodoxe que cette vision de la domination est idéaliste, qu'elle reproduit le mythe théologique du péché originel (devenu catastrophe originelle), c'est perdre de vue l'échec qu'a subi l'orthodoxie marxiste : le règne de la liberté, annoncé par Marx à la veille d'un bouleversement qui semblait inévitable, est aussi lointain dans les sociétés manipulées par les monopoles que dans celles asservies par la bourgeoisie staliniste. En proclamant sa solidarité avec les thèses classiques selon lesquelles la domination de la classe capitaliste sur le prolétariat est le dernier obstacle sur la voie historique de la liberté, la dialectique court le risque d'abdiquer, en tant que critique, dans une constellation historique dont elle n'arrive plus à saisir l'essence. Elle se transforme en slogan. Réfléchissant sur la société manipulée (verwaltete Gesellschaft, Adorno, Horkheimer) les auteurs de la *Dialektik der Aufklärung* découvrent, derrière la domination de classe, le principe général de la domination humaine sur la nature (Naturbeherrschung) dont le caractère contradictoire et répressif rend impossible, non seulement la liberté individuelle, mais une raison humaine réconciliée avec la nature, une raison autonome séparée de la domination aveugle.

La volonté « naturelle » d'autoconservation à laquelle obéit l'homme face aux forces indomptées de la nature, est ascétique : ce n'est qu'en renonçant au plaisir phy-

(2) M. Horkheimer/T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Vlg., 1947, p. 10.



sique, comme Ulysse renonce à écouter le chant des sirènes, que l'homme *développe sa rationalité*, son système logique qui lui permet de dominer son milieu, de survivre. Inextricablement lié au Surmoi freudien, ce système porte l'empreinte du renoncement, de l'autorépression ascétique. Autoconservation et autorépression sont complémentaires. Ce que Horkheimer désigne dans ses écrits par le terme de « raison instrumentale » (instrumentelle Vernunft) n'est rien d'autre que la logique ascétique conçue (comme le mythe) contre une nature menaçante. Sa critique de la raison mythique est complémentaire à la *Dialectique négative* d'Adorno qui s'efforce d'ébaucher une pensée visant la réconciliation entre l'homme et la nature, ainsi qu'entre l'individu particulier et ses désirs physiques d'une part et les lois sociales de l'autre. Est remis en question le Sujet individuel socialisé dont l'individuation — examinée par Freud dans *Malaise dans la culture* — est inséparable de la répression, de l'agression irrationnelle et de la volonté d'autodestruction. L'homme a peur de l'animal amoral qui sommeille en lui.

« L'autonomie de l'individu se transforme en hétéronomie. »

Max Horkheimer.

A la différence de Karl Marx, critique de l'économie libérale en plein épanouissement, Max Horkheimer appartient à une bourgeoisie en déclin qui abandonne l'entreprise individuelle de l'ère libérale. Les « organisations complexes » (Etzioni) des truts remplacent l'entrepreneur autonome : « L'individualité perd sa base économique » (3). Cette perte entraîne la désintégration du système de valeurs libéral qui constitue le fondement de la Théorie critique (Kritische Theorie) élaborée par Horkheimer et développée par les autres membres de l'Ecole de Francfort : « Et avec l'indépendance de l'entrepreneur évoluent — bien que dans un groupe relativement restreint — les qualités que Marx aussi bien que les matérialistes tiennent pour essentielles, à savoir l'Esprit, l'Imagination, la volonté de faire le Bien » (4). La Théorie critique des années 30 suit la pensée marxienne en affirmant que ces valeurs sont dégradées par l'économie capitaliste qui les a engendrées, qu'elles ne sauraient être dépassées et sauvées (aufgehoben, Hegel) que par une révolution prolétarienne.

L'avènement du fascisme, issu de la crise de l'économie libérale, montre, selon la Théorie critique, que l'autonomie de l'individu bourgeois du XIX^e siècle, loin d'être une acquisition définitive, est due à une constellation socio-historique passagère qui touche à sa fin : l'essor de l'économie monopoliste transforme l'association d'indi-

(3) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer-Athenäum Vlg., 1974, p. 135.

(4) M. Horkheimer, *Verwaltete Welt?*, Die Arche, 1970, p. 18.



vidus actifs et responsables en une masse irrationnelle qui est une proie facile pour le démagogue. Face à cette situation, Horkheimer examine les origines ambiguës de la liberté et de l'autonomie bourgeoises pour mettre à jour les contradictions de la débâcle fasciste. Sa recherche révèle la dialectique fatale entre la libération de l'individu et une domination sans cesse étendue et intensifiée sur la nature humaine (« intérieure ») et non-humaine (« extérieure »).

La révolution bourgeoise commencée dans les manufactures de la Renaissance et sanctionnée par les mouvements de la Réformation protestante a, dès le début, un caractère ambigu : la libération abstraite qui délivre l'individu, sur le plan légal et formel, de la tutelle scolastique, va de pair avec une abnégation rigoureuse des besoins matériels de l'homme réel, de la particularité désirante. « L'individu doit s'imposer des contraintes », écrit Horkheimer (5). Ses désirs sont sacrifiés à une discipline de travail collective qui atteint sa perfection avec l'invention de la chaîne roulante : « Dans la proclamation cynique de la méchanceté et du caractère dangereux de la nature humaine qu'il faut contenir par un appareil de domination, ainsi que dans la doctrine puritaine correspondante de la culpabilité de l'individu, qui doit réprimer ses propres instincts en se soumettant à une discipline de fer... tout comme dans l'affirmation contraire selon laquelle la nature humaine était pure et harmonieuse à l'origine, la négation absolue de tout instinct égoïste constitue le fondement indiscutable » (6). La libération de l'individu, rendue possible par l'écono-

(5) M. Horkheimer, *Vernunft u. Selbsterhaltung*, S. Fischer Vlg., 1970, p. 15.

(6) M. Horkheimer, *Traditionelle u. Kritische Theorie*, Fischer Vlg., 1968, p. 98.

mie du marché, par la libre concurrence, est donc inséparable de sa répression imposée par les exigences de la compétition universelle.

Le caractère équivoque de la liberté bourgeoise se manifeste dans l'ambiguïté de la morale dont la classe dominante se sert pour renforcer son système de domination. Au principe de la concurrence de l'économie de marché correspond l'utilitarisme hédoniste, tel que le connaît Jeremy Bentham et selon lequel l'action motivée par l'intérêt égoïste sert automatiquement le bien général. D'autre part, la concurrence égoïste est une force disruptive qui menace la cohésion du système politique. La religion altruiste, la morale ascétique et un pouvoir politique absolu ont la tâche de soumettre l'homme égoïste à l'autorité et d'éviter la désintégration du système social menacé par les conflits entre les intérêts privés : « Une de ses causes — (de la morale) — réside donc dans le besoin social de contenir le principe de concurrence qui domine l'époque » (7). C. B. McPherson remarque, à propos de la société anglaise de la première moitié du XVII^e siècle qu'il situe à l'arrière-plan de la théorie politique de Thomas Hobbes : « Plus la société s'approche d'une société possessive du marché (possessive market society) exposée aux forces centrifuges des intérêts compétitifs antagonistes, plus un pouvoir unique, centralisé et souverain devient nécessaire » (8). Pour Horkheimer il s'agit de montrer que le pouvoir politique, tout comme la morale et la religion, a la fonction de garantir la soumission des masses auxquelles on prêche le renoncement ascétique.

(7) M. Horkheimer, *Traditionelle u. kritische Theorie*, Fischer, 1968, p. 101.

(8) C. B. McPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford University Press, 1962, p. 95.



D'autre part, la classe dominante doit elle-même se soumettre aux lois de la production pour le marché. Dans le puritanisme le principe de production et d'accumulation devient un but en soi. La satisfaction des besoins individuels, des besoins physiques (sexuels), lui est subordonnée. Ainsi l'homme se transforme en un moyen de sa propre domination sur la nature et la rationalité du capitalisme, tant admirée par Max Weber, s'avère être sa folie : « Max Weber a mis l'accent sur le trait rationaliste de l'esprit bourgeois, pourtant, dès le début, le trait irrationnel ne fait pas moins partie de l'histoire de ce dernier » (9). Ce trait irrationnel annonce le fascisme, l'apogée de la domination, de la discipline qui transforme l'homme en objet. C'est la négation répressive de l'individu en tant qu'être *naturel*, physique, qui est irrationnelle. La satisfaction de ses besoins est sacrifiée aux exigences de la production pour le marché.

Parallèlement aux mécanismes répressifs la morale bourgeoise produit pourtant, dans l'éthique kantienne, la promesse d'un monde meilleur dans lequel l'égoïsme de la société du marché serait dépassé : « Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi générale de la nature » (Kant). L'impératif catégorique qui — comme le remarque Adorno à juste titre — porte l'empreinte de la répression ascétique, dans la mesure où il nie (comme le Surmoi freudien) les penchants émotionnels et physiques de l'individu, constitue néanmoins une critique valable de l'idéologie bourgeoise : une critique *universelle, rationnelle* de l'intérêt privé, du profit. Pourtant, dans une réalité sociale où le motif du profit domine la vie, l'universalité de l'impératif kantien est abstraite, réifiée. Dans la société de marché qui l'a fait naître, l'intérêt particulier et l'intérêt général restent irré-

(9) M. Horkheimer, *Traditionelle u. kritische Theorie*, p. 136.

conciliés et toute tentative pour les identifier est nécessairement répressive.

La critique kantienne du profit égoïste s'adresse à l'individu autonome en tant que *Sujet de l'action morale*. Avec l'avènement du capitalisme des monopoles qui déclenche la crise historique sur laquelle la pensée de Horkheimer ne cesse de réfléchir, l'existence de l'individu est menacée et avec elle les promesses libérales de la philosophie kantienne, promesses que la bourgeoisie révolutionnaire a faites à la société tout entière : « A l'heure actuelle l'économie est assez puissante pour rendre universelles les qualités bourgeoises. Le fait que celles-ci ne sont pas développées, étant donnée la structure actuelle de la société, mais remplacées par la manipulation, que le sens d'autonomie et de liberté individuelle, de libéralité et de style dégénère même dans les couches sociales qui l'ont fait naître, caractérise la situation présente » (10). Obéissant aux lois irrationnelles, hétéronomes (*naturwüchsig*, Marx) de l'accumulation de capitaux, l'économie capitaliste détruit la culture qu'elle a fait naître comme par hasard. Cette économie, toujours considérée comme moyen, est en réalité un but en soi : la domination de la nature devient un telos irrationnel.

