

Jan SPURK

professeur de sociologie à l'Université de Paris Descartes

(2001)

Critique de la raison sociale.

L'École de Francfort
et sa théorie de la société

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES

CHICOUTIMI, QUÉBEC

<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée avec le concours de Pierre Patenaude, bénévole, professeur de français à la retraite et écrivain, Lac-Saint-Jean, Québec.
http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_patenaude_pierre.html
Courriel : pierre.patenaude@gmail.com

à partir du texte de :

Jan Spurk

Critique de la raison sociale. L'École de Francfort et sa théorie de la société.

Québec: Les Presses de l'Université Laval / Paris : Les Éditions Syllepse, 2001, 237 pp. Collection : Sociologie contemporaine.

L'auteur nous a accordé, le 5 juillet 2020, l'autorisation de diffuser en libre accès à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jan Spurk : jan.spurk@parisdescartes.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

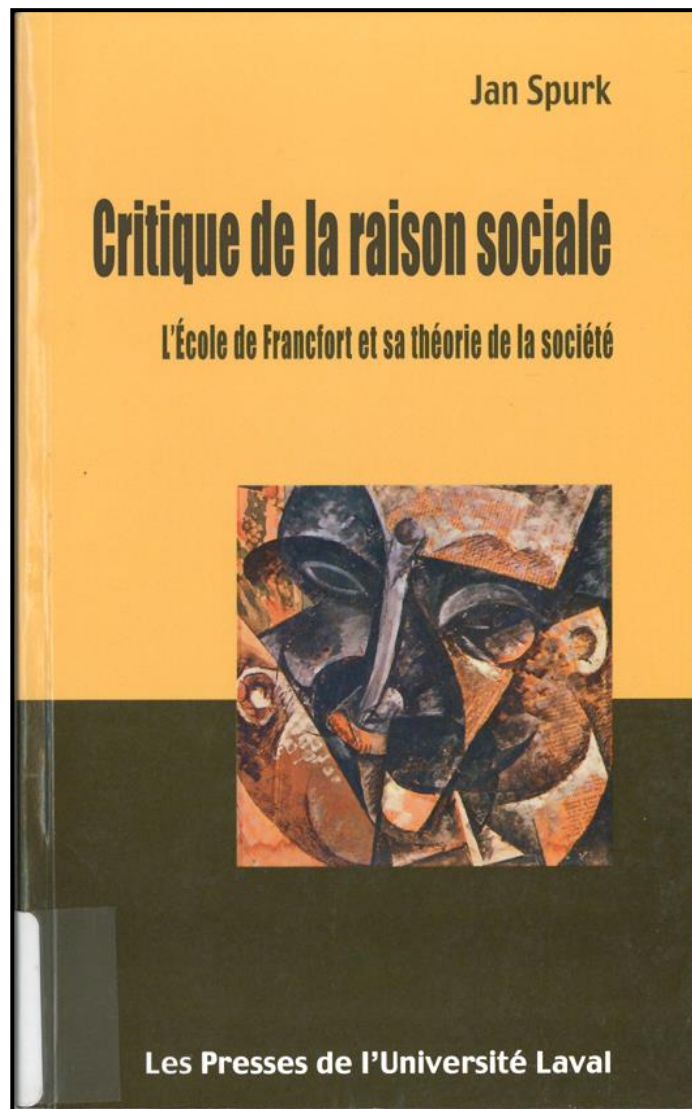
Édition numérique réalisée le 28 février 2022 à Chicoutimi, Québec.



Jan SPURK

professeur de sociologie à l'Université de Paris Descartes

Critique de la raison sociale.
L'École de Francfort et sa théorie de la société.



Québec: Les Presses de l'Université Laval / Paris : Les Éditions Syllepse, 2001, 237 pp. Collection : Sociologie contemporaine.

Collection
Sociologie contemporaine

Collection fondée et dirigée par Daniel Mercure

La collection Sociologie contemporaine rassemble des ouvrages de nature empirique ou théorique destinés à approfondir nos connaissances des sociétés humaines et à faire avancer la discipline de la sociologie. Ouverte aux diverses perspectives d'analyse,

« Sociologie contemporaine » s'intéresse plus particulièrement à l'étude des faits de société émergents.

Titres parus

Mercure, Daniel (dir), *Une société-monde ! Les dynamiques sociales de la mondialisation*. PUL et De Boeck, 2001.

Dagenais, Daniel. *La fin de la famille moderne. Significations des transformations contemporaines de la famille*. PUL, 2000.

Fortin, Robin. *Comprendre la complexité. Introduction à la Méthode d'Edgar Morin*. PUL et L'Harmattan, 2000.

Assogba, Yao. [La sociologie de Raymond Boudon. Essai de synthèse et applications de l'individualisme méthodologique](#). PUL et L'Harmattan, 1999.

De Kerckhove, Derrick. *Les nerfs de la culture. Être humain à l'heure des machines à penser*. PUL, 1998.

Critique de la raison sociale.

L'École de Francfort et sa théorie de la société.

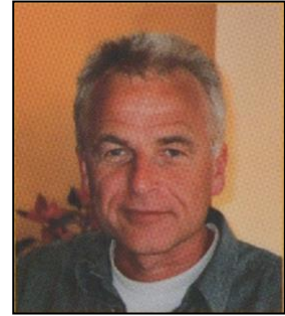
Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Depuis sa création jusqu'à son effritement à la fin des années 1960, l'*École de Francfort* s'est consacrée à l'élaboration d'une théorie sociologique du présent, soit la Théorie critique, dont le principal objectif était de comprendre « la fin d'une époque », basée sur le capitalisme concurrentiel et les principes libéraux en matières économique et politique.

Cet ouvrage présente et analyse les grandes thèses élaborées par les deux principaux représentants de l'École de Francfort, à savoir Adorno et Horkheimer. Ces derniers ont développé une véritable *sociologie critique* ancrée aussi bien dans la philosophie classique que dans la sociologie européenne et américaine. D'abord confrontés au fascisme en Europe, ensuite à la société américaine des années 1940 et enfin à la puissance économique et politique de l'Allemagne d'après-guerre, Adorno et Horkheimer ne cessent d'analyser les maux et les manques de nos sociétés modernes. Tout au long de leur œuvre, ils passent les théories de la société au crible de la raison et de la liberté.

Revisiter aujourd'hui les analyses de l'*École de Francfort* constitue certainement une excellente manière de comprendre notre époque, laquelle est marquée par le renforcement du capitalisme sous une forme mondialisée.



Jan Spurk est professeur de sociologie à l'Université d'Evry-Val-d'Essonne (France). Il a publié *L'hétéronomie productive de l'entreprise*, *Critique de la sociologie de l'entreprise* (1998); *Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen* (1998) et, en collaboration, *L'entreprise écartelée* (2000). La sociologie de l'entreprise, la sociologie générale et la philosophie sociale constituent son champ de recherches.

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[iii]

Critique de la raison sociale

L'École de Francfort
et sa théorie de la société

[iv]

[v]

Jan Spurk

Critique de la raison sociale
L'École de Francfort et sa théorie de la société

Les Presses de l'Université Laval (Québec)
Éditions Syllepse (Paris)

[vi]

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en pages : Francine Brisson

Maquette de couverture : Francine Brisson

Illustration de la couverture : Umberto Boccioni (1882-1916).
Dynamisme d'une tête d'homme. 1914.
Tempera et collage sur toile, 0,30 m x 0,30 m.

© LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL 2001

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 4e trimestre 2001

ISBN 2-7637-7814-3 (PUL)

ISBN 2-913165-71-0 (Syllepse)

Distribution de livres Univers
845, rue Marie-Victorin
Saint-Nicolas (Québec)
Canada G7A 3S8
Tél. (418) 831-7474 ou 1 800 859-7474
Télé. (418) 831-4021
<http://www.ulaval.ca/pul>

Éditions Syllepse
69, rue des Rigoles
75020 Paris
France
email: edition@syllepse.net
<http://www.syllepse.net>

[vii]

Die Irrationalität der bürgerlichen Gesellschaft in ihrer Spätphase ist widerspenstig dagegen, sich begreifen zu lassen ; das waren noch gute Zeiten, als eine Kritik der politischen Ökonomie dieser Gesellschaft geschrieben werden konnte, die sie bei ihrer eigenen Ratio nahm.

Theodor W. Adorno

L'irrationalité de la société bourgeoise dans sa phase avancée s'obstine contre les tentatives d'être comprise ; c'était le bon vieux temps quand on pouvait écrire une critique de l'économie politique qui la confrontait à sa propre ratio.

Theodor W. Adorno

[viii]

[ix]

Critique de la raison sociale.
L'École de Francfort et sa théorie de la société.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Remerciements](#) [xi]

[Introduction](#). [1]

[Le programme et les étapes : où en est l'École de Francfort ?](#) [1]

[Le programme sociologique de l'École de Francfort et les étapes des travaux](#) [7]

[Quelques traits marquants de l'approche francfortoise](#) [8]

[Étapes](#) [10]

I. [L'apprentissage des sciences sociales : la contingence des années vingt et trente, la fondation de l'Institut für Sozialforschung et les premiers travaux](#) [13]

[La société allemande : l'aube et le crépuscule](#) [22]

[Vers une théorie de la totalité sociale : Sozialforschung](#) [29]

[La science dans la crise et la science en crise](#) [35]

[« Ouvriers qualifiés et employés » : un premier pas dans la recherche empirique](#) [37]

II. [L'exil comme apprentissage de la théorie critique de la société](#) [41]

[La fin de l'époque libérale : fascisme, capitalisme et antisémitisme](#) [42]

[\(Re\)penser le lien social](#) [46]

[Dérasons : de l'Allemagne aux États-Unis](#) [50]

[Théorie critique, positivisme et métaphysique](#) [55]

[La Théorie critique et la sociologie américaine](#) [68]

[x]

III. [Au seuil d'une nouvelle époque: ce capitalisme qui ne meurt pas](#) [71]

[La Dialectique de la raison](#) [72]

[Être critique et la critique de l'être : *Minima moralia*](#) [77]

[Critique, raison et société: critique de la raison instrumentale](#) [87]

[Critique de la culture, critique de la société](#) [96]

[La barbarie moderne](#) [99]

IV. [Penser les possibilités du dépassement raisonnable face à la restauration du mal : les années cinquante](#) [117]

[Revenants](#) [117]

[L'héritage du fascisme](#) [123]

[La sociologie en tant que théorie critique](#) [126]

[L'Allemagne reconstruite : une nouvelle Allemagne ou vivre et analyser après Auschwitz](#) [152]

V. [Recherches sociologiques : le général dans le spécifique](#) [159]

[Questions de méthode: empirie et théorie](#) [160]

[Champs de recherche](#) [168]

[Notions clés pour comprendre une époque](#) [182]

VI. [Critique de la sociologie et sociologie critique](#) [191]

[Les classiques : que peut-on en hériter ?](#) [191]

[Critique de la société d'aujourd'hui ou les limites du marxisme](#) [195]

[La dialectique négative](#) [198]

[Contre le positivisme et pour la sociologie critique](#) [201]

[Sociologie critique : héritage et actualité](#) [206]

[Bibliographie](#) [227]

[xi]

Critique de la raison sociale.
L'École de Francfort et sa théorie de la société.

Remerciements

[Retour à la table des matières](#)

Je remercie mes collègues, amis et amies pour les discussions que nous avons menées sur l'École de Francfort, les théories critiques et les perspectives d'une sociologie critique. Ce sont ces échanges qui m'ont poussé à systématiser et à coucher sur le papier mon interprétation de la théorie sociale de l'École de Francfort. J'adresse un grand merci tout particulièrement à Pierre Lenel, à Daniel Mercure, à Jean Vincent et à Jean-Marie Vincent, qui ont lu et critiqué les premières versions de ce livre.

L'auteur tient à préciser qu'il a lui-même traduit les citations et les segments provenant de textes en allemand.

[xii]

[xi]

Critique de la raison sociale.
L'École de Francfort et sa théorie de la société.

INTRODUCTION

*Le programme et les étapes :
où en est l'École de Francfort ?*

[Retour à la table des matières](#)

Imaginons un étudiant en sociologie qui, après sa deuxième année d'études par exemple, passe les derniers jours de ses vacances en Allemagne. Il en profite pour aller faire un petit tour à Francfort. Sachant qu'il suivra à la rentrée un cours sur l'École de Francfort, il veut visiter cette école, comme on peut vouloir visiter la Sorbonne, le Collège de France, la Maison des Sciences de l'Homme, le MIT ou, encore l'Université d'Évry. Notre étudiant est consciencieux, il s'est documenté sur l'École de Francfort. En effet, il sait que l'Institut de l'École a été installé à l'entrée du quartier Westend, entre l'Opéra et le campus. C'est un des vieux quartiers bourgeois de la ville, avec quelques banques et quelques édifices officiels, des ambassades notamment. Dans le même quartier habitent aussi beaucoup d'intellectuels : un mélange du 5^e et du 7^e arrondissement de Paris.

Arrivé à la gare, l'étudiant constate sur le plan de la ville que le campus n'est pas loin, à un quart d'heure à pied, peut-être vingt minutes si on longe ce quartier, le Westend. En sortant de la gare, il va simplement à gauche et toujours tout droit, il voit sur sa droite le fameux quartier et, sur sa gauche, le commissariat central de la ville, le grand bâtiment de la poste, un bâtiment et l'entrée de la foire. Et voilà, en tournant à droite, il débouche déjà dans une rue qui s'appelle Senckenberg Anlage où, selon ses informations, se trouve l'École de Francfort.

Sur sa gauche se dresse une tour banale, un hôtel, et un peu plus loin une horreur de l'architecture des années soixante : une autre [2] tour, gris sale, de 30 ou 35 étages, en béton brut. Plus tard, il apprendra qu'il s'agit de la « Tour des sociologues », comme on l'appelle dans le jargon des universitaires, siègent entre autres des départements de sciences sociales, de pédagogie, de psychanalyse et de théologie (tout en haut de la tour, évidemment). Pourtant, derrière cette horreur, il découvre un grand bâtiment du début du siècle qui ressemble à une vieille université. Le gardien à l'entrée centrale apprend au brave étudiant qu'il s'agit du musée de paléontologie, que le campus est un peu plus loin, à 50 mètres sur la gauche.

Enfin, il repère l'entrée du bâtiment principal de l'université. Les étudiants à qui il demande où se trouve l'École de Francfort, mondialement connue, le regardent d'un air étonné. Quelques-uns lui font même remarquer qu'il est sur le campus d'une université, non sur le campus d'une école. Une dame d'un certain âge le renseigne gentiment mais avec assurance : en sortant du campus, à droite, de l'autre côté de la Senckenberg Anlage, sur la rue qu'il a prise pour arriver sur le campus, se trouve l'Institut für Sozialforschung. Surtout, il ne doit pas aller tout droit, car il tombera alors sur la Bockenheimer Landstraße.

Même si l'allemand de notre visiteur est solide, tous ces noms se brouillent dans sa tête. Il reprend lentement : « L'Institut für machin », c'est le nom de l'Institut de l'École de Francfort. Il connaît aussi le nom des deux rues que la femme a évoquées. Il l'a lu : l'institut qui porte ce nom un peu compliqué se trouve presque au croisement de ces deux rues, au nom pas moins compliqué que celui de l'institut. Pourtant, il a beau être parvenu au croisement des rues, dont il n'arrive pas à mémoriser les noms, il ne voit pas l'Institut de l'École de Francfort : d'un côté il voit la bibliothèque universitaire et, de l'autre, le resto-ainsi qu'une bouche de métro sous forme de wagon qui s'enfonce dans le sol : quel étrange symbole pour une université !

Enfin, en suivant les conseils de la dame, il atteint un bâtiment en granit gris, sur lequel est écrit en toutes lettres Institut für Sozialforschung. Ce n'est pas trop tôt ! Au moins la porte est ouverte, et dans la loge se tient, en guise de gardien, un étudiant de [3] son âge. En effet, lui assure-t-il, c'est bien ici le fameux institut. Le bâtiment actuel date de la fin des années quarante ; l'ancien bâtiment, paraît-il,

était érigé là où s'enfonce maintenant le wagon, en direction de l'enfer. Bien entendu, l'Institut fait encore de la recherche : surtout en sociologie du travail et de l'entreprise, mais aussi beaucoup en sciences politiques (sur la démocratie, etc.). D'après ce qu'on lui a dit, il y a pas mal d'archives des vieux (Adorno, Horkheimer...) dans la Deutsche Bibliothek, une sorte de bibliothèque nationale, construite un peu plus haut sur la même rue.

Alors notre brave étudiant commence à désespérer, mais il persiste malgré tout :

« Et Habermas, le représentant de la deuxième génération de l'École de Francfort, comme on l'a appelé souvent, il travaille ici ?

— Ach, Habermas ! D'abord, il y a quelques années, les profs se sont disputés pour savoir si Habermas avait perpétué la tradition de l'École de Francfort ou pas. Comme c'est souvent le cas chez ces Messieurs Dames, le débat n'a pas eu de fin concluante. On en sait aussi peu qu'au début. »

L'étudiant-gardien continue :

« Comme il y a rarement foule ici, j'ai profité de mes heures de garde pour lire les deux gros volumes de l'*Agir communicationnel* de Habermas. Je pense qu'il y annonce sa démarche et une rupture nette avec l'École. Mais peu importe, Habermas est à la retraite depuis quelques années. D'ailleurs, si je ne me trompe pas, il n'a plus travaillé à l'Institut depuis la fin des années soixante ou le début des années soixante-dix. Il a surtout dirigé un institut de recherche au sud de Munich ; n'empêche, il était prof à Francfort, au Département de philosophie, qui se trouve juste derrière notre bâtiment ; mais, franchement, mis à part le parking, l'Institut et les philosophes ne partagent pas grand-chose.

— Donc, il n'y a pas d'École de Francfort et il n'y a pas de Théorie critique ? Quand même, c'est étrange, puisqu'il y a des livres sur le sujet et même des cours de fac. »

L'autre étudiant, derrière sa vitre, reprend :

« Là, tu me poses une colle ! Mais j'ai lu pas plus tard que ce matin, dans le journal du coin, le *Frankfurter Rundschau*, un article sur un colloque qui a eu lieu, il y a quelques jours, ici à Francfort : « 75 ans de

[4]

Théorie critique ». Prends le journal, je l'ai lu. À ta place, j'irais au *Café Laumer*, en sortant, c'est au bout de la prochaine rue à gauche. Tu ne le connais pas ? C'est un lieu historique. Tu y trouves depuis des décennies, pêle-mêle, les vieilles bourgeoises du quartier qui y prennent le thé et qui avalent des quantités impressionnantes de gâteaux, des étudiants, des profs, quelques cadres dynamiques, etc. D'ailleurs, les gâteaux y sont très bons. Il paraît qu'à l'époque on y voyait aussi les vieux de l'École de Francfort. »

Faible consolation ! Installé dans ce café aux allures bourgeoises des années cinquante, en attendant son gâteau aux noix, il déplie le journal et il aperçoit à la page 8, sous la rubrique « Feuilleton », l'article sur le colloque. La lecture manque lui couper l'appétit : le titre « Révolution au feu rouge. La Théorie critique célèbre d'une manière entêtée son 75^e anniversaire » (édition du 28 septembre 1999). « « Alors, si j'ai bien compris, se dit-il après la lecture, il ne reste quasiment plus rien de la Théorie critique de l'École de Francfort ; au fond, elle est morte. L'histoire des idées peut s'en occuper. Mais pour la sociologie, quel intérêt ? Au moins, le gâteau est délicieux. »

Certes, pour notre étudiant, le voyage à Francfort était frustrant. Il s'attendait à une chapelle. C'est de cette manière que l'on présente couramment les grands systèmes de pensée : les maîtres ont développé ces systèmes, et les institutions culturelles les ont pris en charge en créant les conditions matérielles de leur pérennité. Les disciples défendent la pureté de la doctrine et la mémoire des maîtres, intouchables. Ils s'occupent aussi de la vulgarisation de leur pensée, une sorte d'édition populaire pour les pauvres d'esprit, sous forme de manuels, d'« introductions », etc. Une théorie dégénérée à ce point n'est qu'une idéologie, plus proche de la croyance que du savoir, de la connaissance et de l'intelligibilité. Dans ce cas, travailler sur les « théories » relève plus du culte des morts que de l'analyse.

Par conséquent, une théorie digne de ce nom est vivante. Elle se développe dans son époque ; elle « appartient à son époque » (Sartre). Les producteurs de la théorie sont des individus qui vivent comme « n'importe qui » (Sartre), dans une société donnée et dans une [5] situation sociale donnée, bref, c'est cela leur contingence. Grâce à la division sociale du travail, leur tâche consiste dans la production de

connaissances, de savoir et d'intelligibilité des phénomènes sociaux pour la société. On doit d'abord constater cette division du travail, pour pouvoir se demander par la suite si c'est vraiment une bonne chose. Pourtant, cette question dépasse notre sujet. Retenons plutôt que ce sont des individus vivants qui « font » les théories dont on traite, qui les créent. La plupart du temps, on fait la théorie « avec ses tripes » : si on n'est pas profondément concerné par l'objet de sa réflexion, on ne produit pas beaucoup de connaissances nouvelles. C'est cela la première raison qui nous fait dire que les théories sont vivantes.

La deuxième raison découle de l'objet de notre réflexion : ce sont également les individus qui ont fait, qui font et qui refont la société en tant que totalité, et les différents phénomènes qui composent cette totalité. C'est ce qu'on appelle simplement la constitution de la société. Les êtres humains sont des êtres conscients, ce qui les distingue du reste de la création. Comme ils sont conscients, ils peuvent raisonner et ils peuvent agir raisonnablement. C'est la liberté humaine qui intéresse les sociologues directement, car les hommes ne sont pas des ordinateurs dont l'action est déterminée par la machine, ses programmes et ses logiciels.

Ensuite, parlons de la contingence. La contingence nous intéresse surtout parce qu'elle est la somme des « faits accomplis » (Horkheimer) avec lesquels tous les acteurs doivent se débrouiller. Ils sont soumis à des contraintes, à des restrictions et à d'autres pressions qu'ils ne maîtrisent pas. On appelle cela l'hétéronomie. Pour autant, les individus reconstituent cette contingence. En la reconstituant, ils la changent inévitablement. C'est dans ce sens que la société et les situations sociales sont vivantes.

La théorie comme système d'argumentation cohérente n'est, enfin, que l'expression systématique du rapport conscient entre le théoricien et son objet : la société comme totalité ou un phénomène particulier (l'école, l'université, l'entreprise, la famille, la ville). N'importe quel phénomène social peut faire l'objet d'une analyse sociologique. En outre, les phénomènes sociaux sont les individus [6] eux-mêmes, conscients et (potentiellement) raisonnables, ainsi que les produits de leurs actions. Donc, ils ne sont pas éternels. On comprend alors facilement qu'une théorie digne de ce nom est toujours et nécessairement inachevée.

En revanche, des grands courants de pensée ne restent que des choses, pour être plus précis : des chosifications, c'est-à-dire des textes ou d'autres documents, des bâtiments, comme notre étudiant l'a constaté, etc. Bref, si on se limite à l'étude et à la vénération de ces choses, on n'a affaire qu'à des théories mortes qui ne peuvent plus contribuer à l'intelligibilité de la société. Or, la pensée est vivante parce que nous l'investissons dans nos travaux. Mais il faut se garder de la fâcheuse habitude de se servir des grandes théories comme d'une carrière en libre-service où chacun récupère ce dont il a besoin pour compléter la mosaïque qu'il bricole à la maison et qu'il appelle pompeusement « théorie ».

Notre travail de sociologue fait partie de l'effort collectif pour rendre intelligible la société. C'est cette ambition qui nous lie aux grands courants d'aujourd'hui comme à ceux du passé, par exemple à l'École de Francfort. Cela ne veut pas dire reproduire leurs questions, leurs réponses et leur argumentation. Il s'agit de les dépasser : d'abord, on doit les connaître pour en parler ; ensuite, on doit se demander si l'argumentation est cohérente et solide ; enfin, on doit laisser à l'histoire les phénomènes qui n'existent plus, pour reprendre ceux qui lient leur époque à la nôtre. De cette façon, les grandes théories du passé, comme la Théorie critique, font partie de notre héritage intellectuel. Les Francfortois n'ont pas fait de sociologie à notre place, mais nous pouvons faire de la sociologie dans un dialogue virtuel avec ces ancêtres.

Faire de la théorie, cela veut dire exprimer le rapport vivant, abordé précédemment, entre moi, mon objet situé dans la contingence et le résultat de mes pensées. Pour saisir une théorie développée dans le passé, qui est un phénomène social comme les autres, on refait la genèse de cette théorie. C'est pour cela que l'on parlera un peu des individus (Adorno, Horkheimer, Fromm, etc.), un peu plus de la contingence et beaucoup plus du résultat de leurs réflexions : les théories.

[7]

*Le programme sociologique
de l'École de Francfort et les étapes des travaux*

[Retour à la table des matières](#)

Le programme sociologique de l'École de Francfort se développe et se décante au fil de quatre décennies de recherches, de la fin des années vingt jusqu'à la fin des années soixante. Il est le résultat d'un effort collectif, mené au sein de l'Institut für Sozialforschung, pour rendre intelligible la société comme totalité et produire une théorie spécifique qui porte, depuis les années trente, le nom de Théorie critique : une critique à la fois de la société bourgeoise et des théories du lien social établi.

Bien que l'Institut ait été dirigé d'une manière autoritaire — Horkheimer s'en vantait presque —, il n'a jamais formé une chapelle ou une école dans le sens strict du terme, c'est-à-dire une structure de recherche et d'enseignement 1. disposant d'un ensemble de savoirs et d'arguments cohérents et canonisés, 2. excluant des idées et des approches concurrentes et 3. se consacrant à la formation de nouvelles générations de disciples. En outre, ce sont les courants concurrents, dans les années cinquante, qui ont créé l'appellation École de Francfort. Par la suite, lors de controverses avec d'autres écoles de sociologie en Allemagne, dans les années cinquante (l'École de Münster et l'École de Cologne), ce nom s'est imposé, de la même manière que s'est imposé le nom d'existentialisme pour le courant animé par Jean-Paul Sartre dans les années quarante et cinquante en France.

Il n'y a jamais eu une seule Théorie critique. Les travaux de ce courant ont été diversifiés, et les résultats partiellement contradictoires. C'est ce qui explique les débats publics entre les membres de l'Institut, sur des questions importantes comme l'interprétation de la psychanalyse et sa place dans les recherches de l'Institut ou sur le capitalisme d'État. Nous y reviendrons.

De surcroît, figurent ici, quasi exclusivement, les travaux de Horkheimer et d'Adorno, et cela pour deux raisons. D'abord, ce sont eux qui ont le plus marqué les travaux de l'École, dans l'espace public,

mais aussi au sein de l'Institut, surtout en ce qui a trait à la recherche en sciences sociales. Ensuite, les travaux des deux [8] anciens directeurs de l'Institut vont dans le même sens, sans que les spécificités de chacun disparaissent.

Quelques traits marquants de l'approche francfortoise

[Retour à la table des matières](#)

En général, pour l'École de Francfort, la sociologie est la compréhension de l'essentiel de la société, dans une perspective critique (Adorno, 1993, p. 31). La critique englobe deux volets inséparables : la critique immanente se penche sur les théories et leur argumentation pour saisir leur sens, pour interroger leur cohérence, leur apport à la connaissance et leurs limites, leurs références et leur parenté, sans oublier pour autant les conditions intellectuelles et sociales de leur production. C'est dans la démarche de la critique immanente que l'on découvre le potentiel d'une théorie ou d'une argumentation : son dépassement possible.

Ensuite, il s'agit de comparer un phénomène qui existe, donc un être, avec ce qu'il prétend être et ce qu'il pourrait être : son ambition. Cependant, il y a des contradictions entre l'être et l'ambition, il faut montrer les possibilités de dépassement de cet être et *in fine* de la société entière. Donnons un exemple : une enquête montre qu'un groupe social est exposé à une oppression dure mais qu'en dépit d'un contrôle quasiment omniprésent, il ne donne aucun signe de révolte ou de résistance. Au contraire, les membres du groupe en question se disent libres, disent qu'ils veulent vivre ainsi, qu'ils ont choisi cette existence parce qu'elle est l'accomplissement des autonomies individuelles qui se conjuguent dans la forme du lien social que l'on trouve empiriquement. Dans ce cas, on confronte donc la phénoménologie sociale avec l'ambition d'être autonome et libre, et on constate des contradictions entre les notions d'autonomie et de liberté d'un côté et l'existence des membres du groupe de l'autre. Cette contradiction nous permet de penser des possibilités de dépassement des notions utilisées et de la situation sociale contingente.

On comprend, par cet exemple simple et un peu caricatural, que l'on doit travailler avec des notions extrêmement complexes et abstraites : le groupe social, l'autonomie et la liberté, ainsi que leur contraire, l'hétéronomie. On a besoin d'une solide théorie pour [9] comprendre le social. La théorie n'est pas un luxe ou une occupation pour philosophes farfelus et ratés ; elle est nécessaire pour rendre intelligibles les phénomènes sociaux et la société comme totalité.

La critique francfortoise prend un sens bien spécifique, surtout dans une perspective sociologique : cette critique dépasse les éléments indiqués plus haut et met de plus en plus de l'avant son orientation négative. Pragmatiquement parlant, elle s'insurge contre l'oppression de la critique, contre la fonctionnalisation de la critique et contre l'obligation de l'argumentation positiviste. Elle comporte un autre aspect négatif, à savoir dévoiler et rendre intelligible ce qui va mal dans la société, et, dès lors elle est destructive. La revendication d'une « critique constructive » vise simplement à briser la radicalité de la critique, en l'enfermant dans un choix d'avenirs possibles conformément au statu quo social. Même si la division sociale du travail sépare, entre autres, les critiques et les producteurs, la critique n'est pas dévaluée pour autant. Comme le souligne Hegel, on n'a pas à être cordonnier pour savoir si la chaussure nous va.

Dans le cadre d'une théorie, on ne travaille pas avec des définitions mais avec des notions sociologiques qui sont créées par la sociologie (Adorno, 1993, p. 31). La définition, si présente dans la sociologie, n'a pas sa place dans cette théorie, car la définition ne connaît pas, par essence, de contradiction. Cependant, la réalité est contradictoire et, par conséquent, la théorie qui a comme programme de rendre intelligible cette réalité doit exprimer cette contradiction.

La société comme totalité et les phénomènes spécifiques sont l'objet de la sociologie. Constitués par les actions des hommes, ils n'existent pour nous que l'intermédiaire de la pensée. La démarche sociologique part de la description de la réalité sociale telle qu'elle se présente, qu'elle apparaît aux sociologues. Bien entendu, il ne s'agit jamais de la réalité entière. Derrière ce qui apparaît aux sociologues se cache l'essentiel de la société. C'est à la sociologie de le saisir, de le faire surgir. La distinction entre l'apparence et l'essence a une longue tradition philosophique, mais cela n'est pas notre [10] sujet. Cependant, Adorno, tout comme les autres défenseurs de la Théorie critique, insiste sur le

lien dialectique entre l'apparence et l'essence. Ce lien permet la critique qui confronte les idées, les programmes, les proclamations, etc., qui ont guidé les actions humaines dans leurs réalisations. Inévitablement, une contradiction entre l'idée et la réalité se manifeste, qui donne des arguments et des raisons pour changer la société, résultat des actions humaines.

La sociologie établie fait partie, selon Adorno, des disciplines scientifiques modernes issues de la philosophie. Par conséquent, elle peut se situer dans la tradition de la Aufklärung, la philosophie des Lumières en Allemagne, dans la tradition kantienne.

Étapes

[Retour à la table des matières](#)

Un regard rétrospectif permet de dégager trois étapes, liées par une grande continuité.

- * la constitution de l'Institut für Sozialforschung et l'émergence d'une première version de la Théorie critique à la fin des années vingt et au début des années trente. Dominent alors les travaux de nature philosophique et économique, bien que les premiers pas vers une orientation sociologique de la recherche puissent être constatés. C'est l'élaboration du « matérialisme interdisciplinaire » (Horkheimer), programme de cette période ;
- * l'exil après la prise du pouvoir par les fascistes en Allemagne constitue, entre autres, l'étape du dépassement des travaux des années vingt et trente par l'émergence de la Théorie critique *stricto sensu*. Le fascisme victorieux en Europe, la Shoah et des génocides, la Deuxième Guerre mondiale et, enfin, la société américaine des années quarante, sont les références du dépassement de la première étape. Les questionnements sur la raison et la sociologisation de cette théorie sont les points les plus marquants de ce développement pour notre sujet. Ce dépassement ne signifie nullement une rupture radicale ou l'abandon des théories d'autrefois. Par contre, c'est sur la base de ces théories, dans un processus de critique, d'autocritique et

d'héritage (de la [11] sociologie américaine notamment) que la Théorie critique se développe ;

- * après leur retour tardif à Francfort en 1950, une troisième étape s'ouvre pour les chercheurs de l'École. L'objet de leurs travaux « sociologiques » est ce demi-pays en « restauration » que fut alors la RFA, mais n'en est pas le seul. Tout à fait dans la tradition des réflexions des années quarante, dix ans plus tard, la question principale porte sur la possibilité ou l'impossibilité de la pensée et de l'action raisonnables.

Comme on le verra, Adorno ne joint formellement l'Institut für Sozialforschung que très tard, en 1938. Les travaux qui nous intéressent, ceux de 1920 à 1950, sont pilotés par Horkheimer. Au plus tard après leur retour à Francfort en 1950, c'est Adorno qui domine, intellectuellement et dans l'espace public. Les questions sociologiques prennent une place de plus en plus importante, et Adorno s'engage ouvertement dans la sociologie : il ne mène pas seulement de rudes bagarres intellectuelles, il préside aussi l'Association des sociologues allemands, de 1963 à 1968.

Le nom École de Francfort est donc trompeur. Il s'est répandu dans les querelles sociologiques des années cinquante et soixante pour désigner les chercheurs défendant une sociologie critique, regroupés à l'Institut für Sozialforschung à Francfort. Ce regroupement a permis d'entretenir une certaine homogénéité thématique et théorique, sans glisser dans la pensée unique et obligatoire qui caractérise les chapelles.

Bien entendu, aussi bien l'Institut für Sozialforschung que sa théorie émergent à une époque et dans une situation sociale et idéologique particulière que nous analyserons maintenant.

[12]

[1]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre I

L'apprentissage des sciences sociales :
la contingence des années vingt et trente,
la fondation de l'Institut für Sozialforschung
et les premiers travaux

[Retour à la table des matières](#)

L'émergence de l'École de Francfort dans les années vingt est profondément liée à la situation de l'Allemagne de la République de Weimar, issue de la Première Guerre mondiale et des échecs des soulèvements ouvriers à la fin de la guerre. Dans cette situation très mouvementée et dramatique, il s'agit pour bon nombre d'intellectuels de se pencher sur les avenir possibles de cette société en sursis.

Les fondateurs de l'École partagent avec les autres intellectuels la désorientation politique certes, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse davantage, le besoin de réorientation théorique. Elles s'expliquent, socialement parlant, surtout par trois raisons :

- * l'échec de la révolution socialiste en Allemagne et le déclin du mouvement ouvrier révolutionnaire qui en a été la conséquence, ainsi que l'impossibilité pour la République de Weimar de se stabiliser en tant que forme libérale et démocratique de la société bourgeoise ;
- * la victoire du mouvement révolutionnaire en Russie, suivie d'une bureaucratisation inquiétante ;

- * enfin la montée du fascisme en Allemagne et dans les autres pays européens.

La fameuse « première conférence de travail marxiste » (« erste marxistische Arbeitskonferenz ») de 1922, une réunion de jeunes [14] intellectuels proches du marxisme, avait pour objectif d'apporter quelques éléments de réflexion afin d'atténuer cette confusion. Le projet n'a pas abouti. Par contre, cette conférence préforme la fondation de l'Institut für Sozialforschung en 1924, l'institut de recherche qu'on appellera, à partir des années cinquante, l'École de Francfort. Les réflexions qui convergent dans l'Institut se situent entre la philosophie (allemande) classique, le marxisme, la psychanalyse et les recherches sur la culture, l'État, l'autorité, etc. Dès le début, c'est contre le positivisme et l'ontologie existentialiste que la future Théorie critique se constitue.

C'est surtout dans les travaux de Horkheimer — qui prendra en 1930 la direction de l'Institut für Sozialforschung — que se décantent, petit à petit, les fondements de la théorie critique de la société qui trouvera sa forme explicite quelques années plus tard. Toutefois, déjà dans ses écrits des années vingt, on trouve de sévères critiques de l'individualisme et du collectivisme communautaire. En outre, à peine cachée par le style académique, on y découvre l'espérance de la libération par les « masses ».

La situation sociale et politique

Nous nous bornerons à indiquer les traits essentiels de la situation politique et sociale qui ont directement influencé la constitution de la Théorie critique (voir aussi Vincent, 1976 ; Wiggershaus, 1988 ; Dubiel, 1978). Pour l'Allemagne vaincue, la fin de la Première Guerre mondiale signifie sur le plan politique l'occupation d'une partie du territoire national, les réparations et autres conditions imposées par le traité de Versailles, mais également la fin de l'Empire auquel succède la République de Weimar. Cette dernière n'a jamais trouvé une véritable stabilité sociale et politique parce qu'elle n'a pas su donner un nouveau projet social à la société allemande.

Les mouvements révolutionnaires de 1917 à 1919 et ceux de 1923 tentent sans succès d'imposer leur projet d'avenir de cette société. Au fur et à mesure que la vague révolutionnaire se retire, une partie du puissant mouvement ouvrier se stalinise ; une autre partie reste dominée par la social-démocratie allemande. Bref, le [15] thème de la révolution est désormais réservé aux discours enflammés, et la fin des années vingt et les années trente, jusqu'à la prise du pouvoir par les nazis, restent caractérisées par les affrontements entre le mouvement ouvrier et le mouvement fasciste. Ces mouvements représentent les extrêmes de la recherche d'un avenir possible pour la société allemande.

Des bourgeois critiques

Horkheimer et Adorno, comme la quasi-totalité des intellectuels de l'époque, ne croyaient pas à la possibilité de « la barbarie » (Adorno/Horkheimer), c'est-à-dire le fascisme, comme avenir de la société allemande. Bien qu'en 1933 les Francfortois fussent mieux préparés à l'exil que la plupart des intellectuels qui devaient quitter le pays, dans les années vingt ils étaient préoccupés par d'autres sujets. A l'époque, c'est le marxisme qui domine les débats de ces intellectuels de gauche. L'importance de cette théorie s'est révélée aux intellectuels par le biais du mouvement ouvrier. Cependant, Adorno et Horkheimer s'attardent peu au marxisme stalinien ; ils s'intéressent à la philosophie de Marx et, surtout, aux textes parus de 1840 à 1860. Néanmoins, l'Institut für Sozialforschung, n'est pas un institut marxiste théoriquement homogène, quoiqu'y évoluent des marxistes convaincus comme Karl Korsch, August Wittvogel ou Friedrich Pollock.

Ces chercheurs ont été formés dans la culture bourgeoise allemande, c'est-à-dire dans la culture légitime de la société en crise, qui reste une référence importante pour l'École de Francfort. C'est pour cela que la philosophie classique allemande (Kant, Hegel) notamment est omniprésente dans leurs travaux. En outre, dans le milieu intellectuel, la critique de la société bourgeoise a toujours été une occupation de bourgeois. L'Institut n'y fait pas exception : citons parmi d'autres Félix J. Weil, fondateur de l'Institut, fils d'un négociant en grains richissime ; Theodor W. Adorno, fils d'un bourgeois bien établi, extrêmement cultivé ; Walter Benjamin, fils de banquier et descendant de la famille

de Heinrich Heine ; Max Horkheimer, fils d'industriel. Et arrêtons-nous sur deux de ces représentants.

[16]

Max Horkheimer (né en 1895), longtemps le *spiritus rector* de l'Institut für Sozialforschung, est le fils unique de Moses Horkheimer, fabricant de textile et propriétaire de plusieurs usines florissantes dans le sud-ouest de l'Allemagne. Bien qu'ils fussent juifs pratiquants, les Horkheimer faisaient partie de la bourgeoisie « juive intégrée », qui se sentait surtout allemande et bourgeoise.

Max doit prendre la succession de son père. Pour cette raison, il quitte le lycée bien avant le baccalauréat, qu'il décrochera tout de même en 1919, à Munich, donc à l'âge de 24 ans. Au contact de son futur collègue de l'Institut et ami à vie, Friedrich Pollock, Max Horkheimer prend de plus en plus de distance avec sa famille et réussit à s'en émanciper largement. Dans ses écrits de jeunesse, *Aus der Pupertät*, il analyse ce processus.