Avec David Riesman qui, dans son ouvrage *The Lonely Crowd*, constate la disparition de l'individu autonome (*inner-directed individual*) que remplace l'homme passif (*other-directed individual*), l'homme consommateur, toujours prêt à s'adapter à la dernière mode dictée par le marché et à l'opinion des autres, Horkheimer examine les effets de la désintégration de la famille libérale dominée par le Père (l'entrepreneur libre), sur la structure caractéristique de l'individu moderne : « Même la morale

(10) M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Fischer/Athenäum, 1972, p. 103.

et la conscience perdent leur fondement avec le changement structurel de la famille. La société moderne donne des directives immédiates et assez claires » (11). Dans un contexte où l'autorité morale du Père cède devant les pressions de la publicité et de l'opinion d'autrui, l'individu finit par ne désirer que ce qui est présenté comme désirable par les monopoles qui manipulent les besoins sociaux. C'est dans ce contexte qu'il convient de placer la phrase de Horkheimer selon laquelle « l'autonomie de l'individu se transforme en hétéronomie » (12). L'économie capitaliste finit par anéantir ce qu'elle a engendré : *L'homme que Kant a présenté comme un but absolu est en réalité un moyen, un instrument de son propre système de domination.*

Comme Herbert Marcuse, Horkheimer analyse le phénomène de la « désublimation répressive » (Marcuse) : la vie sexuelle apparemment libérée, en réalité organisée par les grands intérêts et exploitée sur le marché, est hostile au désir érotique. Ce désir existait dans la société libérale où la satisfaction immédiate des besoins physiques, la possession de l'objet aimé était différée. Le renoncement était la source de l'amour : « Plus grand est le désir de l'union avec l'être aimé, plus grand est l'amour. Lorsque le tabou sexuel est enlevé, lorsque la barrière tombe qui est à l'origine du désir, l'amour perd son fondement » (13). L'intégration du désir ne concerne pas uniquement l'univers érotique, car l'Eros en tant qu'amour du Beau et de la pensée est la source principale de la critique, du rêve aspirant à *l'Autre chose*, à ce qui serait différent de la réalité établie.

(11) M. Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, p. 101.

(12) M. Horkheimer, *Vernunft u. Selbsterhaltung*, p. 27.

(13) M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Furche Verlag, 1970, p. 74.

L'intégration qui menace l'individu après l'intégration du prolétariat révolutionnaire d'abord par le fascisme, ensuite par le capitalisme organisé et par le stalinisme, rend compte du changement qualitatif qu'a subi la pensée de Horkheimer après la Seconde guerre mondiale : le philosophe qui, pendant les premières années de la dictature fasciste, liait son espoir à la révolution prolétarienne, fait des concessions à l'attitude sceptique de Montaigne (14) et se contente de lutter pour les valeurs humanistes de l'ère libérale que les bureaucrates totalitaires dégradent. Jadis marxiste, alimentée par l'espoir d'une libération *historique*, la Théorie critique, en réfléchissant sur sa situation paradoxale dans un univers fermé qui a intégré le sujet révolutionnaire, devient négative : « Ce qui serait différent, n'est pas encore » (Adorno). Sa négativité explique sa régression à la position kantienne, au postulat éthique de ce qui devrait être, de ce qui n'est pas encore.

(14) Voir : M. Horkheimer : Montaigne und die Funktion der Skepsis.



« Le déclin de la Raison et le déclin de l'individu sont identiques. »

Max Horkheimer.

L'homologie entre le sort historique de l'individu et celui de la raison s'explique par le fait que dans la domination sur la nature, la raison est réduite, comme l'individu, à un simple moyen. Inextricablement liée à l'instinct de conservation, la raison est un instrument de domination et d'organisation : « Le pouvoir et la connaissance sont des synonymes » (15).

Il existe pourtant, à côté de la raison subjective, instrumentale (instrumentelle, subjektive Vernunft, Horkheimer), dans l'histoire européenne, une autre conception de la raison qui correspond à l'existence sociale de l'individu libéral : la raison autonome, objective qui n'est pas un instrument de domination mais un but en soi. L'organisation rationnelle de la société qui vise la *réconciliation réelle* du sujet et de l'objet, de l'individu particulier et de la totalité sociale, est le thème central de l'idéalisme, de Platon jusqu'à Hegel : « De grands systèmes philosophiques, comme ceux de Platon et d'Aristote, comme la pensée scolastique et l'idéalisme allemand, étaient fondés sur une théorie objective de la raison... Le degré de rationalité de la vie d'un homme pouvait être jugé par rapport à l'harmonie avec cette totalité. La structure objective de celle-ci, et pas seulement l'homme et ses buts, devait être le critère des pensées et des actions humaines. Ce concept de la raison n'excluait jamais la raison subjective, mais la considérait comme l'expression partielle, limitée,

(15) M. Horkheimer-T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 15.

d'une rationalité englobante, de laquelle on déduisait les critères applicables à toutes les choses et à tous les êtres » (16). Pourtant, l'harmonie postulée par la raison idéaliste entre l'intérêt particulier et le Bien universel est impossible tant que la pensée humaine reste liée à la domination de la nature qui entraîne la négation (morale et légale) de l'homme en tant qu'être naturel.

Dans un chapitre de la *Critique de la raison instrumentale* qui porte le titre « La révolte de la nature », Horkheimer cherche à démontrer comment le concept idéaliste de la raison autonome qui était prépondérant dans la société libérale, s'affaiblit avec l'avènement du capitalisme des monopoles. L'économie monopoliste, plus efficace en tant que système de domination sur la nature (« extérieure » et « intérieure »), réduit la société à son propre marché et sur le marché tout est jugé par rapport à la valeur d'échange ; le moyen, l'argent se transforme en but : « La transformation totale de chaque domaine de l'existence en une sphère des moyens mène à la liquidation du Sujet qui doit se servir d'eux. Ceci confère à la société industrielle contemporaine son aspect nihiliste. La subjectivation qui élève le Sujet le condamne en même temps » (17).

La coïncidence entre l'essor du système économique le plus efficace et le plus répressif et la révolte de la nature n'est pas fortuite. L'homme devient le jouet de la nature qu'il refoule, qu'il sacrifie à la discipline de la production. Dans le fascisme, la révolte de la nature, la révolte irrationnelle des masses organisées par le Parti et excitées par le démagogue, éclate au grand jour. Dans cette révolte, le Moi conscient de l'individu et la raison auto-

(16) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 16.

(17) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 94.



nome s'évanouissent. « Pour survivre — écrit Horkheimer — l'homme se transforme en une machine qui répond à tout moment par des réactions conditionnées aux situations confuses et difficiles qui composent la vie » (18). En faisant appel à ses instincts, le système totalitaire transforme l'homme en un être de l'Inconscient, dont les réactions mécaniques ressemblent à celles du chien de Pavlov.

Il est révélateur d'analyser le roman de Franz Kafka, *Le Procès*, dans le contexte établi par les écrits de Horkheimer. Dans ce roman quatre éléments sautent aux yeux : le caractère irrationnel (naturel) de l'univers romanesque ; la trivialité de toutes les actions qui sont des rites sans but (des moyens absolus) ; la réduction de l'homme à une chose et sa chute dans l'animalité (la révolte de la nature). Le dernier chapitre du roman est une allusion à cette révolte qui transforme l'homme en une chose, en un chien : « K... marchait entre eux tout raide... Ils réalisaient une cohésion qu'on ne peut guère obtenir en général qu'avec de la matière morte. » Et : « Comme un chien ! dit-il, c'était comme si la honte dût lui survivre. » (F. Kafka, *Le Procès*.) Le roman, écrit au début de l'ère monopoliste, en Europe centrale, anticipe sur les thèmes principaux de la Théorie critique.

Les recherches méticuleuses des avocats et des inculpés du roman, qui n'ont aucun effet rationnel sur le système acéphale, ressemblent aux recherches des positivistes contemporains dont le zèle de connaître les moyens et les techniques est directement proportionnel à leur ignorance des buts : « La pensée renonce à sa prétention d'être critique et de viser des buts simultanément. Ses fonctions purement enregistratrices et calculatrices sont

(18) *Op. cit.*, p. 95.

séparées de sa spontanéité » (19). Les positivistes sont modestes mais leur modestie équivaut à un sacrifice de la raison. Celle-ci devient un instrument conçu pour perfectionner la machine infernale. L'instrument finit par se retourner contre son maître. Marcel Mauss résume la dialectique de la domination dans la pensée scientifique en écrivant : « La sociologie n'est que le moyen principal d'éducation de la société. Elle n'est pas le moyen de rendre les hommes heureux... Durkheim l'a bien montré. Science et art n'ont pour effet que de rendre l'homme plus fort et plus maître de lui. Les œuvres de la raison ne peuvent que donner l'instrument aux groupes et aux individus qui les composent... » (20).

Dans ses études de la pensée bourgeoise, de Machiavel et Hobbes jusqu'à Hegel, Horkheimer esquisse la dialectique entre la ratio humaine et la domination sur la nature issue de l'instinct de conservation. Cet instinct se fait sentir plus que jamais au début de la Renaissance, lorsque la révolution bourgeoise bouleverse l'ordre féodal régi par la foi et la raison universelles. Aux yeux de Machiavel et de Hobbes, la raison est l'instrument des intérêts particuliers, de l'égoïsme individuel né dans les premières sociétés du marché. « Par le terme de juste raison dans l'état naturel des hommes — écrit Thomas Hobbes — je n'entends pas, comme tant d'autres, une faculté infaillible mais l'acte de raisonnement, c'est-à-dire la ratiocination vraie et particulière de chaque homme concernant celles parmi ses actions qui causent ou bien le détriment ou bien le bénéfice de ses voisins. Je l'appelle particulière, car bien que sous le régime d'un gouvernement civil, la raison de la loi suprême (c'est-à-

(19) M. Horkheimer, *Kritische Theorie II*, Fischer, 1968, p. 128.

(20) M. Mauss, *Essais de sociologie*, Ed. de Minuit, Coll. « Points », 1968, p. 80.



dire civile), doit être considérée par chaque sujet comme vraie, dans une situation où un gouvernement civil manque, où personne ne saurait distinguer la raison juste de la raison fautive... la raison de chacun doit être considérée non seulement comme critère de ses propres actions, mais aussi comme critère applicable à la raison d'autrui, dans toutes les affaires qui le concernent » (21). Ce passage résume toute la problématique de ce que Horkheimer appelle la raison instrumentale : engendrée par le besoin d'autoconservation (de sécurité et de profit), la raison de la société civile (du souverain) se distingue de celle de l'individu en « état de nature » uniquement par le fait qu'elle est contraignante, liée au pouvoir, et partant capable d'imposer un ordre. Née du besoin égoïste, naturel (de l'instinct de conservation), elle porte l'empreinte de la particularité individuelle ; elle est répressive. Leviathan se tourne contre l'homme, son créateur.

La critique hégélienne de Hobbes part de l'idée que l'universalité du Leviathan n'est qu'apparente, que par conséquent, l'antagonisme entre le Sujet particulier et la raison d'Etat (universelle) n'est pas dépassé (aufgehoben). C'est contre la raison « positive » de Hobbes et des Lumières, qui prétend être universelle tout en contredisant ses prétentions par son caractère répressif, que Hegel a conçu son système : « A l'inverse de toute philosophie positiviste — remarque Horkheimer — l'idéalisme allemand cherche à fonder la connaissance individuelle sur la connaissance de la totalité. Ce n'est que dans la mesure où celle-ci peut être considérée comme étant réalisée, que la prétention de la connaissance partielle à la validité absolue peut être sauvée » (22). La

(21) Thomas Hobbes, *De Cive*, English Works, vol. II, p. 18.

(22) M. Horkheimer, *Antäuge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Fischer, 1971, p. 85.

philosophie hégélienne constitue, dans tous ses aspects, un effort pour réconcilier, dans la totalité du système, la raison particulière (égoïste) de la société civile avec la raison d'Etat universelle, la conscience avec la réalité apparemment hostile, le sujet avec l'objet.

C'est cette réconciliation accomplie par le système hégélien que la Théorie critique — comme la Dialectique négative d'Adorno — met en question. Hegel a dépassé l'antagonisme entre le particulier et la totalité en interprétant le monde différemment ; son interprétation ne change rien au monde. « Toutes ces totalités — écrit Horkheimer — par lesquelles la grande Totalité : le Sujet-Objet est déterminée, sont des abstractions parfaitement dénuées de sens et nullement des âmes du réel comme pensait Hegel » (23). La totalité hégélienne, dans laquelle le sujet et l'objet sont heureusement réunis, est accusée par la Théorie critique (comme jadis par Marx) d'être une mystification de la raison instrumentale, présentée comme autonome, qui, loin d'être une critique de la domination, n'est qu'une rationalisation de cette dernière : en prétendant, au niveau théorique, que le particulier et le général sont réconciliés, elle fait l'apologie de la répression réelle. Le système hégélien cherche à faire croire au Sujet humain qu'il est identique avec ce qu'il a créé, avec son univers social. En réalité le Sujet devient la proie de sa propre création : l'Etat tout-puissant le transforme en un objet de l'administration. Hobbes est plus réaliste que Hegel : il ne cache pas l'antinomie, bien qu'il justifie la répression.

La domination absolue du Sujet, conceptualisée par le système de Hegel, s'avère être identique avec l'asservissement total du Sujet, avec sa négation. La raison hégélienne est une raison instrumentale camouflée, une parti-

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



cularité présentée comme universalité. Dans ce contexte il convient de comprendre la critique de Horkheimer : « La morale est simple : l'apothéose du Moi et du principe d'autoconservation, devenue but en soi, atteint son point culminant dans l'incertitude extrême de l'individu, dans sa négation totale » (24). Dans le même contexte Adorno remarque : « Le principe du Moi imite sa négation ; ce n'est pas, comme l'affirmait l'idéalisme pendant des milliers d'années, le Sujet qui est l'Objet ; mais l'Objet est le Sujet. » (*Negative Dialektik*.)

Le régime fasciste démontre, en abusant de la philosophie hégélienne, dans laquelle l'idée de réconciliation était sincère et critique, à quel point le Sujet individuel est devenu l'objet d'une administration aveugle, « naturelle » (naturwüchsig, Marx). L'Etat totalitaire, justifié par l'idée mythique de la communauté du peuple, exige le sacrifice total de l'individu particulier : « L'irrationalisme ne transcende pas la pensée individualiste bornée, par la reconnaissance que l'intérêt commun de la plus grande partie de l'humanité est l'organisation rationnelle de la société, mais exige que le bonheur individuel cède devant des entités métaphysiques » (25). En mobilisant, en enrégimentant les individus, le système totalitaire fait appel à leurs instincts refoulés, à leurs désirs narcissiques, régressifs qui se manifestent dans l'identification avec le Führer, le Duce, le Moi idéal.

Dans cette situation la Théorie critique révèle le caractère illusoire (et dangereux) du système hégélien, conçu pour démontrer l'identité rationnelle entre le Sujet et l'Objet en faisant coïncider la conscience subjective avec le monde objectif. Pour la Théorie critique cette coïncidence n'est point une réalité, mais un postulat critique

(24) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 119.
(25) M. Horkheimer, *Kritische Theorie I*, Fischer, 1968, p. 163.

au sens kantien. Avec Marx, elle exige dans les années 30, la réalisation pratique immédiate de ce postulat. Il ne s'agit pas d'interpréter le monde de façon à pouvoir identifier le Sujet et l'Objet, mais de le changer afin que l'identité devienne un *fait* dans une réalité rationnelle, harmonieuse.

La défaite de la révolution prolétarienne au cours de la consolidation des régimes stalinien et monopoliste, semble bloquer la réalisation historique des idéaux de la philosophie classique allemande. La réaction de Horkheimer n'est compréhensible que par rapport à cette défaite : la Théorie critique abandonne l'idée marxienne de la réalisation historique (immanente) de l'identité entre le particulier et l'universel, de l'universalité authentique. Ayant reconnu que cette universalité n'est pas à la portée de la pratique historique contemporaine, elle cesse de la considérer, dans une perspective marxienne, comme une tâche historique immédiate.

Cela rend compte de sa régression à la position dualiste de Kant, qui représente l'universalité non pas comme une réalité historique (Hegel), ou comme un but historique (Marx), mais comme un postulat de la raison pratique, faculté de l'individu autonome. Celui-ci est le fondement de l'universalité rationnelle, de la *raison autonome* incompatible avec l'intérêt égoïste qui régit la société du marché : « Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi générale de la nature. » *Comme si* : dans son étude sur Kant, Lucien Goldmann a reconnu, parallèlement aux penseurs de l'Ecole de Francfort, le postulat pratique d'une universalité (communauté humaine, Goldmann) impossible dans la société du marché. « ... La société ne deviendra rationnelle que lorsque l'espoir kantien sera réalisé » (26). Aux yeux de Horkhei-

(26) M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, p. 188.



mer l'espoir kantien et celui de Marx se ressemblent ; ils diffèrent radicalement dans la mesure où le postulat kantien est éthique, séparé de toute immanence historique. Aucun sujet historique, aucune classe sociale n'est chargée de *réaliser* la paix éternelle (der ewige Friede).

La régression à Kant effectuée par la Théorie critique signifie qu'elle adopte une attitude éthique, négative (non-historique) à l'égard de la société contemporaine. « Ce qui serait différent n'est pas encore », écrit Adorno. L'utopie de la Théorie critique est négative, radicalement hétérogène aux tendances qui se manifestent dans la société contemporaine. Dans un essai rédigé en 1970, Horkheimer définit cette négativité : «... Et cela est l'élément décisif de la Théorie critique de jadis et d'aujourd'hui : il était clair pour nous qu'il était impossible de définir a priori la société juste. On ne pouvait dire que ce qui était mauvais dans la société actuelle... » (27). A cet égard, la Théorie critique, comme la Dialectique négative, ressemble à la théologie de l'Ancien testament : elle refuse d'imaginer, de représenter Dieu. Horkheimer insiste sur cette ressemblance. Son refus de l'esprit positif est un refus de sacrifier l'homme particulier au programme d'un parti : devant la mort, seul l'individu compte et tout matérialisme historique, qui cherche à résoudre le problème de la mort dans le cadre d'une immanence historique, se rend lui-même trivial.

La négativité de la pensée de Horkheimer est étroitement liée à l'autonomie de l'individu libéral. En refusant de s'identifier à la praxis politique et idéologique de la société moderne, la Théorie critique cherche à soustraire l'homme et la raison à l'emprise du pouvoir politique, de la domination irrationnelle. En plaidant pour la transcendance, pour la « nostalgie de l'Autre chose » (Sehnsucht

(27) M. Horkheimer, *Gesellschaft im Ubergang*, Fischer, 1972, p. 164.

nach dem ganz Anderen), elle dénonce le sacrifice ascétique de l'individu, subordonné par les fonctionnaires aux intérêts de la collectivité et des générations futures. En refusant de sacrifier la particularité individuelle à un « sens total » (Hegel), ou à un « but historique » (Marx), Schopenhauer s'avère être un précurseur de la Théorie critique : « Selon Schopenhauer la philosophie ne constitue pas un but pratique. Elle critique les prétentions absolutistes des programmes, sans s'engager elle-même pour l'un d'entre eux » (28). Penseur libéral, fils d'entrepreneur bourgeois, comme Horkheimer, Schopenhauer prend parti pour la particularité maltraitée, contre le système totalitaire de son ennemi Hegel.