Le mouvement révolutionnaire qui se développe en 1919, à Munich, ne le concerne pas beaucoup. Il le suit de loin. Beaucoup plus importante pour sa vie et pour notre sujet, est sa formation à l'Université de Francfort, où il rencontre Herbert Schumann et Hans Cornélius qui l'influencent profondément. Schuman est un psychologue du courant de la Gestalt, à l'époque le courant le plus progressiste de la psychologie, à l'université du moins. Hans Cornélius est un des piliers du néo-kantianisme en Allemagne. Une année à l'Université de Fribourg le met en contact avec la phénoménologie de Husserl, et de son assistant Heidegger. Par contre, c'est Cornélius qui le forme intellectuellement. C'est ici que Horkheimer développe sa référence à Kant, qui marquera sa pensée. Son approche sociologique en sera profondément empreinte. Horkheimer devient le disciple protégé de Cornélius. Il abandonne rapidement le projet d'une thèse en psychologie pour soutenir une thèse en philosophie et il démarre sa carrière comme assistant de Cornélius, au grand regret de sa famille. Sa thèse d'État porte sur Kant. Dans les années vingt et au début des années trente, Horkheimer se situe comme un bourgeois par rapport à la société (allemande). Il porte consciemment un regard de bourgeois sur l'injustice sociale et nourrit une véritable révolte morale et intellectuelle. Cette révolte alimente son

ambition théorique : dépasser la métaphysique classique, en éliminant les aspects religieux, pour faire émerger une théorie critique.

[17]

Theodor Wiesengrund-Adorno (né en 1903), lui, est le fils d'Oscar Wiesengrund, un riche négociant en vins à Francfort, issu d'une famille juive allemande. Sa mère, Marion Cavelli-Adorno della Piana, comme son nom l'indique est d'origine italienne, et est une descendante de la noblesse corse, a arrêté une brillante carrière de chanteuse lors de son mariage. La place de l'art en général, et surtout de la musique, chez les Wiesengrund dépassait de loin la place qu'un bon bourgeois cultivé de l'époque se devait de lui faire dans sa maison. Theodor passe une enfance protégée dans cette famille bourgeoise et riche profondément marquée par l'art. Il est un élève brillant, et il saute la classe de terminale pour s'inscrire à l'Université de Francfort à 17 ans (ce qui est encore aujourd'hui rarissime dans les universités allemandes), pour faire des études de philosophie, de musique, de psychologie et de sociologie. Cependant, depuis son adolescence, c'est surtout Siegfried Kracauer qui le forme intellectuellement. Par contre, sa formation musicale doit beaucoup à Alban Berg et Arnold Schönberg dont il fut l'élève. La musique est donc pour Adorno beaucoup plus qu'une occupation parmi d'autres, mais il n'en fera pas son métier. Il termine ses études de philosophie par une thèse sur la transcendance dans la phénoménologie de Edmund Husserl, soutenue auprès de Hans Cornélius.

Dès le début des années vingt et jusqu'au début des années trente, Adorno est surtout un critique musical. Très antiacadémique et anti universitaire, il se réfère surtout au jeune Lukács, à Bloch et, bien entendu, à Krackauer. Ces trois théoriciens représentent d'importants courants critiques, radicaux et extra-institutionnels, de l'époque. Il tente aussi de soutenir une thèse d'État que Cornélius refuse. Jusqu'aujourd'hui, on se demande si Cornélius la trouva vraiment mauvaise, ou si ce n'était pas plutôt l'argumentation fort marxiste qui motiva son refus.

Francfort : une ville de la bourgeoisie cultivée

La ville de Francfort et sa bourgeoisie sont pour beaucoup dans l'histoire de l'École de Francfort. Dans l'Allemagne d'alors, Francfort est une ville exceptionnelle : libérale, riche et bourgeoise. Les [18] bourgeois y manifestent un intérêt particulier pour la culture, et ils investissent beaucoup dans la vie culturelle de leur ville.

Ce sont ces bourgeois qui se regroupent dans la Fondation Jügel pour créer en 1914 une université à leur image ¹. L'engagement des banquiers, des marchands et des négociants, souvent juifs, ainsi que la volonté politique de la puissante mairie rendent possible la création d'un lieu protégé des interventions de l'État où la science peut se développer plus librement qu'ailleurs ². L'université gagne rapidement son autonomie. Libérale, elle est un pôle d'attraction pour les universitaires (et ceux qui veulent le devenir), critiques et anticonformistes. Bien entendu, la qualité scientifique des travaux et des recherches en profite. Pour en témoigner, on peut citer les noms des sociologues Karl Mannheim et Franz Oppenheimer, du théologien Paul Tillich et, bien entendu, des deux premiers directeurs de l'Institut : l'économiste Cari Grünberg et le philosophe Max Horkheimer. En outre, cette université a immédiatement manifesté un grand intérêt pour les questions sociales et politiques.

La création de l'Institut für Sozialforschung

À la suite de la « première conférence de travail marxiste » en 1922, l'idée de la création d'un institut de recherches sociales se réalise grâce à Félix Weil. Weil, qui dispose d'une fortune considérable héritée de sa mère, est un des mécènes habituels de la gauche intellectuelle. Il obtient aussi souvent, comme dans le projet de l'Institut für Sozialforschung, le soutien de son père Hermann Weil, un riche négociant en blés. En 1924, Weil fait une donation de 120 000 marks qui permet le démarrage de l'Institut. Le nom du premier directeur de l'Institut témoigne des

¹ Pour une bonne description, cf. Schivelbusch, 1982, p. 14-27.

² Au sujet du milieu juif et bourgeois à Francfort, cf. p. 27-41.

grandes ambitions de cette entreprise : Grünberg était un des inspirateurs de l'austro-marxisme que Max Adler et Otto Bauer ont rendu populaire.

Sa reconnaissance par le ministre prussien de la Culture en 1923 fait de l'Institut une unité de recherche et de formation de jeunes [19] chercheurs en sciences économiques et sociales ³. Pourtant, ce statut ne changeait nullement l'intention de Grünberg de découvrir les lois du développement de la propriété privée et de l'époque capitaliste, comme il le dit explicitement dans son discours inaugural (Grünberg, 1924).

À Francfort, le Café Marx, le surnom de l'Institut, garde sa distance critique à la fois vis-à-vis de « l'establishment » intellectuel et de la bourgeoisie en général. Ses débats et ses travaux se concentrent sur l'analyse de la vie sociale en Allemagne et en Europe centrale, certains sont aussi solidement ancrés dans les différentes disciplines représentées. La philosophie y prédomine. De plus, y règne un élitisme intellectuel et le non-conformisme y est de rigueur : on a l'ambition de vivre et de travailler autrement que les autres intellectuels bourgeois de la ville.

Fermé par les nazis en 1933, l'Institut sera officiellement rouvert en 1941, à New York, après être passé par Paris et Genève ; c'est en 1950 qu'il se réinstallera à Francfort.

Le « matérialisme interdisciplinaire » de Horkheimer

Le statut de l'Institut für Sozialforschung réserve à son directeur une position extrêmement puissante et autonome. Par sa double fonction de directeur et de professeur à l'Université de Francfort à laquelle l'Institut est rattaché, il sert d'intermédiaire entre ces deux institutions. Pour ce qui est de l'Institut lui-même, c'est au directeur qu'il incombe de le diriger, à l'image d'un patron, administrativement mais surtout intellectuellement parlant (Dubiel, 1978 ; Wiggershaus, 1988).

³ L'Institut de Francfort ressemble par son statut à l'Institut de recherche en sciences sociales de Cologne (Forschungsinstitut für Sozialwissenschaften in Köln), dirigé par Eckert, ou à l'Institut à tendance patronale de Kiel (Kieler Institut für Weltwirtschaft und Seeverkehr).

C'est pour ces raisons que le cours inaugural de Horkheimer sur les « tâches actuelles de la philosophie sociale » ne représente pas seulement l'exercice obligatoire pour obtenir la chaire de philosophie sociale et, par ricochet, de ce fait la direction de l'Institut ; il [20] s'agit aussi de l'annonce d'un véritable programme de recherche fondé sur le matérialisme interdisciplinaire.

Dès la deuxième moitié des années vingt, Horkheimer s'est lancé dans une démarche intellectuelle extrêmement ambitieuse, appelée « matérialisme interdisciplinaire » : il veut repenser le marxisme et se positionner par rapport au marxisme. Cette réflexion prend la forme originale d'un triptyque où Horkheimer discute de marxisme par le truchement de la critique de la métaphysique. Son projet de travailler et de publier sur la « crise du marxisme » est resté en chantier⁴. Cependant, la confrontation (en général implicite) avec le marxisme est le fil rouge de son développement intellectuel. En effet, Horkheimer passe par la critique de la philosophie hégélienne et la critique des courants philosophiques, sociologiques et marxistes de son époque. C'est l'aspect « interdisciplinaire » de sa démarche.

Pour Horkheimer, le marxisme n'est pas une nouvelle philosophie, et encore moins une nouvelle théorie économique. C'est surtout une critique : d'une part, une critique des théories (philosophiques, économiques, etc.) en tant que formes de la conscience ; d'autre part, et en même temps, une critique de l'objet de ces théories, à savoir le capitalisme et la société bourgeoise. Horkheimer fait sienne cette approche marxiste et se laisse également guider par l'exigence intellectuelle revendiquée par Marx du « dépassement par l'accomplissement », en ce sens que la société bourgeoise se dépasserait en réalisant ses propres principes, ses valeurs, etc.

La philosophie gagne une place centrale dans ce débat (en partie virtuel), car elle est la forme la plus développée de la conscience bourgeoise. Une critique « interne » de la philosophie est nécessaire certes, mais la démarche matérialiste ne peut pas se borner à cette critique. La philosophie, comme toutes les théories, exprime une certaine réalité historique, elle est ancrée dans des pratiques de son époque. C'est pour cela qu'elle peut nommer correctement les

⁴ Dans les écrits posthumes (volume 11) de Horkheimer figurent quelques fragments de cette réflexion.

problèmes et les questions de son époque, mais elle ne peut pas les [21] résoudre. La *critique* ne consiste donc pas à réduire le phénomène à ses « bases matérielles » comme le proclame le marxisme vulgarisé ; elle ne consiste pas non plus à présenter l'histoire des idées. C'est dans son époque, dans la société qui l'accueille que l'on doit saisir l'objet dont on traite. On doit ensuite reconstruire le discours scientifique et le discours du « bon sens » portant sur cet objet. Troisièmement, on en dégage l'idéologie qui, dans le cadre de la reproduction d'une société donnée, exprime le lien entre cette société, la raison que les acteurs s'en font et les légitimations produites. Bien entendu, l'idéologie (dans son acception marxiste) est une réelle puissance sociale. Enfin, selon la formule du « dépassement par l'accomplissement », il s'agit de trouver dans la société telle qu'elle est, ainsi que dans les théories et les idéologies telles qu'elles sont, le potentiel de dépassement qui existe réellement au sein de la société et de l'idéologie.

L'émergence de l'Institut für Sozialforschung et les débuts de la Théorie critique sont intimement liés à la situation sociale de l'Allemagne des années vingt. On doit se rappeler l'instabilité politique et sociale du pays, due à l'effondrement de l'Empire, à la fin de la Première Guerre mondiale ; à l'affrontement entre différents mouvements sociaux, dont le mouvement ouvrier révolutionnaire. L'échec des diverses tentatives de renverser le régime en place mène rapidement au déclin du mouvement ouvrier et à sa stalinisation. En 1933 le fascisme s'impose en Allemagne.

Dans les années vingt par contre, le milieu des intellectuels critiques, des « bourgeois-antibourgeois » (Bourdieu), se porte bien, surtout à Francfort. La bourgeoisie francfortoise, en grande partie juive, est libérale, cultivée et très active dans le mécénat. Les différentes activités culturelles et intellectuelles en profitent. Du coup, elle a créé une université à son image, qui devient rapidement un pôle d'attraction pour l'intelligentsia non conformiste. L'Institut est dès sa constitution lié à l'université. Par le moyen du « matérialisme interdisciplinaire », défendu par son nouveau directeur Max Horkheimer, à partir de 1930, l'Institut dispose d'une conception théorique spécifique. Dans la République de Weimar en déclin, la *Sozialforschung* (recherche sociale) sera la méthode qui [22] permettra l'opérationnalisation des ambitions formulées par Horkheimer, et même le dépassement du

« matérialisme interdisciplinaire », pour faire émerger la Théorie critique.

La société allemande : l'aube et le crépuscule

[Retour à la table des matières](#)

L'émergence de la théorie critique de la société prend forme petit à petit à partir des travaux de la fin des années vingt et du début des années trente, menés par une partie de l'équipe de l'Institut für Sozialforschung⁵. En effet, la sociologie se portait relativement bien à l'Université de Francfort⁶. Cependant, les chercheurs de l'Institut n'avaient pas de contact avec les autres sociologues de l'endroit, même pas de contact avec Karl Mannheim et son assistant Norbert Elias, installés dans le même bâtiment. Cela illustre bien l'écart entre la sociologie allemande établie et l'approche critique qui en est encore à ses balbutiements.

Néanmoins, cela étonne car, pour l'Institut, il s'agit d'avancer vers le but le plus ambitieux de la sociologie, c'est-à-dire l'intelligibilité de la totalité sociale. Les sociologues qui prennent note de son existence considèrent cette entreprise comme irréaliste et excessive. Selon les chercheurs de l'Institut qui se lancent dans cette aventure, la sociologie allemande, profondément ancrée dans la Geisteswissenschaft (science de l'esprit), est trop loin de la réalité pour atteindre l'intelligibilité de la société. En outre, ils revendiquent une démarche plus empirique que celle de la sociologie établie.

Horkheimer porte un regard très subtil sur l'Allemagne de la fin des années vingt et du début des années trente, ces années qui marquent la fin de l'époque du libéralisme démocratique dans ce pays. Ce regard le

⁵ Il va sans dire que les travaux ne se résument pas à ceux d'Adorno et de Horkheimer; il y a aussi ceux de Grossmann, de Pollock (1929) et de Wittvogel qui s'inscrivent ouvertement dans la tradition marxiste, mais loin du « marxisme » stalinien du Parti communiste.

⁶ Au sujet de la sociologie à cette université, cf. l'esquisse de Schivelbusch (1982, pp 15-17).

mène vers une analyse originale, partielle et kaléidoscopique de cette société. On la retrouve surtout dans *Crépuscule* (Horkheimer, 1934), un livre de « notices en Allemagne », comme [23] l'indique le sous-titre, publié peu après la prise du pouvoir par les nazis. Sous une forme littéraire ⁷, Horkheimer présente une sorte de collage d'aphorismes, de métaphores, d'exemples, de petites histoires et d'analyses partielles. Cependant, ces textes, bien que Horkheimer lui-même critique leurs imperfections d'ordre éditorial (1934, p. 312), sont bien plus qu'un simple assemblage impressionniste, car ils sont intellectuellement redevables à une position clé de la future Théorie critique : c'est dans le particulier et le spécifique que se manifestent l'universel et le général. Par conséquent, l'analyse du spécifique, aussi petit ou banal qu'il paraisse, permet de connaître le vrai ou, au moins, de le soupçonner. On peut également voir dans les différentes idées émises dans ce livre l'expression d'une société de classes sociales, pour montrer que ces classes ne sont pas immuables et qu'elles n'expriment pas la « nature humaine ».

Horkheimer critique la société existante au nom d'une société meilleure. Dans la situation sociale donnée, cela veut dire que le socialisme est possible, matériellement et moralement parlant, mais qu'il n'est pas garanti. Comparé aux textes antérieurs, c'est son engagement explicite pour le socialisme, le mouvement ouvrier et le Parti communiste qui étonne le lecteur non averti. Comme Horkheimer le constate fermement, « la critique bourgeoise de la lutte prolétarienne est une impossibilité logique » (1934, p. 347).

Il ne s'agit pas d'un texte de propagande. Les « notices » nous montrent l'Allemagne de la République de Weimar par la lorgnette d'observations et de réflexions sur la situation sociale, la fin de l'époque qui s'annonce et les questions théoriques relatives à cette situation.

Comme Horkheimer l'indique dans sa préface de février 1933, c'est-à-dire quelques jours après la prise du pouvoir par les nazis, ce livre n'est plus d'actualité. Il parle d'une Allemagne et d'une époque qui n'existent plus. La victoire des nazis signifie à la fois l'échec du mouvement ouvrier et de son pendant, le marxisme militant, ainsi [24] que l'effondrement de l'époque bourgeoise et libérale. L'idée et la notion

⁷ Cf. également ses notices de 1949-1969, mais aussi *Minima moralia* d'Adorno (1951a).

de culture bourgeoise sont désormais obsolètes, aussi obsolètes que le marxisme qui était lié de façon négative à cette société.

C'est par l'analyse des particularités que Horkheimer recherche l'universel de cette société effondrée. Selon Horkheimer, elle a aussi entraîné sous ses décombres la plupart des sujets évoqués dans ce livre (1934, p. 312). Il est peut-être un peu trop pessimiste, attitude facilement expliquée par l'impression causée par la prise du pouvoir par les nazis. En revanche, cette analyse des dernières années de la République de Weimar et des discours théoriques n'a rien de pessimiste. Elle est dramatique, puisqu'elle met de l'avant les possibles, ce que le titre allemand indique clairement : *Dämmerung*, c'est aussi bien l'aube (Morgendämmerung) que le crépuscule (Abenddämmerung). La société peut se développer vers « la nuit » ou vers « le jour » (p. 311 et 313). La traduction française du titre, *Crépuscule*, souligne l'aspect catastrophique, comme s'il s'agissait d'une fatalité, ce qui ne correspond pas du tout à l'intention de l'auteur. Horkheimer veut l'aube plutôt, bien que pèse lourdement la menace de « la nuit de l'humanité » (p. 313).

La Théorie critique, qui se cristallise autour des travaux de Horkheimer, sera dans un premier temps l'analyse de cette rupture avec une époque, une rupture sociale immanquablement, mais aussi une rupture théorique. Pour Horkheimer, comme pour une grande partie des intellectuels allemands contemporains, la grande question n'est plus de savoir si la théorie et surtout la philosophie traditionnelle peuvent rendre le monde intelligible. La réponse à cette question est définitivement négative. Il s'agit plutôt d'élaborer une théorie qui explique aussi bien l'état de la société et de la théorie elle-même que les possibilités de leur dépassement. Cette ambition n'est certainement pas originale, mais la *Dämmerung* de la société allemande rend cette entreprise intellectuelle particulièrement dramatique.

Pour comprendre le drame qui se déroule sous ses yeux, Horkheimer ne se contente pas d'explications d'ordre politique. Il lui faut se pencher sur les individus qui constituent la société qui a [25] ce drame. Dans ce sens, il constate que, même dans la famille bourgeoise, l'enfant n'apprend rien de la possibilité de changer le monde. Il s'adapte à ce monde et il l'accepte comme naturel et éternel ⁸. Dans ces familles, en

⁸ Il s'agit de la « fétichisation » (dans le sens que lui donnait Marx) de cette forme spécifique de famille.

général des rapports sociaux stables apparaissent à ceux qui les tissent comme quasi naturels. Il en est de même pour les ouvriers au sein de la classe ouvrière. Pour dépasser cette situation, il faut que « tous les plombs sautent » (Horkheimer, 1934, p. 322), que les hommes prennent conscience que les rapports sociaux ne sont pas naturels mais constitués. Cela ne se résume pas à l'apprentissage théorique. Il faut dans la vie des hommes des ruptures irréparables. C'est sur la base de ce vécu que l'apprentissage de la liberté peut prendre appui. Par ailleurs, le lien social et par conséquent les structures de domination et d'exploitation se reproduisent. Chacun sait ce qu'il est censé faire, et il agit de cette façon ⁹.

Dans le contexte social du début des années trente (p. 373-378), la classe ouvrière allemande est impuissante. Le remplacement des hommes par les machines dans la production a provoqué une profonde restructuration du prolétariat : le Lumpenproletariat augmente considérablement ; les ponts entre les prolétaires salariés et les *Lumpenproletariat* non salariés deviennent de plus en plus rares. Le passage traditionnel entre l'armée de réserve et le salariat est devenu l'exception. De cette façon, l'unité des intérêts et l'unité dans la lutte éclatent.

C'est pour cela que la révolution apparaît de plus en plus comme la solution pour ceux qui n'ont plus rien à perdre. Ils sont les moins conscients mais les plus radicaux. En complétant cette analyse par le constat de l'existence de deux partis ouvriers (en rapport direct avec la structuration sociale des ouvriers), ainsi que de la grande fluctuation entre le Parti communiste et les organisations nazies, Horkheimer en conclut que cette situation « condamne de fait les ouvriers à l'impuissance » (p. 375).

[26]

Avant l'avènement du fascisme, la classe ouvrière et le mouvement ouvrier n'avaient pas encore disparu. Retenons, selon les travaux ultérieurs de l'École de Francfort, que « l'émergence de cette solidarité prolétarienne dépend du même processus qui détruit la famille. Dans le passé, c'étaient le sang, l'amour, l'amitié, l'enthousiasme qui semblaient

⁹ Cf. Horkheimer, 1934, p. 325-327, où il décrit cette normalité qui ressemble beaucoup à « l'habitus » de Bourdieu.

faire émerger des intérêts communs » (p. 439). Cependant, en se constituant autour de la notion de travail, le mouvement ouvrier se rend incapable de renverser l'ordre établi. Le travail en tant que notion générale de l'activité humaine est une idéologie ascétique et harmonieuse à la fois, car seuls ceux qui travaillent devraient manger. Le capitaliste travaille et le lumpenprolétaire ne travaille pas : il y a donc une justice dans ce monde.

En outre, par la défense du travail, les socialistes se font les agents de la propagande capitaliste (p. 433). La « revendication prolétaire » (p. 405) vise la réduction du travail, dans le sens d'une société meilleure qui minimise la corvée. Dans cette perspective, le travail changerait de sens : il serait nécessaire pour construire une société solidaire (p. 411).

Même si le crépuscule paraît désormais plus probable que l'aube, l'avenir n'est pas déterminé. Néanmoins, Horkheimer insiste sur une contradiction qui sera élaborée dans la théorie de « l'industrie culturelle ». D'abord, il précise que les forces productives ne cessent d'augmenter, et c'est pour cela que le potentiel d'une vie « convenable » pour tout le monde augmente. Ensuite, il constate que l'horreur se banalise : les massacres ne sont plus des événements exceptionnels mais des faits divers. Enfin, ce ne sont pas ces événements tragiques qui émeuvent les hommes, mais des banalités, comme les films commerciaux. « La misère du monde entier se déroule devant les habitants des villes. On pourrait s'attendre à ce qu'ils interviennent pour la supprimer ; or, en même temps la proximité s'est transformée en distance, car désormais l'horreur de nos villes disparaît dans la souffrance générale et on s'occupe des histoires de mariage des vedettes de cinéma » (p. 316). La vie publique s'uniformise au fur et à mesure que les existences des acteurs sociaux divergent. Cette dialectique porte en elle l'éventualité que les possibles de la société se perdent dans une banalité cruelle.

[27]

Dès lors, le progrès, devenu une idéologie dominante du développement capitaliste, consiste à améliorer l'existence matérielle des hommes grâce à l'organisation rationnelle de la société. Bien entendu, ce progrès n'existe pas. En revanche, « (...) c'est un mensonge grossier (de considérer] qu'il ne peut pas avoir lieu » (p. 419). L'avenir meilleur reste possible, mais il est devenu très difficile d'y réfléchir.

Selon la « pensée bourgeoise » (p. 361), la réalité est surhumaine : elle obéit aux lois de la nature des choses mortes : « Dans ce cas personne ne peut plus rien changer » (p. 361). Selon cette conception, l'existence n'est que l'accomplissement du destin, ce qui réduit les réflexions théoriques à constater le manque de sens ou la recherche de Dieu (introuvable, évidemment) qui dirige le destin. L'existence conçue comme destin ne peut pas être libre. Elle est, à l'instar de toute la société, hétéronome. Cependant, la réalité énigmatique est le produit d'actions humaines ; du coup, les hommes sont mis en face de leurs propres produits. Ce n'est pas un acte de connaissance ou de compréhension qui pourrait changer cette situation, car « le problème consiste non pas dans le fait que les hommes ne connaissent pas le sujet, mais dans le fait que le sujet n'existe pas. Il est important d'aider à faire exister le sujet libre qui autodéterminé sa vie : cela n'est rien d'autre que la société socialiste et rationnellement organisée qui régule son être de façon autonome » (p. 362).

En outre, sur le plan mondial, le capital représente pour l'écrasante majorité des hommes l'exploitation, la misère, la souffrance, au profit d'une petite minorité. Que cet état soit injustifiable n'est pas le plus important pour Horkheimer. Ce qui compte le plus à ses yeux, c'est que ceux qui fonctionnent dans ce système en reçoivent des gratifications, et qu'ils prolongent ce système. Selon la technique en place ou l'état des forces productives, une vie bien meilleure pour tout le monde serait possible, mais elle n'existe pas. Le bien dans la société, c'est « la forme réelle de l'activité humaine » (p. 333). Cette dialectique fait que la lutte contre l'existant apparaît aussi comme la lutte contre ce qui est nécessaire et utile (p. 333).

[28]

Par contre, une partie du travail social ne sert qu'au maintien de la société. Ce travail de nature idéologique et répressive augmente, et il est efficace. Le système a perdu toute tolérance. Ceux qui travaillent pour lui sont récompensés, ceux qui travaillent contre le système courent des risques considérables. Il n'y a pas de position intermédiaire : « Le système pénètre jusqu'au coin le plus reculé de l'âme individuelle ; il a mis une prime sur la méchanceté » (p. 335). La soumission aux impératifs du capital est énorme, tout comme l'emprise de l'hétéronomie. L'hétéronomie des ouvriers se complète pour en faire de bons salariés qui acceptent leur destin (p. 404). De surcroît, elle

produit une sorte de « commun accord des heureux » (p. 335) qui fait en sorte que seuls ceux qui ne la ressentent pas comme le baigné — ce qu'elle est en grande partie — ont le droit de parler de la société.

Horkheimer compare la structure sociale de cette société à un gratte-ciel fondé sur la misère. Le prolétariat ne fait pas partie de ses fondations, il est « hors terre ». Pour connaître l'espace social, on doit faire l'expérience de ses limites. Ceux qui se trouvent au milieu, c'est-à-dire bien intégrés et dans des positions confortables, ne peuvent pas faire l'expérience de l'essence de la société. Pour connaître la société et les hommes, il faut les regarder de l'extérieur (P-395).

La bourgeoisie est réduite de plus en plus à ce que Marx appelle un « masque de caractère » (*Charaktermaske*). Sans se servir explicitement de cette notion, Horkheimer décrit cette bourgeoisie comme étant soumise au fétichisme de la marchandise dans le sens marxiste du terme. Sa vie ennuyeuse résulte de son adaptation aux impératifs du capital : « [E]lle est (...) fonction de son capital et de ses revenus » (p. 353).

Horkheimer décrit très finement le rapport entre la bourgeoisie et les « petites gens », rapport qui n'exprime pas les rapports réels entre les classes. D'abord, dans les discussions, on n'évoque pas les rapports de classe ; ensuite, le bien-fondé de l'existant et sa reproduction vont de soi ; enfin, les « petits » ne s'en sortent pas indemnes parce que leurs scrupules se perdent au fur et à mesure [29] qu'ils font carrière. La bourgeoisie juive ne fait pas exception à cette règle de domination bourgeoise (p. 351).

La critique n'a plus de place dans ce monde bourgeois (p. 322-327). Les intellectuels s'adaptent aux réactionnaires. Seuls les riches peuvent se permettre d'être de gauche parce qu'ils ont les moyens de s'exiler, s'il le faut. En parlant à la place des prolétaires, la bourgeoisie de gauche renforce la domination de sa classe (p. 366).

Vers une théorie de la totalité sociale : *Sozialforschung*

[Retour à la table des matières](#)

Pour saisir le social et pour développer une théorie critique, on a besoin d'une méthode de recherche qui correspond à ce but : la *Sozialforschung* (recherche sociale). Cette conception n'est pas vraiment révolutionnaire ; cependant, elle est assez originale pour que l'Institut se démarque durablement de la philosophie sociale, et aussi de la sociologie traditionnelle. Dans son cours inaugural, à la chaire de philosophie sociale de l'Université de Francfort en 1931, Horkheimer formule clairement la conception et le programme de la *Sozialforschung* qui restera l'axe scientifique de l'Institut et de la future École de Francfort. La Théorie critique en est un des résultats ¹⁰.

Le cours inaugural de Horkheimer se prête à la diffusion de cette nouvelle orientation du jeune Institut für Sozialforschung car, comme on l'a vu, Horkheimer occupe désormais à la fois la chaire de philosophie sociale et la direction de l'Institut für Sozialforschung. En effet, il prend la tête d'un institut qui n'a pas de véritable axe conceptuel, bien que ses travaux soient en général de très grande qualité. C'est pour cela qu'il peut assez simplement imposer sa conception, sans qu'elle soit pour autant la seule défendue au sein de l'Institut.

En défendant son autonomie par rapport à la politique, sans pour autant tomber dans l'art pour l'art, la *Sozialforschung* ne se [30] limite pas à une discipline académique ou à un arrangement interdisciplinaire. Selon Horkheimer, une nouvelle conception scientifique est nécessaire, car le champ scientifique est en mouvement ; les frontières et les territoires de l'un et de l'autre sont à redéfinir. C'est dans ce sens qu'il indique la place de la *Sozialforschung* par rapport à la philosophie sociale, mais aussi par rapport à la sociologie et, très brièvement, par rapport à l'histoire.

La philosophie sociale donne l'interprétation philosophique « du destin des hommes » en tant qu'individus et en tant que « membres

¹⁰ Cette conception remplace, comme programme officiel, le « matérialisme interdisciplinaire » de Grünberg qui n'a jamais pu se développer.

d'une communauté » (Horkheimer, 1931, p. 20). Par conséquent, elle se penche sur des phénomènes que l'on ne peut comprendre qu'en les situant dans la vie sociale des hommes, ce que Horkheimer appelle « toute la culture matérielle et spirituelle de l'humanité » (p. 20). Héritière de la philosophie idéaliste allemande (de Kant et de Hegel surtout), cette philosophie se fonde sur une conception de l'individu dont l'être est marqué par le projet d'une personne autonome. Dans ce sens, pour Kant, c'est le sujet raisonnable qui est le point de départ de la philosophie sociale. « Il ne s'agit pas de l'individu empirique, mais de son ambition d'analyser dans l'âme (*Gemüt*) de chaque être raisonnable les facteurs créateurs de culture » (p. 21). L'idéalisme, dans la tradition de Kant, développe le lien entre la raison autonome et l'individu empirique, comme « le devoir éternel, l'ordre d'accomplir notre destinée humaine qui émerge de la profondeur de la subjectivité » (p. 21).

Hegel, pour sa part, introduit une rupture profonde avec cette conception kantienne. Il libère le rapport raisonnable avec soi-même (*Selbstbesinnung*) de l'introspection. Dorénavant la recherche de l'essence consistera à questionner le sujet autonome et créateur de culture dans son histoire où l'essence trouve une forme objective. Donc, l'esprit objectif exprime la logique dialectique universelle ; il n'a rien en commun avec l'introspection kantienne. L'essence de l'individu ne se manifeste pas dans la vie individuelle mais dans la vie de la totalité dont il fait partie. C'est cela le grand virage dans la philosophie sociale initiée par Hegel. Pour lui la fin de la raison provenant de l'esprit objectif (et *in fine* : du *Weltgeist*) se réalise par des idées concrètes et « l'esprit du peuple ». L'intérêt individuel est un [31] moteur du processus historique comme les *Lumières* françaises ou le libéralisme anglais l'ont proclamé, pour lesquels l'histoire ne se constitue que par des actions intéressées. C'est ainsi que l'esprit objectif se réalise « avec ruse ».

Au sujet de la société de son époque et en se référant explicitement à Smith, à Say et à Ricardo, Hegel constate le « grouillement de l'arbitraire » et, en même temps, il constate que la totalité se constitue dans et par l'effort de satisfaire les besoins individuels. Or, cette totalité émerge parce qu'il existe toujours et nécessairement un rapport avec les autres. Les autres sont désormais « le moyen pour atteindre le but du particulier » (p. 23). Le rapport entre moi et les autres fait que la totalité

se constitue toujours. En outre, puisque je suis mes intérêts individuels, ma satisfaction est aussi le bien-être d'autrui ¹¹.

Si pour Kant le sujet est une notion développée à partir de la culture, il n'est pas l'ensemble empirique des hommes et des femmes ; mais c'est dans la conscience de chacun de ces êtres raisonnables que l'on trouve les éléments nécessaires à la création de la culture.

De Hegel Horkheimer retient le dépassement de l'introspection kantienne, car l'essence de l'individu, c'est-à-dire ce qui est substantiel, se manifeste dans la totalité. Pour Hegel il s'agit de faire une philosophie de « la totalité collective où nous vivons » (p. 23), c'est-à-dire une philosophie de la société et de la création de la culture. L'esprit objectif de Hegel, c'est la réalisation de la raison dans la contradiction, dans le débat et dans la dispute entre les « idées concrètes » de « l'esprit des peuples » (Hegel). L'esprit objectif « se sert » des actions des peuples, des hommes politiques, des militaires, etc., pour se réaliser. C'est cela la ruse de la raison. La totalité se crée par le rapport conflictuel entre les individus. Pour servir leurs intérêts et atteindre leurs buts, les individus établissent des liens entre eux. Désormais la liberté se résume, d'un côté, à la satisfaction de [32] leurs intérêts et, de l'autre, à la garantie de cette situation d'harmonie relative par l'État.

La philosophie hégélienne se situe au-delà de l'observation empirique. Ce que l'on appelle « la réalité », dans le sens empirique du mot, c'est seulement l'apparence pour la philosophie hégélienne. « La philosophie [...] transfigure le réel [qui semble injuste] pour devenir raisonnable ; elle le montre en tant que tel, fondé dans l'idée pour satisfaire la raison » (Hegel cité dans Horkheimer, 1931, p. 23). La transfiguration (*Verklärung*) signifie que l'essence se réalise dans la vie des peuples et des États. Ni l'introspection (dans le sens de la *Innerlichkeit*), ni le destin réel ne dévoilent l'essence.

Cependant, Horkheimer constate que, vers le milieu du XIX^e siècle, l'esprit objectif s'efface devant la nouvelle société individualiste et franchement ouverte sur l'avenir. Désormais domine la croyance dans l'harmonie des intérêts individuels permettant la stabilité sociale. Le scientisme et le positivisme triomphent. En apparence, on n'a plus besoin de la philosophie sociale pour expliquer la médiation entre

¹¹ Hegel explique aussi l'État de cette façon.

l'existence individuelle et la liberté. Ce sont les progrès de la science positiviste, de la technique et des industries qui s'en chargent. Mais rapidement des déceptions apparaissent, car l'individu fait l'expérience du capitalisme comme « grouillement de l'arbitraire » et de soi-même comme « tribut de l'être-là et de la caducité » (Hegel). Cette argumentation est, de toute évidence, proche de la position de Schopenhauer, l'anti-hégélien pessimiste et généreux.

Néanmoins, la philosophie sociale est de plus en plus interpellée, à cause de la contradiction croissante entre les formes de vie individuelle, qui ne correspondent pas au principe du progrès du bonheur individuel dans un cadre social donné, et les perspectives peu réjouissantes mais réelles offertes par ces formes de vie. La philosophie sociale d'alors veut ouvrir une perspective pour les individus désireux de dépasser leur existence individuelle. De cette façon, elle répond à leurs efforts de trouver du sens dans leurs existences, car dans leurs vies ils ne peuvent pas atteindre le bonheur individuel.

[33]

Selon Horkheimer, la philosophie sociale se perd dans la polémique avec le positivisme, et elle ne parvient pas à (r)établir une notion de réalité. C'est pour cela qu'elle a besoin des autres disciplines. Au début des années trente, le rapport entre la philosophie et les autres disciplines ne se résume plus à leur simple soumission à la première qui produirait le plus essentiel, la théorie incritiquable, la notion de réalité et la pensée de la totalité. Pour les autres disciplines il ne resterait que le *fact finding*, les questions pointues et l'ennui. En revanche, la philosophie donne des impulsions pour aller vers le plus général et le plus essentiel, elle sert d'orientation théorique. En outre, elle se laisse influencer par les études concrètes. La philosophie sociale est donc pour Horkheimer une sorte de toit qui abrite les différentes disciplines traitant du social. Néanmoins, c'est la philosophie qui domine, et les autres disciplines deviennent des disciplines auxiliaires.

À l'exemple de Karl Mannheim et de sa « sociologie de la connaissance », Horkheimer développe les insuffisances de la sociologie établie (Horkheimer, 1930) et il prend la défense rigoureuse des positions de Karl Marx que Mannheim croit dépasser dans sa sociologie. Dans cette *Geisteswissenschaft* « science de l'esprit », la théorie marxiste est pervertie. Pour le marxisme il ne s'agit pas de

connaître une totalité ou la vérité absolue et totale ; il vise le changement de la société. C'est dans ce sens que Marx critique la philosophie, sans pour autant remplacer la vieille métaphysique par une nouvelle. Cette idée du dépassement de l'état donné de la société apparente la pensée de Horkheimer au marxisme. L'idéologie n'est pas, comme Mannheim l'a écrit, une contradiction entre une vérité finie et une vérité infinie, mais pour Marx (et pour Horkheimer) on doit briser l'« apparence transfigurante de l'idéologie » (Horkheimer, 1930, p. 294).

Pour la *Sozialforschung* se décante ainsi un programme de recherche fondé sur les questions philosophiques et regroupant durablement des sociologues, des économistes, des historiens et des psychologues sous la domination intellectuelle des philosophes. Les chercheurs peuvent travailler sur les grands problèmes, traditionnellement formulés par la philosophie, en se servant des méthodes, [34] très élaborées, des différentes disciplines. En outre, la Sozialforschung permet de reformuler la question qui guide la recherche, de préciser les méthodes, etc., en ne perdant jamais de vue le général (p. 30).

Selon Horkheimer, le « matérialisme interdisciplinaire », cette nouvelle coopération des disciplines, est raisonnable, car les différentes disciplines interpellées ont un objet et des questions communs. Par exemple, la philosophie sociale et la sociologie se penchent sur le rapport entre la « vie économique », le développement psychique des individus et les changements culturels.

Dans cette perspective, Horkheimer annonce le projet comparatif sur « les ouvriers qualifiés et les employés » (1932, p. 33). Ce projet mobilisera des méthodes et des outils inconnus de la philosophie sociale : les statistiques mais aussi, à côté de la littérature scientifique, la presse et les romans ; enfin, on se servira de questionnaires comme le fait la *social research* américaine ¹².

La Sozialforschung et la sociologie partagent le même objet, la société, mais la première ne se limite pas à une sociologie spécifique. Horkheimer considère que beaucoup de sociologues se posent des questions semblables à celles soulevées par la Sozialforschung, mais il

¹² 12. On reviendra explicitement sur le rapport entre la Théorie critique et la sociologie américaine.

veut limiter la confrontation avec la sociologie à des « discussions sobres » (p. 37), en évitant des débats théoriques. Dans cette conception, l'histoire est une simple discipline auxiliaire.

La *Sozialforschung*, comme conception inédite, est donc un ensemble de recherches traitant de la société en tant que totalité, à l'aide d'objets différents et de niveaux d'abstraction différents, pour faire avancer la théorie de la société. C'est la rigueur empirique et l'orientation commune vers une ambition théorique qui servent de principes fédérateurs. Il s'agit de l'ambition de « la connaissance du processus social dans sa totalité ; c'est pour cela qu'elle suppose que l'on trouve sous l'apparence chaotique des événements une structure de puissance, accessible à la notion [donc, à la théorie] » (p. 36). [35] De cette façon, l'histoire devient intelligible en tant que « dynamique dominée par des lois ; sa connaissance est donc une science » (p. 36).

La science dans la crise et la science en crise

[Retour à la table des matières](#)

La *Sozialforschung*, conçue comme une démarche matérialiste et critique, ne peut pas se limiter à la critique de la philosophie sociale, et ne peut pas s'en passer. Sa position par rapport aux disciplines scientifiques traditionnelles est le premier volet de sa démarche. Le deuxième est représenté par son ancrage social. Pour accomplir son ambition et son programme de participer à l'intelligibilité de l'histoire, c'est-à-dire la constitution des sociétés dans le temps, la *Sozialforschung* doit être située dans son époque, aussi bien sur le plan intellectuel que social.

Le mot crise caractérise bien, selon Horkheimer, la situation sociale en Allemagne à la fin des années vingt et au début des années trente. La crise économique se conjugue avec une crise politique, et celles-ci avec une crise sociale pour trouver sur leur chemin la crise intellectuelle... Horkheimer évoque évidemment la situation allemande, analysée dans *Crépuscule*.

Un an avant la prise du pouvoir par les nazis en Allemagne, Horkheimer (1932a) fait le bilan de la science dans cette situation historique. Curieusement, il ne se penche pas sur les sciences exactes. En s'appuyant explicitement sur le marxisme, il introduit l'idée selon laquelle la science est à la fois un moyen de production et une force productive parce qu'elle permet la production de valeurs sociales.

Horkheimer n'ignore nullement que la science est directement liée à la société au sein de laquelle elle existe. Dans une position explicitement anti-utilitariste, il insiste sur le fait que c'est la science elle-même qui développe ses propres critères de vérité. En outre, la réalité qui est l'objet de la science, les méthodes scientifiques et la direction que la recherche prend existent indépendamment de « l'homme ». Elle dispose donc d'une certaine autonomie par rapport à la société, sans en être détachée. Ce paradoxe existe [36] parce que l'acteur n'a pas besoin de la science pour (sur)vivre dans la société.