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES DE MAX HORKHEIMER :

- I. — De nombreux essais de Horkheimer ont été publiés en deux volumes sous le titre : *Kritische Theorie* I et II, Fischer, 1968 (préface de Alfred Schmidt).
- II. — *Ouvrages individuels* :
 - 1) *Dämmerung* (écrit sous le pseudonyme de Heinrich Regius), Zurich, 1934.
 - 2) *Traditionelle und Kritische Theorie*, Fischer, 1968.
 - 3) *Vernunft und Selbsterhaltung*, Fischer, 1970.
 - 4) *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie, Hegel und das Problem der Metaphysik, Montaigne und die Funktion der Skepsis*, Fischer, 1970.
 - 5) *Sozialphilosophische Studien*, Fischer-Athenäum, 1972.
 - 6) *Gesellschaft im Uebergang*, Fischer-Athenäum, 1972.
 - 7) *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, Fischer-Athenäum, 1974 (traduit de l'anglais par Alfred Schmidt ; titre de l'original anglais :

(28) M. Horkheimer, *Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft*, p. 264.

The Eclipse of Reason, New York, 1947). L'édition allemande comprend un recueil d'essais qui porte le titre : Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen in Deutschland, de 1957 à 1965) (en français : Eclipse de la raison).

- 8) Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Une interview commentée par Helmut Gumnior, Furche Verlag, Hamburg, 1970.
- 9) Verwaltete Welt ?-Ein Gespräch, Verlag der Arche, Zurich, 1970.

III. — *Ouvrage sur M. Horkheimer* :

Alfred Schmidt, Zur Idee der Kritischen Theorie, Hanser, 1974.

IV. — *Ouvrage traduit en français* :

Eclipse de la raison suivi de Raison et conservation, Payot, 1974.

HERBERT MARCUSE : PROMÈTHÉE DÉSAVOUÉ

« Une philosophie qui autrefois semblait dépassée continue à survivre parce que le moment de sa réalisation a été manqué. »

Theodor W. Adorno.

« La théorie dialectique n'est pas mise en échec mais elle ne peut pas donner la solution. »

Herbert Marcuse.

Le côté prométhéen du marxisme, célébré par des humanistes comme Adam Schaff, Roger Garaudy et Giulio Girardi, cesse d'être un héritage incontesté de la philosophie classique à l'instant où le paradoxe envahit le matérialisme dialectique. Autocritique d'une bourgeoisie consciente de la dégradation de ses idéaux par son propre système économique, la pensée critique cherche, depuis Marx, à ressusciter ces idéaux, à réaliser les promesses trahies. En proclamant l'unité entre la théorie et la pratique elle s'allie au prolétariat. Elle attend de lui la continuation, à un niveau historique plus élevé, de la révolution bourgeoise dont les origines remontent à la Renaissance. L'homme délivré du principe de la divi-

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.



sion du travail, tel que Marx et Engels l'imaginent, n'est pas uniquement une vision de l'avenir ; il est inséparable de l'idéal bourgeois de l'homme universel, né dans la Renaissance. C'est en découvrant ce qui a été perdu que la théorie devient révolutionnaire.

Une fois admise l'intégration de la classe opprimée par un capitalisme de mieux en mieux organisé, la dialectique matérialiste, indissociable de la pratique historique de cette classe, tourne à vide. Se rendant compte de la disparition du sujet historique (du sujet *collectif*) elle est amenée à renoncer à la critique immanente qui découle de sa solidarité avec la pratique socio-historique. Une telle solidarité risque de se révéler fatale pour la critique dans un monde parfaitement intégré par l'organisation monopoliste et par la bureaucratie stalinienne. Une dialectique immanente, centrée sur l'idée marxienne qu'il s'agit de chercher le dépassement du système dans ses contradictions internes, court le risque de faire le jeu de l'adversaire : « La critique immanente est limitée dans la mesure où, en fin de compte, la loi qui régit le contexte de l'immanence se révèle identique avec l'aveuglement qui devrait être brisé. » (T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 181.) Dans un univers où les forces oppressives exaltent la production et le progrès technique, la pensée critique prend ses distances à l'égard du mythe révolutionnaire. Elle cherche ses critères, non pas dans le Progrès organisé (irrationnel), mais dans les promesses refoulées du passé : « ... C'est dans son regard sur le passé, pas dans son regard sur l'avenir que la lutte pour la libération puise ses énergies. L'Angelus Novus de l'histoire « a tourné son visage vers le passé... » (Herbert Marcuse, à propos de Walter Benjamin) (1).

(1) W. Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt* (Postface), Ed. Suhrkamp, 1965, p. 106.

La situation paradoxale de la dialectique, d'une pensée qui met l'accent sur l'unité entre la théorie et la pratique, entre le sujet et l'objet, à une époque où le sujet historique (la classe révolutionnaire) a été intégré, se manifeste dans l'apparition de deux modèles critiques *incompatibles* dont chacun vise une réalité socio-historique différente.

Le modèle classique, « prométhéen », partant de l'idée marxienne qu'il existe, dans la société actuelle un sujet révolutionnaire (la nouvelle classe ouvrière, telle qu'elle a été définie par André Gorz, Serge Mallet, Lucien Goldmann) continue à considérer le matérialisme dialectique comme étant une critique *immanente*, liée à la pratique économique et politique d'un sujet historique. Ce sujet est *collectif* (« transindividuel », Goldmann). Cette position entraîne l'usage d'autres concepts et modes de pensée inséparables de l'immanence historique : l'identité entre la critique et la classe révolutionnaire signifie que la vérité réside dans les contradictions du système social en tant que totalité historique. S'appuyant sur la phrase hégélienne « das Wahre ist das Ganze » (la vérité est le tout), la dialectique immanente est systématique par son effort théorique de comprendre la réalité comme *totalité cohérente*. Ne reconnaissant, au niveau de la praxis historique, que le sujet transindividuel (dont il s'agit de définir la conscience collective), les représentants de cette dialectique rejettent toute tentative pour rendre compte du processus social avec des catégories individuelles de l'existentialisme ou de la psychanalyse. Pour la même raison, ils refusent l'idée de domination technologique (bureaucratique), de domination en général ; à leurs yeux, toute domination est nécessairement domination de classe (de la bourgeoisie sur la classe ouvrière).

Le second modèle, celui de la dialectique négative (Adorno, Horkheimer, Marcuse) prend comme point de

départ l'échec de la révolution prolétarienne à l'Ouest comme à l'Est et l'intégration du sujet historique. Une telle hypothèse a pour conséquence un changement fondamental de la dialectique et notamment un *retus de l'immanence historique*. Considérant les systèmes capitaliste et stalinien comme parfaitement intégrés (l'un faisant le jeu de l'autre), la critique négative proclame son autonomie, sa non-identité radicale avec l'ordre social établi, en affirmant contre Hegel que « la totalité est le mensonge » (Das Ganze ist das Unwahre-Adorno). En même temps elle se sépare de toute pratique historique collective et régresse vers la particularité individuelle. « Face aux puissances collectives qui, dans le monde actuel, usurpent l'esprit historique, l'universel et le rationnel peuvent mieux passer l'hiver chez l'individu isolé que du côté des bataillons les plus forts qui ont docilement abandonné l'universalité de la raison. » (Adorno, *Negative Dialektik*, p. 81.) Ce retour à la particularité, à la notion d'autonomie (de l'individu et de l'art) et aux autres catégories individuelles — qui n'est pas un retour à l'individualisme classique — rend compte de l'affinité entre la critique négative et les théories existentialistes et psychanalytiques. Refusant de reconnaître le schéma marxien de la société de classes, la dialectique introduit la notion de domination en général qui est une domination technologique sur la nature.

Vouloir considérer l'un des deux modèles comme représentant toute la vérité socio-historique contemporaine, revient à sacrifier l'attitude critique, seule capable de se frayer un chemin vers la vérité. L'histoire est irréductible au dogme. En même temps il s'agit d'éviter tout compromis éclectique entre la dialectique immanente et la dialectique négative, présentées ci-dessus comme deux « types idéaux ». Leurs concepts s'excluent mutuellement.

Faisant la navette entre les deux modèles critiques,

la pensée de Marcuse a développé une flexibilité qui lui a permis de suivre les péripéties de l'histoire récente. Son œuvre n'est pas insensible à l'apparition et à l'intégration de forces contestataires et aux effets qu'elles produisent dans un univers apparemment intégré. Il semble pourtant que cette flexibilité soit due entre autres à un compromis entre les deux modèles critiques qui menace la cohérence de l'approche marcusienne. Un tel compromis entre l'identité (avec des forces historiques) et la non-identité, entre l'unité et la disjonction de la théorie et de la pratique, entre l'immanence et la négativité, est nuisible *au sein d'un seul ouvrage*, dans la mesure où il implique un perpétuel changement de perspective et de concepts critiques. C'est pourtant ce genre de compromis que l'auteur de *L'Homme unidimensionnel* propose : « L'Homme unidimensionnel oscillera entre deux hypothèses contradictoires : 1. — Ou bien la société industrielle avancée est capable d'empêcher une transformation qualitative de la société dans un avenir immédiat. 2. — Ou bien il existe des forces et des tendances capables de passer outre et de faire éclater la société... Les deux tendances sont là, côte à côte, l'une dans l'autre même. La première tendance est dominante... » (2).

Il est possible, voire probable, que les deux tendances coexistent et que la première prédomine. Il semble impossible, en revanche, de trouver un seul modèle, de parler un langage homogène capable de rendre compte des deux tendances simultanément. Si la pensée critique est isolée, elle refuse toute identité entre le sujet et l'objet, entre la théorie et la pratique, elle voit dans l'individu le représentant particulier (Statthalter, Adorno) du *sujet collectif absent*. Si elle n'est pas isolée, elle n'est pas particulière

(2) H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Editions de Minuit, Coll. « Arguments », 1968, p. 21.

et se sert de catégories et de concepts radicalement différents : identité entre sujet et objet, unité entre la théorie et la pratique, la classe révolutionnaire comme sujet collectif, etc.

La cohérence de *L'Homme unidimensionnel* est sauvée grâce à la prédominance claire de la « première tendance » dans le texte. « L'oscillation » annoncée par l'auteur est d'emblée sacrifiée à cette dernière. Le texte exprime le point de vue de la dialectique négative, telle qu'elle a été esquissée pour la première fois par Adorno et Horkheimer dans *Dialektik der Aufklärung* et ailleurs. Sa force critique réside dans le renoncement à la dialectique immanente et à ses concepts. En polémisant contre la domination du Logos, du concept sur le Particulier (sur la nature physique), il épouse la cause de l'individu souffrant, de la « vie mutilée » (beschädigtes Leben, Adorno, Marcuse). Mais à la différence d'Adorno qui ne s'écarte jamais du modèle négatif (particulier), Marcuse recherche la praxis sociale, la révolution. Pourtant, cette recherche reste particulière, « individualiste », au niveau conceptuel. C'est sa faiblesse.