Dans une situation de crise domine l'impression que la science n'accomplit pas sa tâche sociale. Elle est dénoncée comme un luxe honteux comparé à la misère quotidienne. Or, souligne Horkheimer, la science n'a rien d'un luxe. Par contre, la société s'avère incapable de se servir des forces qu'elle a créées et dont la science fait partie. La science fait partie des richesses sociales. Le discours dominant de dénonciation de la science cache effectivement les causes réelles de la crise, les sources des manques et des souffrances, pour accuser d'autant plus violemment d'en être la cause les forces qui veulent améliorer cette situation. Surtout, la pensée scientifique, rationnelle et critique, est la cible de prédilection de ces critiques. Or, comme Horkheimer le souligne, il y a toujours une exception : l'industrie dont la rationalité n'est pas concernée par ces attaques. Néanmoins, selon ce discours, la pensée rationnelle devrait disparaître au profit de « l'âme », des sentiments, et de l'irrationalisme.

Au fur et à mesure que l'intérêt pour une société meilleure fait place à la croyance que le présent est éternel, la science est freinée, même bloquée. Si l'ordre établi est désormais considéré comme l'expression de « l'âme teutonne, aryenne, etc. » ou d'une autre donnée naturelle, la critique devient dérisoire. La surévaluation des méthodes scientifiques correspond à cette orientation sur l'existant immédiat, au détriment de la critique scientifique. Dans cette orientation dominante, la société apparaît comme un mécanisme compliqué qui peut tomber en

panne — c'est la crise —, mais qu'un mécanicien compétent peut dépanner. La machine redémarre alors pour un nouveau tour dans l'éternité de l'être social.

Horkheimer insiste sur le fait que la réalité, à un moment donné, est le résultat des actions historiques des hommes. C'est en cela que l'analyse de la société que Horkheimer envisage est fondée sur des processus de dépassement et est radicalement opposée à la pensée en termes de reproduction.

[37]

Les sciences sociales établies n'accomplissent pas cette tâche. Ce n'est pas seulement à cause de certains manques que la science est en crise, elle l'est surtout à cause de la soumission aux « méthodes mécaniques » héritées du début du siècle. La science se trouve « coincée » dans une double contradiction. D'abord, elle soumet tout à son analyse, sauf sa propre raison d'être et sa tâche. Ensuite, elle maintient son programme de rendre intelligibles les rapports et les structures complexes ; pourtant, elle ne sait pas analyser et rendre intelligible la totalité dont elle dépend et dont elle fait partie : la société.

Somme toute, la science n'est pas un luxe que seules les sociétés prospères peuvent se permettre. Bien au contraire, elle est une nécessité pour qu'une société meilleure émerge. C'est la critique qui permet de rendre la société intelligible. La théorie mécaniste et de reproduction est une idéologie. La science doit se rendre intelligible elle-même en tant que production sociale.

« Ouvriers qualifiés et employés » : un premier pas dans la recherche empirique

[Retour à la table des matières](#)

L'Institut se lance, sous la direction d'Erich Fromm, dans la recherche sur les ouvriers qualifiés et les employés, annoncée dans le cours inaugural de Horkheimer. Il s'agit d'une étude empirique extrêmement ambitieuse. Sur la base d'environ 1 100 questionnaires, il s'agit d'analyser la constitution psychique des ouvriers qualifiés et des employés en Allemagne. Les résultats de cette étude, qui n'a été que

partiellement exploitée avant l'exil de l'Institut en 1933, fait aussi partie de « Autorité et famille » publié plus tard aux États-Unis.

L'objet de la recherche se justifie par le changement important, occulté au sein de la gauche politique et intellectuelle, que représente l'accroissement du nombre d'employés par rapport à celui des ouvriers. Cela mène, en 1925, à la supériorité numérique des employés dans certaines branches ; même dans l'industrie lourde et dans les mines, leur nombre ne cesse d'augmenter. En soi ce constat ne mériterait pas plus qu'une mention au passage. En fait, il invite à [38] repenser la structure sociale en Allemagne et l'avenir possible du pays. C'est dans cette perspective que les travaux d'Emil Lederer et de Siegfried Kracauer, qui n'étaient pas membres de l'Institut, avaient déjà provoqué de grands débats. Lederer propose une alternative : soit les deux catégories se rapprochent et renversent ensemble l'ordre économique ; soit un paradoxe stable s'installe et, d'un côté, le nombre de dominants continue à baisser alors que, de l'autre, il y a de plus en plus de dominés qui soutiennent l'ordre établi.

Siegfried Kracauer argumente plus subtilement dans « Les employés » (« Die Angestellten », 1978). L'adhésion des employés à la société bourgeoise s'explique, selon lui, par la conjonction du travail de plus en plus spécialisé et répétitif qu'ils doivent exécuter et par le clinquant de la bourgeoisie qui les attire. Dans le contexte de la crise mondiale, les débats sur l'avenir du capitalisme, radicaux et modérés confondus, sont généralement prudents et sceptiques : ils expriment les doutes et souvent aussi la remise en question de la capacité du capitalisme à surmonter cette crise. Cependant, les employés n'ont rien à faire de cette « horreur normale ». C'est le clinquant de la bourgeoisie qui les attire et leur sert d'idéal : le divertissement et l'industrie de l'amusement. Or, c'est cette orientation qui devient à son tour l'exemple à suivre pour les ouvriers. « L'industrie culturelle », comme Adorno et Horkheimer le diront quelques années plus tard, fait son travail.

Horkheimer va dans le sens de Kracauer, et il constate la misère matérielle réelle des dominés aussi bien que leur niveau de culture désastreux. Ses conclusions sont loin du révolutionnarisme ambiant de la gauche intellectuelle de l'époque : il remarque amèrement que les dominés sont en quelque sorte les « singes de leurs matons » (Horkheimer, 1934, p. 316) : ils adorent et ils vénèrent les symboles de leurs prisons, et s'attaquent à ceux qui veulent les libérer.

Au cœur de son explication, peut-être un peu expéditive, se trouve l'idée que le développement social a détruit la famille comme ensemble de rapports humains directs. De cette façon a disparu, entre autres choses, la possibilité de créer une solidarité prolétaire [39] (p. 439). Par contre, en se référant à Marx, il constate que la paupérisation, la misère matérielle et intellectuelle, l'aliénation, etc., ne mènent pas automatiquement au dépassement de l'ordre social donné. Néanmoins, ce dépassement est possible à condition que les ouvriers et les autres acteurs ne se cantonnent pas dans leurs activités au sein de la société et de l'économie établies. Or, ils le font !

Les raisons pour lesquelles cette grande enquête n'a été que très tardivement exploitée systématiquement ne sont pas bien connues. Cependant, il faut d'abord rappeler le grand nombre de questionnaires, très difficile à traiter avec les moyens de l'époque et, qui plus est, par une équipe non expérimentée. Ensuite, Fromm et Horkheimer qui dirigeaient l'opération avaient de sérieux problèmes de santé. Enfin, et c'est ce qui nous paraît un facteur de taille, le délai imparti pour ce travail est très court car, en 1933, les nazis victorieux forcent les chercheurs à l'exil. En outre, les premiers résultats ne les encouragent pas à une stratégie de grande diffusion. Ces résultats sont clairs et peu flatteurs pour la gauche intellectuelle et politique. Ils donnent une vision du monde et de l'engagement politique selon des valeurs de « la gauche » qui apparaissent comme « l'ersatz » de l'épanouissement psychique, intellectuel et sexuel des ouvriers qualifiés et des employés, si bien adaptés au capitalisme. Crier cette position sur tous les toits, ne serait-ce pas jouer le jeu de la droite et de l'extrême droite ? Le désenchantement idéologique et politique de Horkheimer est évident. Et, avec raison, il souligne aussi les défauts méthodologiques de l'enquête. Bref, ce serait plus important pour lui de continuer à développer des méthodes plutôt que d'évaluer des données et de publier des résultats ne réservant aucune surprise. Néanmoins, ces résultats n'étaient pas banals. N'en citons qu'un exemple : la mise en rapport de l'autoritarisme des employés et des ouvriers avec leurs options politiques fait clairement voir que le stalinisme aussi bien que la social-démocratie sont incapables de porter un projet de société visant une liberté plus grande. Les deux sont donc contre-révolutionnaires, comme on aurait dit à l'époque.

[40]

Évidemment Horkheimer se trouve désormais dans une situation très délicate et de plus en plus caractéristique de l'École de Francfort : le dépassement paraît empiriquement peu probable mais, théoriquement parlant, il reste possible parce qu'il reste pensable. De surcroît, pour Horkheimer, le dépassement est politiquement souhaitable. À la recherche de la concrétisation de la possibilité de ce dépassement, il développe la distinction entre la « masse » (évoquée plus haut) et les « groupes progressistes » et avant-gardistes. Mais pourquoi les masses suivraient-elles les groupes progressistes ? Cette question reste sans réponse.

Globalement, les résultats sont un peu décevants. Ils montrent tout à fait les limites du bricolage en sciences sociales entrepris à Francfort, qui ne suffit pas à satisfaire l'ambition énorme de la Théorie critique. Cependant, le dépassement reste à l'ordre du jour, et il sera repris au cours de l'exil par la continuation des travaux philosophiques, par une suite d'études empiriques et, enfin, par l'influence de la sociologie la plus développée de l'époque : la sociologie américaine.

[41]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre II

L'exil comme apprentissage de la théorie critique de la société

[Retour à la table des matières](#)

La prise du pouvoir par les nazis en Allemagne et la fermeture de l'Institut forcent les chercheurs à l'exil. Pour les intellectuels de gauche et les Juifs il n'y a plus place dans l'ancien pays de la raison ! Les chercheurs de l'Institut s'étaient plus ou moins préparés à l'exil, sans y croire vraiment. C'est aux États-Unis, le pays vers lequel a fui une grande partie du noyau dur de la future École de Francfort, que la recomposition de l'équipe a lieu.

L'ancien Institut se reconstitue à New York, sous le nom Institute for Social Research. Horkheimer y fait venir Adorno qui prendra rapidement la tête dans le développement de la théorie critique de la société. On l'oublie souvent, Adorno n'a rejoint l'Institut qu'une fois celui-ci installé aux États-Unis. Ses contacts avec l'Institut à Francfort n'avaient été que très limités. En effet, Adorno n'a pas le même profil que les autres membres de l'Institut. Il dispose d'une certaine culture sociologique¹³, et il dominera intellectuellement les travaux des Francfortois, en se situant de plus en plus dans le champ sociologique américain, particulièrement bien développé.

La revue de l'Institut, la *Zeitschrift für Sozialforschung*, fondée en 1932 et publiée en allemand, est maintenue jusqu'en 1939. Cette revue

¹³ Cf. surtout ses travaux en sociologie de la musique.

ne donne au groupe qu'une notoriété très limitée, car rares sont ceux qui savent lire l'allemand et, de fait, la diffusion est presque confidentielle. C'est surtout Horkheimer (Horkheimer 1940a) qui insiste longtemps sur la nécessité de publier dans cette langue pour maintenir la tradition allemande de la pensée critique. [42] Rappelons que la Théorie critique est issue de l'Allemagne, qu'elle est ancrée dans la pensée philosophique et sociologique de ce pays. Elle peut secouer cet ancrage, mais elle ne pourra jamais s'en débarrasser complètement. Cependant, la publication en 1941 d'un article programmatique sur la Théorie critique en anglais (Horkheimer, 1941a) indique le début d'une nouvelle étape dans l'histoire de l'Institut.

La fin de l'époque libérale : fascisme, capitalisme et antisémitisme

*L'écroulement d'une société bourgeoise,
l'émergence de la société autoritaire et du capitalisme d'État*

[Retour à la table des matières](#)

Les travaux de l'École de Francfort et sa théorie de la société ont toujours été directement inspirés par la société allemande, par sa culture et sa vie politique. À la fin des années trente, c'est « l'impuissance de la classe ouvrière allemande » (Horkheimer, 1934, p. 312) qui est la pierre angulaire de l'analyse de la société et du fascisme. Désormais, on doit réviser la position, largement partagée par la gauche intellectuelle, selon laquelle la classe ouvrière est la négation de la société bourgeoise, car elle sait que cette société est mauvaise et qu'elle est le mal. En effet, la classe ouvrière ne sait pas préparer la révolution, aussi peu sur le plan théorique que sur le plan pratique. Les intellectuels critiques, eux, savent produire cette connaissance, mais ils ne sont pas convaincus de l'urgence réelle de cette affaire. Pour Horkheimer la prise du pouvoir par les nazis est la preuve empirique et sanglante que les forces réformistes ou révolutionnaires ne pourront pas dépasser la société bourgeoise, même si ces forces sont organisées en parti de masse (Horkheimer, 1942, p. 20-21, 30-31 ; Brandt, 1981, p. 16).

La notion de « capitalisme d'État », largement débattue à l'Institut, se trouve au centre des travaux de cette période. Au fond, on cherche à savoir si le capitalisme, sous ses formes les plus récentes, a réussi à neutraliser l'antagonisme entre les classes sociales (Adorno, 1942). Dans le capitalisme d'État, la domination économique fait place à la domination politique comme le montre le [43] fascisme : les classes dominantes se transforment en « gangs et rackets », expression bien américaine que l'on lit désormais très souvent dans les textes d'Adorno et de Horkheimer. Elles gagnent de cette façon une autonomie relative par rapport aux nécessités économiques (Horkheimer, 1939).

Cette situation est due à la fragmentation de la classe ouvrière (salariés, chômeurs, etc. — Horkheimer, 1934, p. 381-382), à la taylorisation croissante ainsi qu'à l'augmentation de la division du travail (Adorno, 1942a). C'est grâce à l'intervention de l'État que le niveau de vie s'améliore. « Dans le capitalisme d'État, les peuples se transforment d'abord en bénéficiaires d'allocations et ensuite en vassaux (*Gefolgschaft*) » (Horkheimer, 1939, p. 319). C'est sur les mines de la classe ouvrière que les *Gefolgschaften* émergent. Les dominants soumettent la classe ouvrière à une oppression énorme afin de l'atomiser. Cela est complété par l'intégration des syndicats, la création d'organisations de masse fascistes et l'industrie culturelle (Adorno, 1942a, p. 380-381, 389).

De toute évidence, le libéralisme n'existe plus. Et la fin du libéralisme mène à l'État autoritaire. Le libéralisme est fondé sur l'économie privée et les entrepreneurs privés. C'est sur la base de l'échange marchand entre les membres de cette société éclatée que la domination sur les hommes et les choses s'installe. Puis ce sont les trusts qui imposent leurs intérêts. « Plus la société est soumise aux intérêts individuels, moins les individus peuvent défendre leur autonomie par rapport à cette société » (Horkheimer, 1941a, p. 413). Les élites des secteurs économique et politique s'associent ; les individus se soumettent à une discipline croissante. L'État et sa politique de planification surtout gagnent un caractère privé : ils correspondent aux intérêts particuliers aux dominants. « Dans la société autoritaire, le progrès technique, social et militaire sont [les] trois hommes de peine du déclin et de la catastrophe » (Horkheimer, 1941a, p. 415).

Le fascisme

C'est dans ce sens que Horkheimer analyse le fascisme allemand comme le résultat de l'effondrement d'un monde qui, de toute [44] évidence, ne correspondait plus aux besoins des hommes. « En acceptant Hitler, le peuple allemand s'adapte aux faits... » (p. 416).

Horkheimer (1939) ne laisse pas de doute sur le lien constitutif entre le capitalisme, le fascisme et l'antisémitisme. Le fascisme, cet ordre totalitaire, est le produit direct du libéralisme, et l'antisémitisme est son avant-garde. Les intellectuels sont devenus des apatrides qui ont perdu leur raison d'être, la pensée est dénoncée et traînée dans la boue. Dans cette situation, beaucoup d'intellectuels se lancent dans l'apologie du libéralisme ¹⁴. Horkheimer remarque amèrement qu'ils arrivent trop tard et que le totalitarisme s'installe plus vite que les intellectuels dénichent des éditeurs pour leurs livres.

Ce n'est pas dans l'idéologie libérale que l'on trouvera l'analyse du fascisme. Pour le comprendre, on doit parler du capitalisme car, à la fin de l'époque libérale, la domination de classe se transforme en communauté du peuple fasciste (*Volksgemeinschaft*) ¹⁵. « Le fascisme est la vérité de la société moderne... Il fixe les différences extrêmes produites [...] par la loi de la valeur ¹⁶ » (Horkheimer, 1939, p. 309). Constatant l'accroissement de la productivité et de la désintégration sociale, le dépassement de l'économie de marché et l'omniprésence de la réclame, ainsi que le non-sens de la politique keynésianiste, Horkheimer caractérise la domination comme la mainmise des intérêts particuliers sur le peuple entier. Loin de connaître une oppression « ordinaire », les individus sont désormais soumis à une discipline dure et profonde, qui modifie jusqu'à leur « caractère social ». En ce qui

¹⁴ Comme ils l'ont fait par la suite face au stalinisme.

¹⁵ Au sujet des différentes conceptions communautaires, cf. Spurk (1990).

¹⁶ Horkheimer se réfère ici explicitement à la « loi de la valeur », dans le sens marxiste du terme. En général, cette référence est plus discrète; elle est néanmoins essentielle pour la Théorie critique. Cf. aussi le troisième volume du *Capital* de Karl Marx.

concerne la domination des masses, Horkheimer constate que « la dictature sur le travail a remplacé l'échange [marchand] » (p. 312).

Dans les années vingt et au début des années trente, les travailleurs sont devenus des mendiants, tributaires de l'assistance [45] publique ou de la charité. Malgré cela, la domination sociale ne pouvait plus se maintenir à l'aide de l'économie comme autrefois. Le fascisme a transformé les travailleurs en de purs objets de la domination : des vassaux (*Gefolgschaften*). Mais la bourgeoisie aussi s'est profondément restructurée : les propriétaires du capital ne sont plus la classe dominante, et dans les entreprises règne la bureaucratie.

C'est la politique qui domine la société, et l'économie a perdu son autonomie. L'étatisation fasciste se fait selon les intérêts et au profit d'un petit groupe dominant qui se livre des combats internes sanglants. Cela n'empêche pas le fascisme de développer une économie très moderne. La classe dominante s'impose et règne par la terreur. Cependant, le fascisme attire les travailleurs, sans dissiper la misère. Comme la fin des problèmes économiques n'est pas en vue, la misère devient un devoir patriotique. C'est la peur et l'angoisse des masses qui garantissent la cohésion sociale, « la peur de l'État a remplacé la peur de perdre son emploi. L'angoisse est atomisée » (p. 320). Le fascisme se fonde sur l'atomisation de la classe ouvrière, et il réunit les travailleurs dans la production en tant qu'atomes sociaux.

La haine antisémite fait, selon Horkheimer, partie de la phase ascendante du fascisme. Dans cette phase, les pogromes sont une sorte de jeu qu'on préparerait à l'intention du public allemand.

Même en 1939, dans la phase la plus stable du fascisme allemand, Horkheimer croit que le « saut dans la liberté » (p. 329) est possible. Selon lui, pour Horkheimer, il ne s'agit pas d'argumenter à l'instar de la plupart des intellectuels pour qui « ce qui fonctionne doit être bien ; c'est ainsi qu'ils prouvent que le fascisme ne peut pas fonctionner » (p. 331). Ils se font prendre au piège du positivisme et du fonctionnalisme. Pourtant, le fascisme fonctionne et, pourtant, ce régime n'est pas bon. Horkheimer parie d'abord sur l'alliance des grandes puissances puis sur les ouvriers allemands pour renverser le fascisme. On le sait aujourd'hui, ce pari, aussi sympathique qu'il fût, est resté un vœu pieux.

[46]

N'oublions pas que, sur le plan théorique, le fascisme vient de loin. Horkheimer souligne — et ce sera un des arguments centraux de la *Dialectique de la Raison* (Horkheimer et Adorno, 1947) — qu'il faut remonter très loin dans l'histoire de la culture européenne pour trouver les racines du fascisme. Déjà les classiques, entre autres les auteurs de la Aufklärung, ont évoqué les germes du fascisme.

(Re)penser le lien social

Nouvelle posture de l'Institut : théorie et praxis

[Retour à la table des matières](#)

Dans cette situation sociale, l'axe programmatique, qui fait la distinction entre la théorie traditionnelle et la théorie critique (Horkheimer, 1937), perd de sa fiabilité. Peut-on encore maintenir l'unité de la réflexion théorique ainsi que de la praxis sociale et politique, formulée par Horkheimer en 1937 ? Cette unité consiste à démontrer les contradictions sociales et à simuler le dépassement de la société. Plus concrètement : selon cette conception, le prolétariat est à la fois porteur d'une certitude politique et objet de l'action des intellectuels, tout à fait dans la tradition de l'Aufklärung. Or, comme cela s'est tragiquement avéré en Allemagne, cette conception peut échouer en matière historique. Autrefois la classe ouvrière était considérée comme le seul acteur politique pris en compte ; dorénavant ce seront des individus ou des groupes exceptionnels que les théoriciens critiques évoqueront (Horkheimer, 1937, p. 46-47). En effet, on a affaire à une réorientation théorique et pratique profonde. On considère les individus comme des sujets de la réflexion théorique et de la praxis critique. Deux ans plus tard, la situation sociale est devenue si confuse que Horkheimer se demande si la recherche de la vérité doit encore être faite, peut encore être faite, en visant une praxis concrète.

Jusqu'à la fin des années trente, la conception scientifique des Francfortois ne change pas beaucoup. Ils critiquent le positivisme et

l'empirisme qui se privent d'une grande partie de la connaissance ¹⁷. La bonne théorie sociale donne donc « la clé pour la situation [47] historique » (Horkheimer 1937, p. 28). Par contre, le développement de la Théorie critique doit tenir compte du fait que les dominants dans le capitalisme d'État peuvent s'approprier la connaissance et la théorie. Les Francfortois continuent quand même leurs recherches. Cependant, ils ne peuvent pas éviter la question suivante : quel est le sens de la science fonctionnalisée par le capitalisme d'État ?

À la racine de la société bourgeoise ?

À la recherche de « l'anthropologie de l'époque bourgeoise » (Horkheimer, 1936), Horkheimer présente les grands traits de la constitution de la société bourgeoise entre deux pôles : l'égoïsme et le mouvement de liberté. Il parcourt les classiques de la philosophie politique (Machiavel, Morus, Rousseau) et, en les critiquant, il développe les notions de l'homme et de l'individu dans la société bourgeoise.

Depuis l'aube de la société bourgeoise, aussi bien dans les théories de la Renaissance que dans celles des Lumières, la connaissance de l'homme est réservée aux sciences exactes, donc aux « sciences de la nature » (*Naturwissenschaften*) selon la terminologie allemande. La conception de la nature défendue par ces sciences se fonde sur la naturalisation de l'homme, au sens où l'essence de l'homme se réduit à son autoreproduction. Et cette naturalisation de l'homme correspond à la société bourgeoise où les rapports sociaux apparaissent comme naturels. En outre, l'image de la nature comme une autoreproduction réglée et régulière est une simple représentation de la reproduction capitaliste, projetée sur la nature. La naturalisation de l'homme et de la société correspond par conséquent à une capitalisation de la nature. La sociologie en tant que science de la société ne rend pas cette dialectique intelligible. Au contraire, elle se contente de classer : elle classe des idées et des sentiments, par rapport aux classes sociales.

¹⁷ Déjà développé dans Horkheimer (1933).

Les théories du social depuis la Renaissance condamnent l'égoïsme, et aussi la jouissance. De ce fait, elles se entrent en contradiction avec le monde tel qu'il est désormais : pour survivre dans ce monde, c'est-à-dire dans la société bourgeoise, les hommes [48] développent de l'égoïsme, l'exclusion d'autrui et de l'agressivité. L'amour, la sociabilité, le consensus, etc., sont décriés. Horkheimer trouve chez Machiavel, Luther et Calvin, chez Rousseau également et son disciple Robespierre, la même conception de l'homme, fondée sur ce que la société attend de lui. C'est pour cela que Horkheimer peut considérer la morale bourgeoise comme une vaste stratégie d'hétéronomie qui permet l'instauration de la « servitude volontaire » (La Boétie, 1574/1983). « Il fallait que la majorité de l'humanité s'habitue à maîtriser son exigence de bonheur, à refouler sa volonté de vivre aussi bien que cette minorité qui — pour vivre ainsi — accepte volontiers d'être moralement condamnée » (Horkheimer, 1936a, p. 17).

Dans les États totalitaires, la « vie spirituelle » (Horkheimer) est réduite à un instrument d'asservissement des individus. De cette façon, ils soutiennent la politique égoïste et belliqueuse des États, bien qu'ils n'y trouvent pas leurs intérêts mais ceux de quelques petits groupes, les « gangs et rackets » évoqués plus haut. C'est grâce à l'oppression matérielle, religieuse, psychique et métaphysique que la société a pu domestiquer les masses. La philosophie a formulé cette répression théoriquement (Horkheimer, 1936, p. 19). Tous les moyens étaient bons pour favoriser l'autodiscipline et la connivence. Les dominants n'y faisaient pas exception. Sans doute en référence critique à Max Weber, Horkheimer constate que le « bon bourgeois » se soumet à sa propre idéologie. Ce n'est pas pour son plaisir ou pour en jouir qu'il dispose des gens et des choses ; ce n'est pas pour cette raison qu'il les exploite. Il le fait pour servir la totalité en accomplissant son destin ¹⁸.

Ce qu'on appelle la lutte contre l'égoïsme est au fond la lutte contre tout ce qui n'est pas rationalisé, c'est-à-dire le désir libre et gratuit. La culture permet, selon Horkheimer (1936), l'adaptation des « petites gens » à la société telle qu'elle est. On appelle cela le bonheur. La domination se cache partout : dans la pseudo-autonomie du sujet, dans la notion idéaliste de la liberté absolue, dans l'anéantissement du droit au désir...

¹⁸ Cf. à ce sujet [L'éthique protestante](#) de Max Weber (1904/1993).

[49]

La Réforme a imposé l'idée selon laquelle le bonheur de l'homme dépend de son comportement individuel. C'est cela l'idéologie de l'autonomie individuelle qui correspond au capitalisme émergent. La bourgeoisie éduque ses membres dans ce sens : l'autodiscipline, la responsabilité et l'engagement dans le travail en sont les mots clés. Les réformateurs sont les premiers représentants d'une nouvelle bureaucratie.

La constitution de la société bourgeoise consiste en une dialectique entre l'espace public et l'intériorisation (*Verinnerlichung*) des besoins et des pulsions. Le sermon et le prêche sont les meilleurs moyens pour y arriver, surtout le prêche qui a un certain caractère démocratique : il s'adresse à tous et réussit à les convaincre du châtement inévitable réservé à ceux qui n'obéissent pas. C'est pour cette raison qu'il peut exiger des sacrifices de la part des masses. Dans les périodes « chaudes », les réunions de masse prennent beaucoup d'importance ; en revanche, dans les périodes calmes, c'est le système d'éducation et de formation (*Bildungssystem*) qui se charge de cette tâche.

En général, ce sont les leaders les plus brutaux et les plus méprisants des masses qui attirent le plus d'adeptes. Les autres sont perdus. Il va sans dire que cette constitution se fait contre autrui : contre les Juifs (l'éternel autrui), contre les catholiques, contre les Turcs...

Dans ce contexte, la terreur gagne une triple fonction : il s'agit de s'imposer à ses adversaires, aux siens et, surtout, aux partisans hésitants¹⁹. On ne peut pas séparer l'histoire de la bourgeoisie de l'histoire des masses, elles ne font qu'une. La tendance terroriste fait partie de cette histoire commune qui, bien entendu, peut se dépasser. Les biens culturels, au lieu de réaliser le bonheur d'une certaine couche profiteraient à la société en général.

Horkheimer insiste explicitement sur le fait que la société bourgeoise ne se fonde pas sur le « travailler ensemble » (dans le [50] sens durkheimien) pour l'être-là et le bonheur de ses membres. Sur le fond d'une régulation minimale, chacun travaille pour soi et s'auto-

¹⁹ Cf. Horkheimer (1936b); cf. aussi l'analyse de la terreur dans *Critique de la raison dialectique* de Sartre (1960/1985).

organise pour échanger sur le marché, ce qui lui permet de (sur)vivre. C'est de cette façon que se reproduit la société dans sa forme donnée, et l'étrangeté (*Fremdheit*) devient une catégorie anthropologique de base. Dans une telle société, l'être conscient des hommes se réduit à un petit nombre de rapports fixes. « Le langage logistique exprime convenablement ce fait. De cette structure de base de l'époque découlent la froideur et l'étrangeté : l'oppression et l'élimination d'autrui sont tout à fait compatibles avec l'essence de l'individu bourgeois » (Horkheimer, 1936, p. 71). La concurrence entre les individus se généralise, et la situation des masses devient de plus en plus désespérée. Il lui reste l'alternative suivante : lutter consciemment contre cette réalité, et pour la liberté et la justice, ou accepter la morale bourgeoise et sa hiérarchie qui mènent, au mépris de l'existence concrète, à la haine du bonheur des autres et, à la fin, à la barbarie et la destruction.

Déraisons : de l'Allemagne aux États-Unis

Des enquêtes : pour quoi faire ?

[Retour à la table des matières](#)

Malgré le départ de Francfort, les travaux empiriques de l'Institut continuent, même en 1933 et en 1934. La plupart des résultats sont donnés dans *Autorité et famille*, publié à la fin des années trente aux États-Unis. Cependant, en y regardant de près, on constate que les résultats des différentes enquêtes sont bien souvent décevants et, surtout, qu'ils ne correspondent pas en général au programme extrêmement ambitieux et exigeant de la Théorie critique. Citons les enquêtes sur le rapport d'autorité entre les étudiantes et les professeurs du Sarah-Lawrence College ; le rapport entre le chômage et la structure de l'autorité familiale, à l'exemple des familles de Newark (New Jersey), Paris et Vienne ; les attitudes des jeunes par rapport à l'autorité familiale. De plus, le point final n'a pas été mis à l'enquête sur les ouvriers qualifiés et les employés en Allemagne.

C'est Erich Fromm, le psychanalyste et sociopsychologue qui a déjà dirigé l'enquête sur les ouvriers et les employés à l'aube du fascisme, [51] qui dirige celle sur le rapport d'autorité entre les étudiantes et les

professeurs du Sarah-Lawrence College. Elle restera inachevée. Cependant, Fromm fait un pas vers l'argumentation explicitement développée dans *Autorité et famille*, en créant des types de comportements mis en relation avec les situations familiales et les structures de pensée des étudiantes. La deuxième enquête, sous la direction de Paul Lazarsfeld (voir Lautmann et Lécuyer, 1988), sur le rapport entre le chômage et la structure de l'autorité familiale à l'exemple des familles de Newark (New Jersey), Paris et Vienne, se termine sans véritables résultats novateurs sur le plan théorique. Enfin, l'enquête sur les attitudes des jeunes par rapport à l'autorité familiale restera, elle aussi, inachevée. Cependant, on ne doit pas ignorer le geste symbolique discernable dans ces enquêtes. Elles sont aussi la preuve de la volonté des Francfortois de s'intégrer dans le champ scientifique des États-Unis.

Dans la correspondance entre Fromm et Horkheimer, le but de cette exploitation tardive de l'enquête sur les ouvriers et les employés en Allemagne, à la veille du fascisme, est explicitement indiqué. Il s'agit d'abord du relevé des opinions et des représentations politiques, sociales et culturelles des employés et des ouvriers allemands. Cette partie du travail n'a rien de bien surprenant comparée aux premiers résultats mentionnés plus haut. Ensuite, Fromm et Horkheimer développent une véritable typologie sociopsychologique (parmi les types les plus importants figurent le rebelle petit-bourgeois et le révolutionnaire), et la représentativité de ces types dans les partis politiques de la République de Weimar, surtout dans le Parti communiste et dans le Parti fasciste, le NSDAP. Enfin, méthodologiquement parlant, Fromm et Horkheimer veulent faire la démonstration qu'on peut aller très loin dans les sciences sociales avec des outils simples et connus de la recherche empirique, comme le questionnaire.

De cette façon, en se référant aux « doctrines » des partis politiques, la doctrine socialo-communiste devient « l'attitude radicale » ; la doctrine libérale-réformiste devient « l'attitude de compromis et de réforme » ; la doctrine antisocialiste et autoritaire devient « l'attitude autoritaire ». Une fois de plus, les résultats sont [52] décevants. Ce sont les positions des partis politiques qui servent de critères pour développer la typologie sociopsychologique. On y reconnaît évidemment la griffe de Fromm. En outre, cette typologie est assez

superficielle et elle ressemble tellement aux idéaltypes de Weber qu'on doit se demander si cette recherche entre dans le cadre de la Théorie critique.

Néanmoins, les chercheurs peuvent montrer que les militants des partis de gauche sont plutôt autoritaires, bien qu'ils disposent majoritairement d'une « attitude radicale ». Cela explique qu'une faible minorité de 15 % seulement aurait pu s'engager contre le fascisme. Par conséquent, la gauche de la République de Weimar était beaucoup plus faible qu'on le pense en regardant les résultats des différentes élections, le nombre d'adhérents et de militants, etc.

Ces travaux sont d'une certaine manière des « travaux de transition », car ils expriment une rupture intellectuelle avec la société bourgeoise allemande et avec la grande culture dans laquelle les membres de la future École de Francfort avaient grandi, à laquelle ils appartenaient et qui les avait produits. Ce monde bourgeois s'est écroulé avec l'ascension du fascisme. Les chercheurs de Francfort portent en eux cette culture et, pour cette raison, ils gardent en eux aussi, comme une blessure qui ne cicatrisera jamais, la grande et douloureuse rupture que représente le fascisme.

La déraison au pluriel : continuité de la Théorie critique

La rupture avec la culture allemande n'est jamais totale. Adorno (1951a, p. 52 : l'aphorisme n° 25) parle ainsi du passé de l'émigrant. Son passé est annulé, car il est un étranger dans sa société d'accueil ; il devient un étranger par rapport à sa culture d'origine qui dispose d'une autre qualité (*artfremd*) que la culture de son pays d'exil. Par conséquent, elle n'est pas transférable. Adorno comme Horkheimer vivent douloureusement l'émigration forcée et l'écroulement de leur monde bourgeois et allemand. Dans leurs analyses, ils y reviennent souvent, et ce jusqu'à la fin de leurs jours : ils parlent de la menace existentielle qu'ils ont vécue, des mouvements de masse fascistes, du racisme et de l'antisémitisme, de la montée de l'irrationalisme [53] et de la déraison, du culte du Führer et des petits leaders de la communauté du peuple.

Malgré tout, leur pensée reste profondément enracinée dans la culture allemande et européenne, effondrée en Allemagne. Au cours de leur séjour dans ce pays anglophone que sont les États-Unis, ils se rendent compte de l'importance de la langue allemande pour le développement de leurs arguments. Une langue est beaucoup plus qu'un simple outil, elle exprime ce qui est propre à une culture. C'est pour cela que le mal du pays ne les a jamais vraiment quittés.

Toutefois, leur installation et leur travail aux États-Unis ont eu un effet libérateur évident : la disparition de la menace fasciste immédiate. Mais il y a aussi un aspect hétéronome, car ils ne sont pas venus de leur propre gré, en « séjour d'étude » par exemple. Ils sont obligés de s'intégrer à ce pays et surtout à son champ scientifique ²⁰.

L'expérience de la société américaine et de son champ scientifique permet aux Francfortois de dépasser leurs positions développées dans les années trente. Le capitalisme le plus avancé de l'époque et le modèle à suivre de l'après-guerre (surtout en Allemagne), l'industrie culturelle, les sciences sociales empiristes, positives et appliquées, etc., leur donnent un avant-goût de ce que seront les années cinquante et soixante en Europe. Sans abandonner pour autant leur ambition de développer la Théorie critique, ils deviennent des intellectuels, dans le sens sartrien du terme : d'une part, des « bâtards » de la culture allemande et américaine et, de l'autre, des « traîtres » qui se distancient consciemment et explicitement de leur culture d'origine et de la culture du pays d'accueil.

La société américaine et sa culture représentent, après le fascisme, la deuxième expérience de la déraison en action qui marquera le développement de la Théorie critique. Le fil rouge des travaux de Horkheimer et d'Adorno en général, et plus précisément de leur théorie de la société, réside désormais dans l'effort d'expliquer et de rendre intelligible cette déraison : d'en développer la [54] critique. C'est pour cela que la position que Horkheimer défend depuis les années trente se trouve dramatiquement actualisée. Il faut produire une théorie critique de la totalité sociale.

²⁰ Adorno a fourni une analyse très claire de son séjour aux États-Unis et des raisons de son retour en Allemagne en 1950 (1969d, p. 113-149).

Adorno et la théorie critique de la société

Adorno domine de plus en plus l'Institut, et il s'avère le « passeur » le plus productif entre la sociologie américaine et l'héritage francfortois (Adorno, 1969), sans se faire absorber par cette sociologie empirique et positiviste. La critique du tout empirique, de la conception du *social research*, de la recherche « appliquée » et surtout la critique du *fact finding* sont devenues des classiques dans le débat entre la Théorie critique et la sociologie établie, à laquelle l'École de Francfort se réfère souvent en guise d'exemple de la théorie traditionnelle. Évidemment, l'engagement sociologique du Institute for social research ne se limite pas à la critique des différentes positions de la sociologie américaine. Il consiste principalement dans le développement de sa théorie critique de la société.

L'École n'a jamais cessé de mener des (grandes) recherches empiriques. Cela n'est pas dû simplement à des raisons purement matérielles, même si une partie des chercheurs ont vécu de ces projets de recherche. Mais le plus important, c'est que ces projets sont conçus et menés comme des expérimentations de sociologie critique où même des « grands », comme Adorno, Fromm et Horkheimer, mettent la main à la pâte.

Surtout, Adorno souligne souvent explicitement que la dichotomie entre la recherche empirique et la recherche théorique n'a pas de sens. La Théorie critique vise justement l'interpénétration des résultats d'enquêtes empiriques, donc de données socialement préformées, et de l'élaboration théorique dans le but de rendre la société intelligible.

[55]

Théorie critique, positivisme et métaphysique

Théorie critique et théorie traditionnelle

[Retour à la table des matières](#)

Comme on l'a vu, c'est Horkheimer qui a formulé le programme et les ambitions de la Théorie critique. En outre, cette théorie n'est pas achevée, et elle ne peut pas l'être, car son objet, c'est-à-dire aussi bien la société que la théorie, est en « mouvement perpétuel ». Certes l'Institut a été dominé par Horkheimer et, à partir du début des années quarante, par le duo formé par Adorno et Horkheimer, mais l'élaboration de la Théorie critique fait partie des efforts collectifs de l'Institut. Elle s'appuie explicitement sur des travaux antérieurs de l'Institut ²¹, mais ce n'est que dans l'exil que cette théorie atteint sa maturité. Là aussi, les travaux empiriques de l'Institut continuent et gagnent une place de taille dans l'élaboration de la théorie critique de la société. Dans l'esprit francfortois, il n'y a pas de contradiction entre la recherche empirique et la recherche théorique : il s'agit de deux manières complémentaires et dialectiquement liées d'atteindre l'intelligibilité de la société. C'est pour cela que les recherches empiriques sur le rapport entre les processus culturels et les processus économiques sont d'une grande importance, comme Horkheimer le souligne (1937a).

La Théorie critique s'inscrit dans « l'effort historique pour créer un monde qui correspond aux besoins et aux forces des hommes » (Horkheimer, 1937a). Développer la Théorie critique, c'est participer à

²¹ Cf. Horkheimer, 1937a et surtout 1932. On y trouve notamment les arguments développés dans l'étude sur la crise et les sciences (Horkheimer, 1932). Les textes « Traditionnelle und Kritische Theorie » (Horkheimer, 1937), « Der neuste Angriff auf die Metaphysik » (Horkheimer, 1937a) et la présentation du projet sur l'antisémitisme (Horkheimer, 1941) forment un tout. Cf. l'étude de Herbert Marcuse, « Über den affirmativen Charakter der Kultur » (1937).

l'émancipation de l'humanité, sans se livrer à une dénonciation quelconque et sans se contenter de la simple accumulation des différentes facettes du savoir constitué.

Après l'expérience du mouvement ouvrier et de son échec en Allemagne, ainsi que de la montée du fascisme en Europe, Horkheimer continue à creuser une question qui restera au centre [56] des préoccupations de l'École de Francfort : peut-on, par la recherche, faire en sorte que la Raison devienne une « face pratique » (Horkheimer) du monde ? Les travaux sur les problèmes sociaux des années trente ont préparé le terrain à cette réflexion. Il s'agit d'une stratégie de recherche qui lie les démarches empiriques et l'effort énorme de théorisation. En outre, il faut développer la Théorie critique comme une théorie de la société et de son potentiel de dépassement, comme une théorie des théories du social également ²².

C'est dans ce sens que la Théorie critique se distingue de la « théorie traditionnelle », une notion qui désigne d'abord le positivisme et l'empirisme qui, selon Horkheimer, se contentent de collecter des données, des faits, etc. (*fact finding*), et qui se perdent dans l'étude de moindres détails en tout genre. Horkheimer, lui, se démarque des tenants de la tradition sociologique allemande (Tönnies, Simmel, Weber). Ces sociologies restent des *Geisteswissenschaften* « sciences de l'esprit », construites sur des catégories abstraites (société versus communauté, culture *versus* civilisation, etc.). Pour Horkheimer ces catégories ont été développées dans une tour d'ivoire, loin de la réalité sociale.