« Les modes de la vie en société sont vidés de tout contenu essentiel et réglés de l'extérieur par des lois étrangères... »

Herbert Marcuse.

« L'essence de ces grands instants de la vie est la pure expérience vécue de soi. »

George Lukacs.

Dans ses premiers écrits (notamment dans *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, Ueber konkrete Philosophie, Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*) Marcuse constate avec le jeune Lukács que l'économie capitaliste dégrade les valeurs défendues par la philosophie classique, que la vérité et « l'authenticité » sont limitées à la sphère privée, individuelle : « ... Les relations essentielles de l'amitié, de l'amour, toute véritable communauté de personnes se limitent à la petite sphère de vie qui subsiste en dehors de l'activité utilitaire » (3). Dans un univers où aucune valeur, aucune vérité n'échappe à la médiation par la valeur d'échange il s'agit de mettre à jour une sphère de l'authenticité, de l'Essentiel qui ne soit pas purement fortuite, liée à la vie privée.

Dans *L'Ame et les formes*, Lukács découvre l'Essence dans l'extrême singularité : « ... Seul le singulier, le singulier poussé jusqu'aux limites extrêmes, est adéquat à son idée, est réellement (ist wirklich seiend) » (4). Marcuse cherche, en 1929, dans son essai *Ueber konkrete*

(3) H. Marcuse, *Philosophie et Révolution*, Denoël/Gonthier, 1969, p. 137.

(4) G. Lukács, *L'Ame et les formes*, Gallimard, Bibli. « Philosophie », 1974, p. 259.



Philosophie (Sur la philosophie concrète), à jeter un pont entre la singularité individuelle et la vérité du matérialisme historique. L'essence n'est ni transcendante, ni « intérieure », privée, elle n'est accessible qu'à la connaissance matérialiste dialectique qui tient compte de la situation socio-historique donnée. Dans la mesure où Marcuse considère que l'existence individuelle est inséparable des structures sociales, que « l'individu n'est plus le point de départ mais la fin de la philosophie, parce que d'abord, il importe de le rendre à nouveau possible » (5), il suit le mouvement de la pensée marxienne des *Manuscrits de 1844*. Lorsque, en revanche, il envisage toute praxis et toute connaissance historique sous un angle individuel, il adopte la perspective existentialiste : « En aucun cas, la concrétude de la philosophie dans l'existence de chaque individu ne doit être rejetée sur un sujet abstrait, un *on* impersonnel, la responsabilité décisive transférée sur une quelconque universalité... La philosophie concrète s'attache précisément à l'existence concrète de l'individu... » (6). La « responsabilité » est une valeur individualiste, libérale.

Attachée à « l'existence individuelle », la philosophie concrète dans laquelle Marx voyait la théorie de la praxis collective du prolétariat, se mue en une théorie de l'engagement et de la « Sorge » au sens sartrien et heideggerien respectivement. La pratique sociale, jadis fondée sur l'identité entre la pensée critique et le sujet collectif (la classe), se trouve transformée en un « acte public » individuel : « De sorte que l'acte public se trouve nécessairement au terme de toute philosophie concrète digne de ce nom : accusation et apologie de Socrate, et sa mort en prison ; action politique de Platon à Syracuse ; lutte

(5) *Op. cit.*, p. 154.

(6) *Op. cit.*, p. 151.

de Kierkegaard contre l'Eglise officielle » (7). Malgré l'affirmation de Marcuse que « le sujet des événements » n'est pas l'individu, mais la « société » (*op. cit.*, pp. 150-151) — au sens ontologique — la notion de sujet collectif est écartée et il ne reste — au niveau ontique — que le sujet individuel qui est à la fois sujet de la connaissance et de la pratique. Le concept marcusien de « société », tout comme celui de « l'individuel » (au sens ontologique), est une abstraction. C'est l'individu concret (ontique) qui donne son sens à la philosophie : « Le sens de la philosophie ne reste pas circonscrit dans « l'individuel », mais chaque individu peut seul l'accomplir et il s'enracine dans l'existence de chaque individu » (8).

C'est en accédant à la sphère ontologique (du « Sein » heideggerien) de la « société » et de « l'historicité » (« Geschichtlichkeit », Heidegger, Marcuse) que l'existence individuelle (Dasein) devient authentique. Les *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus* cherchent à accomplir l'impossible en substituant au « Sein » (« Etre ») heideggerien l'histoire du matérialisme dialectique : « ... L'historicité comme fondement de l'existence. » (Geschichtlichkeit als Grundbestimmtheit des Daseins) (9). Mais en devenant « historicité » (Geschichtlichkeit), l'histoire de la dialectique est séparée de toute notion de sujet collectif pour devenir, comme « Sein », une catégorie individuelle étroitement associée à la « Sorge », à la conscience authentique de l'individu. Elle est la sphère de l'authenticité (Eigentlichkeit, Heidegger), à laquelle l'individu conscient de son être-là (Geworfenheit) doit aspirer. Cette transsubstantiation de

(7) *Op. cit.*, p. 155.

(8) *Op. cit.*, p. 151.

(9) H. Marcuse, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus, Philosophische Hefte*, I, I (1928), p. 45.





l'histoire en « historicité » ontologique explique l'expression marcusienne « existence historique authentique » (eigentlich geschichtliche Existenz) (10).

La particularisation de l'histoire, que Marcuse cherche à accomplir en identifiant la praxis historique à la responsabilité et à l'engagement individuels, témoigne de l'origine commune de l'existentialisme et de la dialectique de l'Ecole de Francfort (de la Kritische Theorie) : face à l'intégration du prolétariat, d'abord par le fascisme, ensuite par le capitalisme d'organisation, face à la manipulation des individus par les monopoles, l'individu libéral du XX^e siècle, le successeur sceptique de Marx, retourne à la particularité dégradée que les forces historiques n'ont pas délivrée. Ce qui distingue radicalement la Théorie critique de l'existentialisme, c'est son refus (marxien) de célébrer dans cette particularité l'existence « authentique » ; pour elle, elle n'est qu'un pis-aller.

(10) *Op. cit.*, p. 67.

« Stet pro ratione voluntas. »

Thomas Hobbes.

« Ces hommes ont tous en eux deux âmes, deux essences ; le divin et le diabolique, le sang maternel et le sang paternel, le don du bonheur et le génie de la souffrance coexistent. »

Hermann Hesse.

La critique de Marcuse n'est compréhensible que lorsqu'elle est projetée sur l'arrière-plan historique de la bourgeoisie libérale en déclin : depuis la Renaissance, cette bourgeoisie promet, dans les écrits de Luther, Kant et Hegel, la libération de l'individu par la raison, son épanouissement et son bonheur. En liant son sort à celui de l'économie monopoliste, elle trahit toutes ses promesses. Face à cette trahison seul un dépassement de l'individualisme bourgeois (au sens marxien) peut sauver ce qui a été perdu et réaliser les promesses refoulées : « Cependant, cette libération individuelle signifie un dépassement de l'individu *bourgeois*, elle doit surmonter cet individu... tout en rendant au moi sa vraie dimension, cette « particularité » qu'avait jadis créée la culture bourgeoise » (11). Comme Walter Benjamin, Marcuse cherche dans le dépassement révolutionnaire le passé trahi. La particularité est à la fois l'origine socio-historique et le but de sa pensée.

Son œuvre comprend deux études complémentaires dont la première porte sur la crise de la société libérale et la seconde sur le développement de la pensée bour-

(11) H. Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Seuil, « Combats », 1973, p. 70.



geoise de Luther jusqu'à Sorel et Pareto. Dans son recueil d'essais, paru sous le titre *Kultur und Gesellschaft (Culture et société)*, Marcuse trace le développement de l'économie capitaliste en mettant l'accent sur la contradiction entre les valeurs culturelles d'une part et les mécanismes d'une économie irrationnelle de l'autre. La culture « affirmative » (affirmative Kultur) de la bourgeoisie libérale ne fait que confirmer l'organisation de la « civilisation matérielle », de l'économie et du progrès technologique. Cette culture ne se prend pas au sérieux : elle relègue ses idéaux, ses normes morales à la sphère irréaliste de l'utopie : « L'idéal culturel a accueilli la nostalgie d'une vie plus heureuse : de l'humanité, de la bonté, de la joie, de la vérité, de la solidarité. Pourtant, elles sont toutes marquées par le signe de l'acquiescement (mit dem affirmativen Zeichen versehen) : elles appartiennent toutes à un monde plus élevé, plus pur, tenu à l'écart du monde quotidien » (12).

L'univers des valeurs culturelles n'a, dans l'idéologie libérale, aucun impact sur l'organisation sociale. L'universalité de la raison reste privée et : « *L'homo privatus* n'a en aucune manière à transformer le système des autorités en place » (13). Ce que Marcuse écrit dans son essai *Autorité et famille*, à propos de Luther et Calvin, reste valable à travers toutes les péripéties de l'époque bourgeoise. La raison universelle et ses lois ne sont valables que dans la vie privée de l'individu isolé. La vie sociale est « inessentielle », irrationnelle. Désignée par la notion polymorphe d'âme, l'intériorité est soigneusement séparée de l'Esprit philosophique issu de l'aliéna-

(12) H. Marcuse, *Kultur u. Gesellschaft*, Ed. Suhrkamp, I, 1965, p. 82.

(13) H. Marcuse, *Pour une théorie critique de la société*, Denoël, Bib. « Médiations », 1971, p. 36.

tion : « La culture affirmative désigne pourtant par la notion d'âme ce qui n'est pas esprit : en plus, le concept d'âme entre en contradiction de plus en plus aiguë avec le concept d'esprit... Avec l'âme la culture affirmative proteste contre l'aliénation pour finir par succomber à celle-ci » (14). La culture de l'âme — culture du cœur — est le produit d'une résignation inavouée.