Aussi différentes que ces variantes de la théorie traditionnelle puissent être, elles servent toutes deux à découvrir et à expliquer les régularités, les lois, etc., pour émettre des pronostics. Ce sont les « sciences de la nature » (Horkheimer) dans le sens allemand du terme, i.e. les sciences exactes, qui servent de modèle à la théorie traditionnelle. Ces variantes se réduisent à la systématisation de l'observation, et la connaissance devient une hypothèse à vérifier par l'observation ou l'expérimentation. Les théories traditionnelles produisent des savoirs et des connaissances socialement légitimes. C'est la même société qui donne leur légitimité à ces démarches, qui en

²² Merleau-Ponty argumente de la même façon.

dispose aussi légitimement et qui leur impose ses critères : l'utilité et l'applicabilité.

En revanche, pour la Théorie critique, la connaissance et ses objets sont devenus ; ils ne sont pas éternels, quoiqu'ils fassent [57] partie de l'histoire de l'humanité. Elle se situe par rapport à la société et par rapport à l'histoire (les guerres, etc.) que les individus vivent en général comme un destin ou comme une catastrophe naturelle. Ils sont impuissants devant ces événements qu'ils ont créés et ils le savent : c'est une aliénation extrême²³. La Théorie critique fait aussi le constat d'un double échec relatif de la raison : un échec relatif des raisons historiques et un échec relatif de la notion « raison » dans la tradition de l'Aufklärung. Nous y reviendrons.

Le but principal de la critique est d'éviter que les hommes se soumettent aux idées et aux comportements que les organisations proposent ou imposent. Les hommes devraient apprendre que ce qu'ils font quotidiennement est le résultat de leurs propres actions. Pour Horkheimer la critique consiste dans « l'effort intellectuel et pratique de ne pas accepter les idées dominantes, les modes d'action et les rapports sociaux par simple habitude et sans réfléchir ; [en outre dans] l'effort de lier les différents aspects de la vie sociale et les idées générales ainsi que les buts d'une époque, de les déduire génétiquement, d'analyser le fondement des choses, bref : de vraiment les connaître » (1940, p. 350).

Positivisme, empirisme et métaphysique

C'est dans ce sens que Horkheimer critique le positivisme. Les attaques positivistes contre la métaphysique et sa soi-disant neutralité participent à la désorientation intellectuelle au lieu de participer à l'analyse raisonnable. Pour lui la métaphysique adopte une double démarche. D'un côté, il s'agit de saisir l'être, de penser la totalité, de découvrir par la connaissance le sens du monde indépendant de l'homme. De l'autre, il s'agit d'inclure dans l'analyse de l'être le développement des grandes lignes de comportement (normes,

²³ Cette position est très proche de celle de Sartre dans *Critique de la raison dialectique*. Les références à Marx sautent aux yeux.

morale...). Habituellement, la croyance en le destin (dans le sens évoqué) et la métaphysique font bon ménage, car l'existence difficile de la majorité des hommes apparaît comme nécessaire, et c'est pour cette raison que l'individu s'efface au profit des [58] dominants. Pour leur part, les scientifiques fondent leurs approches sur des principes de plus en plus simples. Comme cette pensée sert de modèle pour la pensée (scientifique) en général, le déclin de métaphysique et de la morale se généralise. Or, dans la société, la science n'a pas complètement marginalisé la métaphysique.

En examinant cette société de plus près, Horkheimer conclut la personnalité bourgeoise se constitue, avec une certaine dose de mépris pour les autres, contre celui qui lui est étranger ²⁴. La société capitaliste est surtout une société d'échanges marchands, basée sur l'échange équivalent. En s'appuyant sur cet argument marxiste classique, Horkheimer constate que c'est pour cette raison que l'égalité entre les hommes fait partie de la « conscience publique », puisque dans l'acte d'échange marchand les « partenaires » sont égaux. Cela n'empêche pas sur le plan de la société des spécificités ainsi que des inégalités évidentes, voire criantes.

Le bourgeois se respecte dans la mesure où il poursuit ses intérêts. Cependant, la métaphysique garde une place importante dans ce monde « désenchanté » (Weber) parce que « chaque individu se trouve au centre de son monde ; en même temps il sait qu'il est de trop. Les rêves métaphysiques devraient montrer la porte de sortie de ces expériences dans la vie quotidienne » (Horkheimer, 1937a, p. 113). De cette façon, la métaphysique donne un certain sens à l'être-là dans le capitalisme : elle lui fait voir son rôle dans la société comme une nécessité. En revanche, la métaphysique gagne sa dignité par la liberté métaphysique : la décision intérieure de la personne.

Le positivisme se dresse contre ces illusions métaphysiques : seule l'expérience dans sa forme « purifiée » (Horkheimer), c'est-à-dire dans le sens de l'expérience des sciences exactes, a le droit de s'appeler « connaissance ». La fusion de l'empirisme traditionnel et des mathématiques a donné naissance à un positivisme à l'image de la

²⁴ Cf. Horkheimer, 1937a, p. 113. Ces passages rappellent les positions de Sartre.

physique. Désormais le monde n'intéresse le scientifique que dans la mesure où il trouve une expression discursive.

[59]

Dans la « raison analytique » (Sartre) de ces démarches, est maintenue la tradition rationaliste, la possibilité de construire rationnellement l'être dans la pensée mais aussi dans la réalité. La raison devient le moyen et les mathématiques l'outil de la démarche rationnelle.

En se référant à Wittgenstein, Horkheimer explique, dans le cadre de l'empirisme — qui s'en tient à ce qui est, c'est-à-dire au constat (Horkheimer, 1937a, p. 120, note 10) — l'avenir est seulement envisageable comme la répétition la plus probable de ce qui est ²⁵. Pour cette raison, il ne peut y avoir de nouvelles formes de l'être pour la pensée empiriste. L'empirisme se veut neutre (*wertfrei*), mais il a beaucoup de mal à défendre son point de vue utilitariste. La science établie s'installe dans la posture de l'autorité spirituelle suprême ; en réalité, elle n'est qu'un appareil de classement et de reclassement des faits. L'empirisme n'est pas une théorie dialectique. Pour l'empiriste les formes de l'être sur lesquelles il se penche sont immuables. Tout et tous ont leur place dans un grand système. La physique devient, par conséquent, la science universelle, la base des autres systèmes de pensée. De cette façon, le principe selon lequel on peut s'arranger avec tout le monde fait son chemin : triste résidu du libéralisme ! L'individu peut disparaître des théories. La connaissance sera dorénavant, comme hypostase des sciences exactes, ahistorique et acritique.

Le rationalisme dépasse légèrement l'empirisme car, selon cette approche, l'avenir n'est pas complètement inscrit dans les choses. Il subsiste une certaine subjectivité. L'empirisme, par contre, refuse la notion de « sujet ». L'action voulue et consciente correspond aux résultats de certaines régularités des comportements humains. La science devient « une affaire légitime et utile » (p. 126). Le présent est accepté comme un fait accompli : à quoi bon le changer ?

En sociologie l'empirisme veut prévoir le comportement des individus et des groupes, et il mobilise à cette fin des expérimentations très compliquées. « Pour le sociologue, la praxis a un avantage. [60] On

²⁵ Cf. la « série » de Sartre (1960/1985).

n'y rencontre plus le sujet » (p. 129). La société est conçue comme l'incarnation de l'individu. Il n'y a pas de distinction entre le sujet et l'objet de la connaissance. Ce n'est plus la constitution de la société bourgeoise qui intéresse, mais la présentation des hommes, des animaux, de la société elle-même, bref, des choses et des événements. La sociologie empiriste proclame que « ce qu'on peut constater, ce ne sont toujours que des choses et rien que des choses » (p. 130).

La démarche empiriste se résume à trois étapes : constater les faits, classer les faits, développer le pronostic. Cela produit une image déformée du monde en raison de l'hypostase de la notion de « donnée » ou de « fait » qui s'étoffe au fur et à mesure que le sujet est éliminé de la théorie. En effet, cette élimination du sujet rend impossible à l'empirisme en général, et à la sociologie empirique en particulier, la compréhension du présent en tant que résultat d'un processus vivant dont les individus font partie. Le présent est le produit aliéné de leurs actions.

Horkheimer insiste sur le fait que depuis la « phénoménologie » de Hegel, l'immédiat, le donné, etc. apparaît à l'esprit limité comme la dernière instance. En réalité l'immédiat est dépendant et médié. C'est dans ce sens qu'il se réfère à Kant pour lequel le monde que nous percevons est le résultat de notre raison.

On ne demande rien d'autre au savant (*Gelehrten*) que les moyens techniques pour éterniser l'existant. « La pensée abandonne l'ambition d'être à la fois critique et de formuler les buts à atteindre » (p. 153). Elle doit se cantonner dans les disciplines scientifiques. La croyance en la science a donc mené au refus de la métaphysique et à l'idéalisation de la physique. De cette façon, la critique se trouve discréditée. La connaissance et le savoir, au même titre que les sciences, sont soumis à l'impératif de la reproduction de la société. En même temps, la pensée mobilise des éléments du dépassement de la société, car « la pensée qui ne se borne pas à l'existant émerge de cet existant » (p. 161).

À l'occasion de la critique du livre *Theory of the Leisure Class* de Veblen, Adorno fait valoir d'autres arguments, devenus classiques [61] par la suite dans la théorie critique de la société. Adorno situe Veblen dans le courant darwiniste du pragmatisme américain. Au centre de son argumentation se trouve la notion d'« adaptation » (*adjustment*). Selon cette notion, on doit se représenter l'existence humaine comme une

expérimentation de laboratoire. Le chercheur qui attend une certaine performance du cobaye détermine les conditions naturelles et historiques auxquelles cet homme doit s'adapter pour survivre. C'est pour cela qu'une pensée est vraie, dans la mesure où elle permet l'adaptation de l'homme à son environnement, et ultimement la survie de l'espèce. « Le progrès, c'est l'adaptation, rien d'autre » (Adorno, 1953, p. 70). Déjà le « vieux positivisme » de Saint-Simon, de Comte, de Spencer, et d'autres, propageait l'adaptation « au monde de la technique industrielle » (p. 71). Or, pour Veblen, le progrès, c'est l'adaptation de la conscience et de la vie comme sphère de consommation à la technique industrielle. La pensée scientifique rend cela possible, car elle repose sur l'universalité du principe de causalité. Ce principe correspond à la domination des rapports chosifiés et hétéronomes à l'image du travail industriel.

L'histoire, qui est l'histoire du progrès, s'impose lentement mais par à-coups. Elle décrit l'adaptation au monde qui est au fond la société bourgeoise. Selon Veblen, on peut même abandonner la propriété privée sans critiquer pour autant la société bourgeoise, ou sans la dépasser.

L'humanité est soumise à un « toujours pareil », ce qui révolte Veblen, qui ne saisit pas que c'est la production de masse de biens et leur distribution centralisée qui rendent cela semblable sinon pareil. Bien qu'il revendique une « consommation rationnelle », il a compris que l'individualité comme résultat de cette consommation n'est qu'une fausse individualité. Mais pour Veblen il n'y aura jamais autre chose ; par conséquent, il ne peut pas exister une autre manière de vivre et de consommer. La culture a toujours été de la « réclame », de la présentation du pouvoir, de la proie et du profit. Il « hypostasie la domination totale ²⁶ » (p. 73).

[62]

Adorno montre que les analyses de Veblen vont jusqu'aux limites de la défense de la société existante, mais elles ne les franchissent pas : la société s'oriente vers le bonheur, mais l'élément central de la société reste le travail dont Veblen ne développe pas de critique. Ses notions d'ordre économique sont floues, et au fond on retrouve la reproduction

²⁶ Cf. les analyses du sport et de la « question féminine » (p. 75-78).

de la société présentée comme une nécessité qui se fonde sur le fétichisme de la marchandise (dans le sens marxiste). Dans cette société, le progrès technique est toujours une régression ; la production de la barbarie est normale. Or, « les hommes ne sont pas plus mauvais que la société où ils vivent » (p. 84).

La capitulation de Veblen devant le « simple être-là, devant la barbarie normale » (p. 85) représente un véritable danger, car il cherche à rétablir l'ordre naturel d'un côté, et de l'autre, en tant que positiviste, il reconnaît l'adaptation en tant que norme. Le présent, l'état actuel de la société, est pour lui le seul état possible et pensable. Comme il n'y a plus de paradis, il faut que tout le monde trime et souffre. Les positivistes qui, à l'instar de Veblen, veulent quitter ce cadre théorique sont considérés comme des fous.

L'adaptation à la Veblen et le pragmatisme qui l'accompagne théoriquement rendent la situation sociale de plus en plus opaque. En outre, ils participent à la soumission des acteurs à cette situation, au point qu'elle est considérée comme la seule possible, comme éternelle et comme le destin en d'autres mots. Par contre, pour Adorno cette situation n'est pas fatale. « S'adapter à ce qui est aujourd'hui possible, signifie ne plus s'adapter mais réaliser les possibles » (p. 92).

L'analyse du capitalisme moderne : la notion de « classe sociale » et l'État autoritaire

Adorno le souligne, la lutte des classes, moyen et expression traditionnels d'autres avènements possibles, et les théories de classes doivent être revues. L'atomisation du mouvement ouvrier en Allemagne par le fascisme et l'établissement du stalinisme en URSS, mais aussi la société américaine, ne permettent plus l'analyse à l'aide des notions développées pendant l'époque libérale du capitalisme. En revanche, [63] la théorie de l'histoire comme histoire de la lutte des classes est liée à l'émergence du prolétariat. Dans une situation historique concrète, la notion de « classe » permet de dénoncer les bourgeois, car leur liberté prolonge l'injustice dont le prolétariat est victime. La convivialité bourgeoise est remplacée par le calcul capitaliste sans pitié. L'image organique de la société se dévoile comme une unité d'intérêts. Mais « la

hiérarchie a toujours été une organisation répressive pour s'approprier le travail d'autrui » (Adorno, 1942, p. 373).

Pour comprendre l'histoire, pour la rendre intelligible, on part de la forme actuelle de la société, car « la forme la plus récente de l'injustice éclaire la totalité » (p. 374). On peut donc comprendre le présent sans sombrer dans la résignation. En outre, la dynamique n'est qu'un aspect de l'histoire, de la dialectique de la constitution sociale. L'autre est l'aspect statique. Dans l'histoire le nouveau ne s'ajoute pas simplement à l'existant, il ne le remplace pas non plus. L'ancien persiste dans le nouveau.

Adorno voit une tendance lourde dans le développement du capitalisme : la tendance vers les monopoles et vers le fascisme. La société est totalement organisée par le *big business*, et la technique est omniprésente. Sur fond d'harmonie sociale étouffante, l'idée d'une existence différente et d'une autre société paraît désespérée. « [...] l'image diabolique de l'harmonie, l'invisibilité des classes [sociales] dans la pétrification de leur rapport [de classes] dominant la conscience parce que, à cause de la distribution de la puissance et de l'impuissance, l'idée que les opprimés se réunissent pour faire fin à l'horreur paraît désespérée » (p. 376).

La société de masse est d'une certaine manière réellement une « société nivelée », comme le disait la sociologie établie. Et c'est ce nivellement relatif qui fait que les masses deviennent totalement prisonnières du système : elles imitent les dominants. « La croyance [...] de pouvoir mener la lutte de classes décline comme les illusions libérales... » La domination de classe commence à s'émanciper de la forme objective de la classe dominante parce que « l'unité négative de l'être opprimé n'existe plus » (p. 377).

[64]

Néanmoins, la notion de classe est encore pertinente, car la division sociale entre exploités et exploités se stabilise. Par contre, on ne peut plus se servir de la notion traditionnelle, puisque « les opprimés ne peuvent plus faire l'expérience d'eux-mêmes en tant que classe sociale » (p. 377). C'est pour cela que la conformité leur paraît la forme sociale la plus rationnelle. La notion de classe s'est forgée à l'image de la bourgeoisie : une unité de propriétaires de moyens de production (incluant leurs rejetons). L'égalité se réduit dans ce cas à la participation

au profit. L'individu doit être prêt à se sacrifier pour le principe de la propriété. Au sein de la classe elle-même, les rapports sont réglés selon les principes de l'échange marchand équivalent. C'est pour cela que « aussi réelle que soit la classe, elle est aussi une idéologie d'elle-même » (p. 379). L'égalité formelle qu'on trouve en son sein a fonction à la fois d'opprimer l'autre classe et de permettre le contrôle de sa propre classe par les plus puissants.

Or, dans la situation actuelle, la classe dominante disparaît derrière la concentration du capital. « Le particulier usurpe la totalité en s'imposant : dans l'aspect social-total du capital, le vieux caractère de fétiche de la marchandise [dans le sens marxiste du terme] reflète les rapports entre hommes comme des rapports entre choses. Tout l'ordre de l'être-là d'aujourd'hui est devenu une telle chose » (p. 380). Les leaders politiques et économiques se sont transformés en cliques de racketteurs et d'usurpateurs ; l'histoire est devenue l'histoire de bandes, de gangs et de racketteurs. Pour survivre les prolétaires doivent s'adapter à cette situation.

De la théorie des classes sociales subsiste le maigre programme académique et universitaire, vidé de son contenu concret et historique. Dans la mesure où la sociologie refuse la notion de classe, elle se plie au principe de la société de classe dans laquelle la domination s'impose par le caractère général de la socialisation. Les hommes sont réduits à être de purs objets. Même si le prolétariat a beaucoup plus à perdre que ses chaînes, la misère ne le rendra pas obligatoirement révolutionnaire. La misère se stabilise ou s'améliore selon la situation économique qui, comme on l'a vu plus haut, dépend de plus en plus des décisions politiques.

[65]

Désormais, « la totalité de la société fait ses preuves en confisquant complètement ses membres mais aussi en les créant à son image [...] la domination s'installe dans les hommes [...] la pseudo-morphose de la société de classes en une société sans classes a si bien réussi que les opprimés sont intégrés et que toute oppression manifeste est devenue superflue » (p. 390-391).

Pourtant, cette société ne peut pas (complètement) satisfaire les besoins des hommes. D'abord, Adorno insiste lourdement et souvent sur le fait que les besoins sont des phénomènes sociaux et non naturels

(1942a, p. 392). « La référence à la nature concernant n'importe quel besoin n'est rien d'autre que le masque de la privation et de la domination » (p. 392). Adorno constate que la domination pénètre réellement les besoins, ce qui rend possible « l'empêchement de la révolution par la société totale » (p. 393). La théorie dialectique permet la résistance contre cette pénétration : penser le besoin dans son rapport concret avec la totalité de la société monopoliste et sa reproduction.

Les besoins ne sont pas statiques, bien qu'ils apparaissent ainsi. La fixation des besoins à la reproduction « du pareil au même » est le reflet de la production matérielle et de la stabilisation de la société de classes. D'une part, les vrais besoins et les faux besoins sont confondus dans un amalgame social ; d'autre part, l'orientation de la production sur la satisfaction des besoins entraîne un changement des besoins. L'oppression et la reproduction de la vie forment un tout dont « la loi » est intelligible mais pas les formes individuelles. Cependant, « l'idée que le niveau des forces productives techniques nécessite la satisfaction des besoins et la reproduction de ces besoins [...] est fétichiste » (p. 395). C'est pour cela que la reproduction des besoins par le recours au marché est un des moyens les plus influents de l'intégration sociale.

Dans son fameux essai *Autoritärer Staat* (État autoritaire), Horkheimer (1942) fait la synthèse des débats et des travaux de l'Institut für Sozialforschung dans les années trente. « Le capitalisme d'État est l'État autoritaire d'aujourd'hui » (p. 13). Comment et pourquoi le capitalisme a-t-il pu dépasser l'étape libérale ? Comment se reproduit la société bourgeoise non libérale ?

[66]

Le bilan de l'économie de marché pour la société bourgeoise est noir : chômage, perte d'autonomie (même pour les citoyens), diminution du nombre de bourgeois, etc. La raison principale est le poids croissant de l'État et des trusts : ils liquident la sphère de circulation. De la bourgeoisie ne reste que « l'échelon le plus élevé » de la bureaucratie industrielle et étatique. « Si un jour la classe dominante doit nourrir les travailleurs au lieu d'être nourrie par eux, il est temps de faire la révolution » (p. 14). En Allemagne, le capitalisme d'État supprime le marché et évite du coup la crise. Le pouvoir peut alors souffler, et organiser le chômage. Son économie planifiée permet en effet de mieux nourrir la masse et de se faire nourrir par elle. Le

capitalisme a donc survécu à l'économie de marché. Les organisations ouvrières, elles, s'adaptent au capitalisme. Le prétendu glissement vers le socialisme à l'aide de la planification n'est qu'un prétexte idéologique. Il n'est plus question de remettre le travail en question. « Autrefois l'honneur des bourgeois, il est devenu le désir des sans-emplois » (p. 15).