La contradiction finit par éclater sous le capitalisme des monopoles qui remplace par une organisation irrationnelle l'autorité arbitraire de l'entrepreneur libéral, du père de famille. L'organisation menace de liquider l'individu en l'enrégimentant, en envahissant la sphère privée de sa vie : « Maintenant la bourgeoisie se trouve en conflit avec sa propre culture. La mobilisation totale de l'ère monopoliste n'est plus compatible avec les moments progressistes de la culture, centrés sur l'idée de la personnalité. C'est le commencement de l'autoliquidation de la culture affirmative » (15). Produit des contradictions de l'économie capitaliste mûre, le fascisme s'efforce d'anéantir les derniers vestiges de l'héritage libéral-individualiste, en substituant à la culture humaniste de la liberté, de la tolérance et de l'autonomie individuelle les mythes irrationnels du Peuple (d'une collectivité répressive) et du chef charismatique. Pourtant, dans ce processus, le libéralisme n'est pas innocent aux yeux de la dialectique. Le chef charismatique est préfiguré par l'entrepreneur libéral : « L'idée de l'autorité charismatique est déjà préfigurée dans l'exaltation libérale de l'entrepreneur génial, du chef « né » » (16). La raison cède devant la volonté irrationnelle.

(14) H. Marcuse, *Kultur u. Gesellschaft*, Ed. Suhrkamp, I, 1965, p. 75/76.

(15) H. Marcuse, *Kultur u. Gessellschaft*, I, Ed. Suhrkamp, 1965, p. 92.

(16) *Op. cit.*, p. 32.

Parallèlement à l'évolution sociale, les péripéties de la philosophie bourgeoise témoignent de l'autodestruction de la particularité individualiste : tout en insistant sur la liberté de chaque homme, sur la validité universelle de sa raison, les philosophes européens trahissent et la liberté et l'universalité, en les limitant à la sphère abstraite de la vie privée, en les séparant de la praxis sociale régie par les lois de la propriété privée. Celles-ci sont incompatibles avec une universalité *réelle*, avec ce que Lucien Goldmann appelle la « communauté humaine ». De Luther à Kant, la liberté fondée sur l'universalité de la raison est confinée à « l'intériorité » particulière ; la dualité (remarquée par Marcuse existentialiste) entre l'individu et la société civile, entre la théorie et la pratique, est rigide : « La personne en tant que sujet « moral », en tant que lieu de la liberté transcendante n'est pas en jeu dans la dimension du droit, autrement dit dans l'ordre de la société civile » (17).

Ce n'est que dans la critique hégélienne, qui constate l'incompatibilité entre l'intérêt particulier — fondé sur la propriété privée — et l'intérêt universel, que la dualité entre l'idéal et la praxis sociale est apparemment dépassée dans la Raison d'Etat (Sittlichkeit) : « L'universel ne doit pas seulement être l'opinion des particuliers, mais quelque chose qui est ; c'est précisément comme tel qu'il existe dans l'Etat, il est ce qui est en vigueur. » (Hegel, dans : *Pour une théorie critique de la société*, p. 84.) Pourtant, la réconciliation du système hégélien entre le particulier et l'universel est répressive. Dans *Raison et révolution*, Marcuse montre qu'elle ne fait que masquer les contradictions de la société de classes. (Voir : *Reason and Revolution* : pp. 187 et 209.) La critique marxienne vise une réconciliation *pratique*, une abolition de l'aliénation

(17) H. Marcuse, *Pour une théorie critique...*, p. 55.

par une transformation des structures sociales, par la négation de la propriété privée.

L'avènement du fascisme qui pratique la sentence de Thomas Hobbes « stet pro ratione voluntas » (De Cive) en supprimant la dualité critique entre la raison particulière et l'ordre social et en abusant des théories hégéliennes pour instaurer l'Etat totalitaire, annonce l'échec de cette transformation. La dialectique négative (la Théorie critique) régresse vers la particularité maltraitée par l'organisation totale : « L'inquiétude éprouvée à l'égard de l'individu a tout de même empêché l'idéalisme, pendant longtemps, de sanctionner le sacrifice de l'individu aux intérêts de fausses collectivités » (18). Partie à la recherche des promesses refoulées, la Théorie critique tente de sauver « ce que la culture de la société bourgeoise a fait, malgré toute la misère et toutes les injustices pour l'épanouissement et le bonheur de l'individu » (19). La régression historique « involontaire » de la Kritische Theorie rend compte de la particularité de ses catégories.

Dans son essai *La tolérance répressive*, où Marcuse s'en prend à la fausse tolérance destructive de la société manipulée par les monopoles, une tolérance qui laisse subsister les unes à côté des autres des pensées humaines, progressistes et des pensées inhumaines, répressives, l'attitude tolérante est considérée comme « un but en soi » (20). A côté de la liberté, de l'autonomie et du bonheur individuel, la tolérance est envisagée comme une valeur absolue. Cette perspective non-historique force Marcuse à distinguer la bonne de la mauvaise tolérance, la tolérance « académique », « scientifique » qui tolère

(18) H. Marcuse, *Kultur u. Gesellschaft*, I, p. 109.

(19) H. Marcuse, *Kultur u. Gesellschaft*, p. 126.

(20) H. Marcuse, dans : *Kritik der reinen Toleranz*, Ed. Suhrkamp, 1966, p. 93.

tout et la tolérance sociale qui ne tolère pas les arguments inhumains. Cette distinction peu fertile montre que la faiblesse de la Théorie critique, *surtout dans sa version marcusienne*, réside dans le conflit entre sa volonté révolutionnaire de dépassement et son incapacité d'imaginer autre chose que des catégories particulières.

A l'époque de la révolution bourgeoise, Goethe envisageait la possibilité de dépasser l'attitude tolérante : « La tolérance ne devrait être qu'une attitude passagère : elle doit mener à la reconnaissance. Tolérer, cela veut dire offenser » (21). Lucien Goldmann, représentant de la dialectique immanente, discerne dans les origines individualistes de la tolérance les possibilités de son dépassement vers une communauté humaine : « La bourgeoisie classique, rationaliste ou empiriste, devient *tolérante* en matière de religion parce que la foi a perdu pour elle toute réalité effective. Un humanisme socialiste, en revanche, qui implique le *droit pour chaque homme d'exprimer librement ses convictions*, exclut l'indifférence envers les opinions des autres... » (22). Mais peut-être le socialisme humaniste lui-même est-il impossible à une époque où les convictions des hommes sont celles de la publicité.

Mise au service de la *production*, la publicité manipule les individus en pénétrant dans leur vie intime. En elle se fait jour l'ultima ratio du principe de la réalité, jadis représenté par le Père libéral, par l'entrepreneur. En critiquant, dans *Eros and Civilization (Eros et civilisation)*, le principe de production (performance principe), tel qu'il a été engendré par l'ascétisme intramondain (innerweltliche Askese, Max Weber) de la société libérale régie par la loi du Père de famille, Marcuse cherche à démon-

(21) J. W. Goethe, *Maximen u. Reflexionen*, D. T. V., 1963, p. 103.

(22) Lucien Goldmann, *Marxisme et sciences humaines*, Gallimard, Coll. « Idées », 1970, p. 295.

trer, au niveau psychanalytique et sociologique, que l'abondance de la société contemporaine rend superflu l'ascétisme et l'ananké (Lebensnot, Freud) que Freud considérait jadis comme fondement de la réalité (Realitätssprinzip, Freud).

Ici encore, pourtant, *le dépassement de la réalité établie* par la domination économique et politique des intérêts de classe, n'est esquissée qu'à l'aide de catégories individuelles, particulières. Il s'agit « de déduire l'hypothèse d'une civilisation non-répressive de la théorie freudienne des instincts... » (23). Or, la psychanalyse freudienne ne connaît que des concepts ayant trait au sujet individuel ; même un concept comme le « Surmoi culturel » (Kultur-Ueber-Ich, Freud) désigne une *structure individuelle généralisée*. Mais loin de critiquer l'individualisme de la psychanalyse (comme le fait par exemple Goldmann), Marcuse cherche à la délivrer de son « hégélianisme » qui se manifeste dans la domination du « Surmoi » et de la Raison sur la libido, du Logos sur Eros, du concept universel sur le particulier.

En partant des besoins de la particularité souffrante (et non pas des besoins d'une classe opprimée), Marcuse découvre qu'il est indispensable de *redéfinir* l'ordre social et la raison qui préside à cet ordre, à la lumière d'une « gratification durable » (lasting gratification) : « Le principe libidinal s'étend à la conscience. Eros redéfinit la Raison suivant ses propres critères. Est raisonnable ce qui garantit l'ordre de la gratification » (24). Le bonheur de la gratification n'est concevable à l'état actuel des choses que sur le plan particulier : « Le bonheur toléré ou autorisé de façon intermittente par la totalité établie porte d'emblée les marques de la particularité. » (Adorno, *Nega-*

(23) H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Abacus, 1972, p. 104.

(24) H. Marcuse, *Eros and Civilization*, Abacus, 1972, p. 158.





tive Dialektik, p. 344.) C'est sur ce plan que l'antinomie centrale postulée par l'ouvrage *Eros et civilisation*, celle entre Eros et Thanatos (le principe du plaisir et le principe de la mort) est dépassée : « Si l'objectif fondamental de l'instinct — (de mort) — n'est pas la termination de la vie mais de la souffrance — de l'absence de tension — alors paradoxalement, suivant l'instinct, le conflit entre la vie et la mort diminue au fur et à mesure que la vie approche l'état de gratification. C'est alors que le principe du plaisir et le principe du Nirvana coïncident » (25).

Eros et civilisation est la critique que l'individu déçu lance contre le système qui a engendré et détruit l'individualisme. En opposant les figures féminines (maternelles) d'Orphée et de Narcisse au représentant de la rationalité de l'entreprise capitaliste et de l'autorité paternelle, à Prométhée, Marcuse rejoint les idées de son aîné, Hermann Hesse, aussi soucieux que lui de sauver l'autonomie et le bonheur individuels : « Ces hommes ont tous en eux deux âmes, deux essences ; le divin et le diabolique, le sang maternel et le sang paternel, le don du bonheur et le génie de la souffrance coexistent... » (Le Loup des steppes).

Le principe, imposé par le Père, est identique au principe freudien de la réalité (Realitätsprinzip). Caractérisé par l'ananké (Lebensnot) il correspond à la réalité du capitalisme libéral, fondé sur l'initiative et la responsabilité de l'entrepreneur individuel (the tycoon). L'économie libérale ne saurait survivre sans la discipline morale représentée par le père de famille *en tant que bourgeois libéral*. C'est une discipline ascétique, inséparable des exigences de la production pour le marché. L'échec historique de l'économie libérale, subvertie par les pratiques mono-

(25) *Op. cit.*, p. 165.

polistes, signifie l'échec du Père, de l'individu autonome : celui-ci se voit priver de sa base économique. Avec lui vacille la morale libérale de l'autonomie individuelle, de la responsabilité, du renoncement ascétique, de la discipline productive, de la volonté.

Produit de cette morale, le « Moi » de l'individu, que la socialisation a arraché à l'indomptable « Ça », représentant de la nature irréconciliée, se trouve également affaibli au milieu d'un univers qui détruit la base de la responsabilité individuelle en concluant un pacte avec les forces libidinales du « Ça », en organisant la « désublimation répressive », comme Marcuse appelle la liberté sexuelle apparente organisée par les monopoles et exploitée sur le marché. Les efforts de la psychanalyse, pour renforcer le « Moi » assiégé, constituent l'aboutissement de la philosophie libérale, centrée sur les notions d'autonomie et de liberté individuelles : « La névrose apparaissait comme le résultat d'une lutte entre l'intérêt d'autoconservation et les exigences de la libido, une lutte de laquelle le Moi sort vainqueur, mais en payant le prix de la souffrance et du renoncement » (26). Concevoir un « Moi » différent de celui issu de la discipline productive (du « performance principle », Marcuse) et attaché à la logique conceptuelle de la domination, tel est le but de la recherche marcusienne. Elle se termine par une critique de la psychanalyse freudienne à laquelle Marcuse reproche de considérer comme *naturel* le principe de la réalité et ses implications. Il s'agit de rompre avec le « Moi » modelé par les exigences de la production libérale et le progrès technologique, avec le « Moi » prométhéen et son système philosophique répressif.

(26) Sigmund Freud, *Das Unbehagen In der Kultur*, Fischer, 1953, p. 106.

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.



« Bien qu'on accorde à la liberté un pouvoir transcendantal de changer le monde, ce pouvoir ne saurait être situé qu'en dehors du monde. »

Emmanuel Kant.

« Le beau nous prépare à aimer quelque chose, même la nature, sans intérêt... »

Emmanuel Kant.

« Ce qui serait différent n'est pas encore » (Adorno). Aux yeux de la Théorie critique, l'avenir ne germe plus (comme chez Hegel et Marx) dans le présent : l'organisation totale et totalitaire des régimes monopolistes et stalinien bloque l'évolution historique. Le paradoxe non dialectique de la dialectique négative réside dans sa foi en un avenir bloqué. La dialectique immanente, marxienne, est réfutée par les faits : « Mais les faits et les évolutions possibles sont là comme des faits qui n'ont pas de rapport, ou comme un monde d'objets muets, sans sujet, il manque une pratique qui donnerait à ces objets une nouvelle direction. La théorie dialectique n'est pas mise en échec mais elle ne peut pas donner la solution. Elle ne peut pas être positive... Seule la pratique peut réaliser la théorie et actuellement il n'y a pas de pratique qui la réalise » (27). Selon Adorno, le secret de la philosophie kantienne est le fait que « le désespoir est inconcevable » (die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung, *Negative Dialektik*, p. 376).

(27) H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, Ed. de Minuit, Coll. « Arguments », 1968, p. 276/277.

Ce secret continue à empêcher la pensée critique d'abdiquer devant la force accablante des systèmes établis.

Dans son œuvre, Marcuse analyse deux modèles du système répressif, fermé : le modèle stalinien, soviétique et le modèle occidental. Malgré la différence qui sépare *Le Marxisme soviétique* de *L'Homme unidimensionnel*, ces deux ouvrages portent l'empreinte de l'hypothèse fondamentale de la Théorie critique (de la dialectique négative) : les deux systèmes semblent être parfaitement intégrés, aucun changement immanent n'est probable. Adoptant une perspective kantienne, dualiste, Marcuse déclare : « Sur cette base, les forces politiques transcendantes qui sont à l'intérieur de la société sont bloquées et le changement qualitatif ne semble possible que s'il vient du dehors » (28). Cette perspective transcendantale est également celle d'Adorno ; mais tandis qu'Adorno reste partout cohérent avec lui-même en refusant de considérer, à l'aide de la *dialectique négative*, les possibilités d'un dépassement immanent, Marcuse ne cesse pas d'examiner ces possibilités. Il va sans dire, cependant, que dans le cadre conceptuel de la *Théorie critique* (particulière et négative) le dépassement doit nécessairement apparaître comme irréel, toute définition d'un sujet collectif étant à priori exclue par la perspective particulière adoptée.

Cette exclusion est le leitmotiv négatif de la recherche marcusienne sur le marxisme soviétique qui présente une esquisse fort réaliste de l'intégration totale accomplie par le stalinisme. Erigé en dogme, le marxisme soviétique anéantit avec l'autonomie de l'individu (livré en proie au Gosplan) l'indépendance de la pensée. Celle-ci succombe à la magie : « Le déclin de la pensée indépendante accroît considérablement le pouvoir des mots — leur

(28) H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, p. 74.



pouvoir magique, dont la destruction avait jadis marqué le commencement de la civilisation » (29).

A l'inverse d'Adorno, qui ne cherche pas à associer sa critique à la pratique en faisant des concessions à l'identité et à l'esprit positif, Marcuse ne cesse pas de soulever la question d'une transformation immanente ou « extérieure » du système : « La tendance économique dominante engendrerait une tendance politique correspondante, c'est-à-dire la libéralisation du régime totalitaire et répressif » (30). Mais quel groupe social serait porté, par sa situation dans le processus de production, à exiger l'abolition des privilèges et de la répression ? Dépourvu du concept de sujet collectif (transindividuel, Goldmann), seul capable de mettre à jour les rapports entre la bourgeoisie stalinienne, issue de la structure économique du capitalisme d'Etat et le prolétariat soviétique trahi, la théorie marcusienne reste sur le plan de la spéculation.

L'impossibilité d'une critique immanente (qui s'identifierait aux intérêts du prolétariat) au sein de la Théorie critique explique pourquoi Marcuse finit par rendre compte de la dynamique de la société soviétique presque exclusivement sur le plan international, en s'appuyant sur un élément extérieur à cette société : « L'encerclement capitaliste » de l'U. R. S. S. L'encerclement est une anomalie — due à la méchanceté de l'histoire — et l'U. R. S. S. est la victime de cette anomalie : « L'idée du socialisme dans un « environnement capitaliste » exclut l'abandon de la mobilisation totale du peuple ; elle exclut également un changement fondamental dans le système de valeurs qui subordonne la liberté socialiste au labeur

(29) H. Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, Gallimard, Coll. « Idées », 1963, p. 119.

(30) H. Marcuse, *Le Marxisme soviétique*, p. 236.

et à la discipline » (31). Et : « C'est la situation actuelle qui est fausse... et la correction de cette fausseté est la mission historique de l'Union soviétique » (32). Inutile de dire que l'explication marcusienne, fondée entièrement sur la notion idéologique d'environnement capitaliste, est une *vérité partielle* (donc fausse) et qu'elle fait le jeu de la propagande stalinienne, à une époque où les dirigeants soviétiques « mobilisent » le peuple contre la République Populaire de Chine, sans doute « corrompue par les pays capitalistes ».

Tenu à l'écart de ce genre de mystifications idéologiques, qui tendent à identifier la pensée négative aux intérêts politiques, le texte sur la société et l'homme unidimensionnels est bien plus cohérent par son renoncement implicite à toute critique immanente et à toute union entre la théorie et la pratique sociale, par son « refus absolu » (p. 279). Texte complémentaire à la *Dialektik der Aufklärung* de Horkheimer et Adorno (parue en 1947) et à la *Negative Dialektik* (parue en 1966, deux ans après *L'Homme unidimensionnel*), *L'Homme unidimensionnel* est une sorte de manifeste de la dialectique négative.

Après l'intégration du prolétariat à l'Ouest, après la défaite de la révolution de 1917 en Union soviétique, le livre étend la critique marxienne de la domination de classe à la domination tout court. Ce qui est mis en question, c'est moins la domination spécifique de la bourgeoisie sur le prolétariat, que la domination irrationnelle de l'homme (de la technologie) sur la nature, du sujet sur l'objet. « Cependant l'histoire n'en est pas moins l'histoire de la domination et la logique de la pensée reste encore la logique de la domination » (33). La domination

(31) *Op. cit.*, p. 245.

(32) H. Marcuse, *op. cit.*, p. 117.

(33) H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, p. 162.

Property 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.

prométhéenne sur la nature finit par se retourner contre le sujet dominateur, contre l'homme en tant que produit de la nature, en tant qu'objet : « Les hommes paient la croissance de leur pouvoir par l'aliénation de ce qu'ils dominant » (34). L'homme finit par devenir la proie du système de domination qu'il a lui-même conçu.

Ce système nie la particularité, la nature physique de l'homme et de la chose, en la subordonnant aux exigences de la production, de la domination sur la nature (Naturbeherrschung). A la répression ouverte, contestée par les désirs interdits et par les idéaux irréalisés de l'individu autonome de l'ère libérale, le système monopoliste (le capitalisme d'organisation) substitue la liberté apparente, la « désublimation répressive ». En « libérant » la sexualité, le système social affaiblit le désir érotique, le désir de l'Autre chose (Horkheimer). La libido est asservie par le principe de la domination productive : « En affaiblissant l'érotique et en renforçant l'énergie sexuelle, la société technologique établit des limites pour la sublimation. Elle restreint également le besoin de sublimer. Dans l'appareil mental, la tension entre ce qui est désiré et ce qui est permis semble beaucoup plus faible ; le principe de réalité ne semble plus requérir une transformation violente et douloureuse des besoins instinctuels » (35). Une fois intégré, le désir, la dimension critique de la réalité, s'évanouit.

Les philosophies positives et positivistes enregistrent avec complaisance cet évanouissement. Elles célèbrent la victoire du Logos sur Eros, du concept sur le particulier, de Prométhée sur Narcisse. Les attaques positivistes et linguistiques (linguistic philosophy) de Carnap, Popper et

(34) T. W. Adorno/M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Querido Vlg., 1947, p. 20.

(35) H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, p. 98.

Wittgenstein contre la métaphysique s'avèrent être solidaires avec le hic et nunc : « Philosophy leaves everything as it is » — remarque Wittgenstein avec une naïveté funeste —. « La pensée philosophique — constate Marcuse — est alors une pensée affirmative ; la critique philosophique exerce sa critique à l'intérieur du système social, elle considère que les notions qui ne sont pas positives sont de la spéculation pure, ou des rêves ou des idées fantasques » (36). Face à l'affirmation organisée, la Théorie critique redécouvre son affinité avec la métaphysique bourgeoise : « Une telle pensée est solidaire de la métaphysique au moment de sa chute » (37).

Seule la création esthétique, représentant un ordre rationnel radicalement hétérogène de la raison dominante, pourrait transformer la réalité : « L'art lance un défi au principe existant de la raison : en représentant l'ordre de la sensualité, il invoque une logique taboue — la logique de la gratification opposée à celle de la répression » (38). Ce n'est qu'en imitant les lois de l'art que la Raison pourra se séparer de la domination technologique : « Alors la fonction de la Raison converge avec celle de l'Art » (39).

Dans son ouvrage *Vers la libération*, Marcuse, cédant une fois de plus à la tentation d'une critique immanente, envisage une transformation de la réalité sociale par la naissance, à l'intérieur de la société contemporaine d'une *nouvelle sensibilité*. L'indifférence et l'hostilité à l'égard du principe de production, des actes de sabotage surréalistes ou anarchiques, sont interprétés comme des symptômes d'une nouvelle sensibilité censée pouvoir réaliser

(36) *Op. cit.*, p. 195.

(37) T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, p. 398.

(38) H. Marcuse, *Eros and Civilization*, p. 134.

(39) H. Marcuse, *L'Homme unidimensionnel*, p. 187.



la raison de l'art, dans la réalité : « La transformation rationnelle du monde pourrait alors aboutir à une réalité façonnée par la seule sensibilité esthétique de l'homme... Cela signifierait une *Aufhebung* de l'art : il serait mis un terme à la dissociation entre l'esthétique et le réel... » (40). Etant donné que la sensibilité que Marcuse rattache à la création artistique et à l'imagination surréaliste (p. 63) est une catégorie individuelle, particulière, il semble qu'il soit impossible de fonder sur elle une théorie immanente de la transformation sociale. Les actes de sabotage individuels ne peuvent rendre que plus répressif un système qui a intégré des mouvements révolutionnaires entiers.

Les spéculations de Marcuse sur la possibilité d'opérer la désintégration du capitalisme de « l'extérieur » (*Vers la libération*, pp. 104-105), à partir du tiers monde, ou de changer la conscience sociale par la dictature d'une élite intellectuelle (p. 133) ne font que confirmer l'impossibilité d'imaginer un changement immanent dans le cadre conceptuel de la Théorie critique.

La faiblesse de la théorie immanente (telle que l'esquisse Marcuse) rend compte de l'attitude adoptée par lui dans son dernier ouvrage : *Contre-révolution et révolte*. Dans le chapitre consacré à l'art (Art et révolution), il se rallie aux positions de la *Théorie esthétique* (*Aesthetische Theorie*) adorniennne, parue en 1970. Ici, il n'est plus question d'une transformation esthétique de la réalité, de la réalisation de l'art. Par la particularité de sa forme, l'œuvre d'art est le lieu-tenant (Statthalter, Adorno) du sujet collectif absent ; par son *Schein*, sa réconciliation apparente des contradictions sociales, elle promet le bonheur : « C'est dans cet univers esthétique que les contradictions sont en effet « résolues » dans la

(40) H. Marcuse, *Vers la libération*, Denoël, « Médiations », 1969, p. 63/64.

mesure où elles apparaissent à l'intérieur d'un ordonnement universel dont elles font partie... Il n'est point d'œuvre d'art qui ne proclame cet universel dans les physiologies, les actes ou les souffrances particulières... Qui ne le « proclame » sous une forme immédiate, sensible plutôt que « symbolique » : l'individu *incarne* l'universel ; il est ainsi promu au rang de héraut d'une vérité universelle, oraculaire, en sa destinée et sa situation spécifiques » (41). Ce n'est que par sa ratio narcissique que l'art parvient à réconcilier la loi universelle avec le particulier, avec « le singulier poussé jusqu'aux extrêmes limites » (Lukács). C'est dans l'autonomie de l'œuvre que la particularité de « l'individu diminué » (Musil) et l'universalité irréalisable passeront l'hiver.

BIBLIOGRAPHIE DES ŒUVRES DE HERBERT MARCUSE :

I. — *Ouvrages traduits en français :*

- 1) *Philosophie et révolution*, Denoël/Gonthier, 1969.
- 2) *Raison et révolution*, Minuit, 1968.
- 3) *Culture et société*, Minuit, 1970.
- 4) *Le marxisme soviétique*, Gallimard (Idées), 1963.
- 5) *Eros et civilisation*, Minuit, 1963.
- 6) *L'Homme unidimensionnel*, Minuit, 1969.
- 7) *Vers la libération*, Minuit, 1969.
- 8) *La fin de l'utopie*, Seuil, 1968.
- 9) *Contre-révolution et révolte*, Seuil, 1973.

II. —

- 1) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt, 1932.
- 2) *Beiträge zur Phänomenologie des Historischen Materialismus*, Philosophische Hefte I, 1928.

(41) H. Marcuse, *Contre-révolution et révolte*, Ed. du Seuil, « Combats », 1973, p. 114.

- 3) Zum Problem der Dialektik I, die Gesellschaft VII, I, 1930.
Zum Problem der Dialektik II, die Gesellschaft, VIII, 1931.
- 4) Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus, Die Gesellschaft IX, VIII, 1932.
- 5) Eros and Culture, The Cambridge Review I, 3, 1955.
- 6) The Social Implications of Freudian « Revisionism », Dissent, II, 3, 1955.
- 7) A Reply to Erich Fromm, Dissent III, I, 1956.
- 8) La théorie des instincts et la socialisation, La Table ronde, 108, 1956.
- 9) De l'ontologie à la technologie ; les tendances de la société industrielle, Arguments IV, 18, 1960.
- 10) A Critique of pure Tolerance avec Robert Paul Wolff et Barrington Moore), Boston, 1965 (édition allemande : Kritik der reinen Toleranz, Suhrkamp, 1965).

III. — *Ouvrages sur Herbert Marcuse :*

- 1) Antworten auf Herbert Marcuse, édité par Jürgen Habermas, Suhrkamp, 1968.
- 2) J.-M. Palmier, Marcuse, Union générale d'Éditions, 1968.
- 3) J.-M. Palmier, Marcuse et la Nouvelle Gauche américaine, Belfond, 1973.
- 4) L. Goldmann, La pensée de Herbert Marcuse, La Nef, 36, 1969.
- 5) A. Macintyre, Herbert Marcuse : An Exposition and a Polemic, New York, 1970.

ERICH FROMM : LE DISCOURS AFFIRMATIF

« Il n'y a pas de vraie vie dans la vie fausse. »
Theodor W. Adorno.

La dialectique n'a rien à voir avec le problème de ce qui devrait être indépendamment du réel ; elle vise les possibilités concrètes qu'une société ne saurait réaliser sans cesser d'être ce qu'elle est ; elle est la science de la contradiction et du possible. Selon la dialectique immanente des néo-marxistes (H. Lefebvre, Lucien Goldmann), le sujet révolutionnaire (la nouvelle classe ouvrière) est le « moteur » de cette contradiction, celui qui réalise le possible ; selon la dialectique négative (Adorno) le procès historique est bloqué, la classe révolutionnaire intégrée, mais la contradiction subsiste : « 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.)

La pensée d'Erich Fromm diffère radicalement de toute dialectique immanente ou négative — et partant de toute pensée critique — par le fait qu'elle passe à côté du problème central qui est celui du sujet historique. En discutant les différentes possibilités que possède l'homme contemporain pour transformer l'ordre existant, il ne



soulève pas la question de savoir s'il existe un groupe social qui, par sa position dans le processus de production, serait amené à revendiquer des changements radicalement incompatibles avec le système social (capitaliste ou stalinien) actuel. Ce manque, qui prive ses théories de l'historicité dialectique, même là où elles sont historiques, l'empêche de poser la question complémentaire : à quel point la pensée qui se veut critique peut-elle, à l'heure actuelle, s'identifier à la réalité sociale ? Dans les théories d'Adorno, de Marcuse et de Goldmann, le problème de l'identité (Goldmann) et de la non-identité (Adorno) est fondamental ; dans la philosophie d'Erich Fromm il est escamoté.

Ce fait explique pourquoi Fromm, dont la pensée est marquée, comme celle des autres membres de l'Ecole de Francfort, par la crise de l'individu libéral, finit par donner des réponses morales et psychologiques qui s'adressent à l'individu particulier ou à la société en général. Loin de toute critique dialectique, qui insiste sur les contradictions inhérentes au système social qui peuvent (Marx) ou ne peuvent pas (Adorno) faire éclater ce dernier, Fromm développe un système psychologique d'inspiration humaniste qu'il cherche à présenter comme une alternative à l'ordre établi. Ses valeurs humanistes, libérales, sont sans doute celles de Horkheimer, d'Adorno et de Marcuse ; pourtant, sa façon de les défendre contre le capitalisme d'organisation et le stalinisme fait le jeu de l'idéologie organisée.

Les préceptes moraux de Fromm sont exactement ce qu'il faut à cette dernière : ils contribuent à l'illusion utile que la vie « authentique » et le bonheur sont possibles au niveau individuel, privé, indépendamment de la totalité sociale fausse. Cette illusion rend compte de la popularité dont jouit son œuvre aux Etats-Unis, en Angleterre et aux Pays-Bas où prolifèrent les systèmes philosophiques et

religieux (méditation transcendante, Krishna, existentialisme) dont les auteurs inventent des chemins menant à la liberté ou à la paix de l'âme au milieu d'une société que Walter Benjamin a caractérisée par l'événement du « choc » (Schokerlebnis).