Dans le capitalisme d'État règne la bureaucratie. Les hommes sont réduits au statut d'objet, et les chefs (de parti, de syndicats, d'État...) ont gagné leur indépendance. L'opposition prolétaire dans l'Allemagne de la République de Weimar a fait le même chemin. Bien sûr, Horkheimer sait que la bureaucratie est nécessaire pour le fonctionnement des organisations. En revanche, « le mouvement révolutionnaire reflète l'État qu'il attaque. Dans la période monopoliste [du capitalisme] la disposition privée du travail d'autrui est inséparable de la disposition publique de ce travail » (p. 17).

Par contre, l'opposition est constitutivement liée à l'économie de marché. Cela vaut aussi pour la révolution. « Elle apparaît comme la méthode la plus rapide pour réaliser le but idéologique de la bourgeoisie : le bien-être général » (p. 17). L'économie planifiée est propagée parce qu'elle est plus efficace et rationnelle. Autrement dit, les socialistes sont les meilleurs bourgeois. L'établissement de la liberté était considéré comme la suite naturelle et mécanique de la prise de pouvoir ou comme une simple utopie.

Les racines de l'État autoritaire se trouvaient déjà dans les révolutions bourgeoises comme la Révolution française. Le socialisme [67] d'État ou l'étatisme intégral, ainsi que l'État fasciste sont les variantes les plus cohérentes de l'État autoritaire qui s'émancipe de plus en plus de sa dépendance du capital privé. Il liquide le capital privé en le socialisant par décret. Il peut vivre sans haine des races, et peut même y exister, selon la volonté des gouvernants, une certaine démocratie. « Dans l'histoire, seul le mal est irrévocable : les possibilités non réalisées, le bonheur loupé [...] ce que la domination fait aux hommes. Autrui est toujours menacé » (p. 19-20).

L'État autoritaire est toujours répressif. Par ailleurs, il n'est pas particulièrement productif, pas seulement à cause du gaspillage auquel se livrent les dominants, mais surtout à cause de l'écrasement de toute initiative de la part des dominés « obéissants mais pas productifs ». Il

dépasse l'état de la crise sans pour autant établir l'harmonie sociale. La suppression de la sphère de circulation et la modification de l'exploitation trouvent un pendant dans la concurrence entre les élites, sur le plan international. Cette concurrence et la répression contre « l'ennemi de l'intérieur » vont de pair. Ce dernier est partout et nulle part : « [...] en effet, tout le monde pourrait se trouver dans un camp » (p. 21). Même dans le capitalisme d'État, la domination s'use et s'effrite. Le capitalisme d'État est aussi peu éternel que l'échange d'équivalents sur le marché comme prétexte de la constitution de l'inégalité sociale.

L'horreur de l'attente d'une époque autoritaire ne signifie pas l'impossibilité de résister. La Théorie critique fait sa place dans cette situation historique particulièrement compliquée et dramatique. Elle met l'histoire en rapport avec les possibilités et les possibles qui existent en son sein. « La théorie n'a pas de programme pour la prochaine campagne électorale, même pas pour la reconstruction de l'Europe dont les experts s'occuperont de toute façon. Elle ne peut pas servir à la disposition d'obéir qui envahit aussi la pensée... Penser est en soi déjà un signe de résistance, un effort de ne plus se laisser duper. Penser ne s'oppose pas absolument à l'ordre et à l'obéissance, mais la pensée les met en rapport avec la réalisation de la liberté. Ce rapport est en danger [...] l'intention de la liberté est endommagée, une intention sans laquelle ni la connaissance ni la solidarité ni le comportement correct entre les [68] groupes et les leaders ne sont pensables » (p. 34). En revanche, la sociologie et la psychologie ne disposent que de notions trop partielles pour correspondre aux exigences auxquelles la théorie sociale doit répondre.

La Théorie critique et la sociologie américaine

Radio Research Project

[Retour à la table des matières](#)

À partir de février 1938, Adorno travaille au Radio Research Project sur des questions de sociologie de l'écoute de la musique à la radio sous la direction de Paul Lazarsfeld, et à la demande de la Fondation

Rockefeller qui finance le projet. Adorno se heurte d'abord à la nature même de cette recherche. Il ignore le sens du mot *project* dans le contexte des sciences sociales. Une recherche sur contrat lui semble à priori fort critiquable, car cette forme de recherche, à la demande de quelqu'un, est forcément intéressée. Concrètement, il s'agit de sonder l'importance de la radio et de ses émissions dans la vie quotidienne des Américains, leurs motivations d'écoute, le profil social du public de certaines émissions, etc. Puis il s'agit de produire des données empiriques, si typiques pour les recherches sur les médias. Lazarsfeld a eu beaucoup de mal à faire comprendre cela à Adorno.

Adorno, qui fait son travail, bon gré mal gré, insiste sur le fait que la quantification des rapports vivants suppose que les rapports chosifiés entre le public et la musique sont naturels. De fait, il s'agit de rapports chosifiés. Dans ces recherches, « ce qui n'est pas chosifié, ce qu'on ne peut pas compter et mesurer, n'existe pas » (1951a, p. 52). Or, le Radio Research Project montre qu'on peut « compter » le rapport entre les émissions et leur public. Par conséquent, ces rapports sont chosifiés, ce qui est un premier indice pour une culture qui ne correspond pas ou qui ne correspond plus à l'idéal de la culture bourgeoise.

En revanche, méthodologiquement parlant, Adorno se familiarise avec les outils standardisés de la recherche empirique, et avec les techniques de sondage, très courants aux U.S.A. depuis les années trente. Ces outils empiriques étaient beaucoup plus avancés [69] que ceux dont les Francfortois se servaient auparavant. Ces outils ont fait leurs preuves dans des études qui ont écrit un chapitre important de l'histoire des sciences sociales « *The People's Choice* » ou « *The American Soldier* » notamment.

Les données de cette enquête ne sont pas des données « brutes », elles sont socialement (pré)formées et elles décrivent le rapport chosifié entre le public et la musique radiophonique. La musique est devenue un fétiche. Avec une telle argumentation, Adorno est loin d'une « recherche appliquée ». Dans un article de 1938, Adorno (1956) fait le point sur ses résultats et il développe une argumentation désormais classique pour l'École de Francfort.

La musique comme œuvre d'art disparaît de plus en plus. La commercialisation qui pénètre ce secteur de la culture la détruit au profit de la marchandisation de la musique et de la culture en général.

De ce fait, la culture devient un simple bien de consommation : comme un yaourt ou une voiture. Parlant de la musique, il fait la démonstration de sa standardisation, de son conformisme et de sa trivialisation. Cette évolution correspond à la « liquidation de l'individu » : le « sujet autonome » qui est l'autrui de la constitution de l'art disparaît. C'est une particularité de cette époque. La musique n'est plus que du divertissement. En tant que divertissement, elle fait partie de la culture de masse produite pour permettre une certaine jouissance après l'achat. Mais quelle jouissance ? L'état actuel de la musique et des chansons se caractérise par le déclin du langage et du potentiel communicatif. Elles sont là (dans le sens phénoménologique du terme) pour occuper les blancs, le silence, l'absence de parole qui existent entre l'angoisse, l'agitation et la soumission volontaire des hommes au « système ».

Par conséquent, le divertissement ne divertit pas. Les acheteurs et consommateurs de cette musique trouvent la non-jouissance dans leur effort pour trouver la jouissance. La marchandise et la marchandisation dominant tout. Les stars sont aimées parce qu'elles vendent beaucoup de disques, peu importe leur musique. C'est la marchandisation qui s'inscrit au cœur du *star System*, des *top ten*, etc. C'est pour la même raison que la musique devient la *pop music*. Elle est populaire d'abord parce que les consommateurs [70] en raffolent et, par conséquent, qu'ils en consomment beaucoup. Pour la consommer il faut qu'ils l'achètent. Les consommateurs admirent leurs propres choix chosifiés. La popularité de la musique se mesure donc en chiffre d'affaires. La régression de l'écoute fait qu'on n'écoute que ce qu'on doit écouter : la musique marchandise.

Vers une sociologie critique

Adorno stabilise sa position intellectuelle au cours de cette période. La société est devenue le cadre de ses réflexions. Il repense les rapports sociaux et le lien social en tant que médiation (*Vermittlung*) entre les hommes et les choses, mais aussi entre les hommes par l'intermédiaire des choses. Dès lors, il peut développer un véritable programme pour une sociologie critique qui n'est ni l'empirisme ou le positivisme de la sociologie américaine, ni le *remake* de la sociologie allemande d'avant-guerre.

Seule une théorie explicite de la société peut rendre intelligibles les rapports sociaux et les médiations. Les phénomènes particuliers sont à analyser pour y déceler le général. La sociologie est assez hétérogène pour que la critique puisse y exister. La critique devient une option dans le champ de la sociologie. Adorno distingue *grosso modo* deux courants en sociologie. D'abord, l'analyse des liens structuraux sur la base de la raison. La critique a ici sa place, puisque la société inerte, pétrifiée et, selon les critères de sa reproduction, fonctionnelle ne correspond pas aux critères de la raison et des théories sociales. Ensuite, il y a le courant orienté sur les sciences dures. Cette « raison analytique » (Sartre) veut mesurer et quantifier. Ce faisant, elle produit l'apologie de la société telle qu'elle est. Cette contradiction prendra une forme beaucoup plus élaborée lorsqu'elle fera l'objet de la fameuse « querelle de la méthode », à la fin des années soixante.

[71]

Quel avenir pour la sociologie ?*Quête de sens et compréhension du monde social.***Chapitre III**

**Au seuil d'une nouvelle étape :
ce capitalisme qui ne meurt pas**[Retour à la table des matières](#)

En exil aux États-Unis, Adorno et Horkheimer développent explicitement et très systématiquement les grands traits de leur analyse de l'époque postlibérale de la société bourgeoise, qui a débuté, en Europe, avec la page sanglante du fascisme. En effet, les deux piliers de la Théorie critique l'analysent alors en tant que « bâtards » (Sartre), conscients de leur situation et prêts à la dépasser. Installés aux États-Unis, ils critiquent le capitalisme moderne et l'industrie culturelle qui y règnent mais qui leur permettent d'exister. En outre, ils préparent leur retour en Allemagne sans grand enthousiasme car, de toute évidence, après la guerre, le pays n'a pas dépassé le fascisme, et la modernisation à l'américaine prend la relève de la modernisation fasciste. Mais leur ancrage dans la culture allemande et, surtout, dans la philosophie allemande, ainsi que dans la langue allemande, tout comme les diverses invitations de rouvrir l'Institut für Sozialforschung, sont des arguments qui pèsent lourd dans leur décision. C'est donc dans la tension intellectuelle que la Théorie critique fait un bond en avant. Elle atteint sa maturité, comme le prouvent la *Dialectique de la raison*, *Minima moralia* ou encore la *Critique de la raison instrumentale*. Les défenseurs de la raison dialectique s'attaquent de plus en plus systématiquement à ce monde où règne la raison instrumentale.

Pendant les dernières années de leur exil, marqués par l'importance du fascisme en Europe, et impressionnés par le développement de la société bourgeoise aux États-Unis, Adorno et Horkheimer, comme

d'autres membres de l'Institute for Social Research, radicalisent leur théorie. Dans la tradition hégélo-marxienne, être radical veut dire aller au fond des choses. Si l'on se [72] rappelle le contexte historique des années trente et quarante, aller au fond des choses signifie (re)mettre en question les fondations de la Théorie critique.

La tradition de la Théorie critique persiste, en se radicalisant, mais sans se perdre dans un naïf « malgré tout ». En effet, les Francfortois interrogent ouvertement et consciemment la possibilité de l'impossibilité de la raison, de la Aufklärung et du dépassement du capitalisme. Ils mettent consciemment en jeu leur programme scientifique et leurs ambitions théoriques. Les questions qui structurent cette radicalisation sont simples, presque évidentes, mais lourdes de conséquences : peut-on (encore) dépasser le capitalisme et la société bourgeoise ? Le fascisme d'un côté et, de l'autre, le capitalisme américain avec son industrie culturelle et le stalinisme en URSS ont-ils rendu la Aufklärung caduque ? La pensée raisonnable et l'action raisonnable sont-elles encore possibles ?

Ces questions ne mènent pas à des réponses résignées, et la pensée critique y gagne un aspect d'autocritique.

La Dialectique de la raison

[Retour à la table des matières](#)

La *Dialectique de la raison* (Horkheimer et Adorno, 1947) est sans doute l'un des textes les plus connus et les plus influents de l'École de Francfort²⁷, qui exprime clairement la maturation de la Théorie critique. Loin du résumé ou de la synthèse formelle de leurs travaux antérieurs, il est composé de fragments rédigés pendant la guerre et assemblés à l'occasion du 50^e anniversaire de Friedrich Pollock, en 1944. Initialement, cette publication était destinée à un petit cercle d'initiés. La forme fragmentaire correspond à la pensée critique :

²⁷ Ce texte subtil contient beaucoup plus que les éléments d'une analyse de la société qui nous intéresse particulièrement. Néanmoins, nous nous contenterons des argumentations concernant directement l'analyse de la société, de la raison et de l'action raisonnable évoquant la possibilité de l'émancipation humaine.

nécessairement inachevée et en train de se dépasser. La contingence de sa production apporte d'autres éléments pour saisir ce texte. En effet, il fut édité pour la première fois (à petit tirage) en 1947, à [73] Amsterdam. Ce n'est qu'à la fin des années soixante que les auteurs acceptent sa publication en livre de poche, sachant que des éditeurs « sauvages » en approvisionnaient le marché de toute façon.

Théoriquement parlant, ce texte marque le dépassement des positions des années trente et du début de l'émigration vers l'émergence d'une Théorie critique qui intègre l'analyse de la rupture entre l'avant-guerre, le fascisme et l'époque qui prend forme au fur et à mesure que l'échec militaro-politique du fascisme se concrétise.

Au début de l'exil, Horkheimer était persuadé que la fin du fascisme allait de pair avec l'émergence d'une société dans les pays les plus développés : le début de la « véritable histoire », expression que Horkheimer emprunte à Marx (1946, p. 22). Or, on le sait, l'histoire s'est passée autrement, et le développement de la théorie en rend compte. Profondément enracinés dans leur époque d'origine, ils inscrivent encore et toujours l'Allemagne au centre de leurs réflexions. Ils constatent l'échec du mouvement ouvrier allemand, la victoire du fascisme, ainsi que le fait que l'Union soviétique est aussi peu une force contre l'oppression totalitaire que les autres alliés. Adorno et Horkheimer construisent consciemment un discours de vaincus, mais non de résignés. Leur défaite est douloureuse, mais pas désespérée. C'est le bilan dur et sobre d'un échec catastrophique de la pensée occidentale dans la tradition de l'Aufklärung.

Sur le plan théorique, des changements majeurs se désignent. D'abord, sans faire leurs adieux au marxisme, Adorno et Horkheimer constatent que, dans la perspective de l'émergence d'une société meilleure, la vieille revendication du dépassement de la séparation entre le capital et le travail salarié doit être dépassée à son tour. Elle n'est pas fausse, mais elle est insuffisante. Ensuite, l'importance croissante des sciences pour la reproduction de la société les lie de plus en plus à des événements sociaux. Par contre, depuis longtemps, elles ne savent plus analyser l'être de la société. La société est corrompue, et la théorie, qui en fait partie intégrante, l'est également. La théorie ne sait plus décrire l'état de la société et, immanquablement, elle ne sait pas non plus indiquer un projet de société. Adorno et Horkheimer, eux aussi, restent muets quant aux avenir possibles.

[74]

En effet, dans la foulée de la tradition marxiste, ils soulignent que la critique du capitalisme ne signifie pas une rupture totale, la table rase. La critique du capitalisme est (et reste) une critique capitaliste, elle fait partie du capitalisme. Dès lors, à qui s'adresse la critique ? L'injustice existante se présente comme un fait accompli ; la domination chosifiée occupe de plus en plus l'esprit des acteurs, mais aussi les rapports entre les hommes tout comme le rapport de l'individu à soi-même. « L'appareil économique » fait en sorte que les marchandises disposent de valeurs qui règlent le comportement des hommes. La marchandise a perdu ses qualités économiques avec l'effondrement de l'échange libre caractérisant l'époque libérale du capitalisme. Il n'en reste que le caractère fétiche « qui transforme tous les aspects de la vie en société en inertie » (1947, p. 29 ²⁸).

Adorno et Horkheimer n'abandonnent nullement l'ambition de produire une Théorie critique de la totalité sociale : il s'agit de critiquer les travaux philosophiques, psychologiques et sociologiques pour rendre intelligibles les raisons pour lesquelles l'humanité fait face à une nouvelle barbarie, au lieu de constituer un état social véritablement humain. L'effondrement de la culture bourgeoise ne jette pas seulement un doute sur le sens de la science, même la raison, dans le sens de la *Aufklärung*, est soumise à l'autodestruction permanente. La pensée doit donc se rendre compte de l'état actuel de l'idéologie de l'époque (*Zeitgeist*) : la pensée est devenue marchandise, le fétichisme de la marchandise est omniprésent, et le langage est désormais une sorte d'instrument de la réclame et de la publicité marchande.

C'est pour cela que les idées critiques ont le même destin que les idées triomphantes : être au service de l'ordre établi, au service de ce qui est. Leur but, ce que les théories critiques ont voulu construire, devient destructif. Actuellement on assiste à la liquidation de la théorie par ses porte-parole officiels qui se vantent que la théorie « peut vraiment se prostituer » (p. 2).

²⁸ Cf. aussi les passages qui traitent de la propagande (p. 227-228).

[75]

La pensée ne dispose plus d'un langage oppositionnel fondé sur des notions qui lui sont propres. Tous les courants de la pensée s'alignent sur pensée dominante. Cette « servitude volontaire » (La Boétie) est plus efficace que la censure traditionnelle. En même temps, l'imagination scientifique décline et prépare de cette façon la « folie politique » (Horkheimer et Adorno, 1947, p. 2).

Néanmoins, la liberté et la pensée raisonnable (selon les critères de la philosophie des Lumières) portent en elles le germe de leur régression. Elles ont tabouisé le progrès en dénonçant les critiques comme ennemis du progrès. Par contre, le pragmatisme aveugle perd sa prise dans la réalité. La théorie s'affaiblit ; sa faiblesse se manifeste dramatiquement dans la fascination que les divers despotismes exercent sur « les masses technologiquement éduquées » (p. 3), ainsi que leur affinité par rapport à la paranoïa populiste (*völkisch*).

La *Dialectique de la raison* veut contribuer à la compréhension de cet état. C'est l'hypothèse suivante qui en structure l'argumentation : l'*Aufklärung* est remplacée par des mythes sortis de son sein : la conscience raisonnable et la société raisonnable. Par conséquent, aujourd'hui, on se retrouve dans une situation d'impuissance ; la manipulation augmente au fur et à mesure de l'augmentation du bien-être. La disposition croissante de biens entre en collision avec la tâche de l'esprit qui est la négation de la chosification. Malgré cela, Adorno et Horkheimer défendent la tradition de la *Aufklärung* pour que les hommes puissent réaliser au moins une partie de leurs espérances d'autrefois (p. 4).

Les trois grands sujets explicitement développés sont :

- * l'élaboration du lien très intime entre la rationalité et la société qui a permis l'émergence de la *Aufklärung* : « l'autonomie raisonnable » ;
- * « l'industrie culturelle » est un exemple, peut-être le meilleur, de la régression de la raison dans le sens de l'*Aufklärung*. Elle est une industrie comme les autres, dans ce sens qu'elle fonctionne selon les critères industriels : le résultat en est la technique de production et la distribution. Intellectuellement parlant, elle

consiste dans une idéologie de glorification de [76] l'être-là social, culturel, idéologique, etc., mais aussi du pouvoir établi qui contrôle l'aspect technique de cette culture ;

- * les « éléments de l'antisémitisme » concernent la réalité des sociétés qui, pour s'exprimer en image, ont fait demi-tour pour retourner de la civilisation à la barbarie. L'irrationalisme de la nouvelle barbarie est le résultat de la raison dominante et du monde social que cette raison exprime.

La raison est, d'une certaine manière, une héritière du mythe comme mode d'interprétation et d'explication des phénomènes avec lesquels les acteurs doivent compter. C'est le mythe qui rend la nature maîtrisable, en donnant des règles et des notions. En revanche, et Adorno et Horkheimer l'ont formulé il y a longtemps, la raison régresse. C'est à cause de la régression de la raison que les interprétations et les explications mythiques regagnent de plus en plus de terrain. Il ne peut y avoir qu'une seule explication mythique ; le mythe devient dogme. L'explication et le raisonnement de l'homme qui vise son émancipation de la nature le maîtrise dorénavant : le principe de rationalité et de la Aufklärung ne disparaît pas, il devient totalitaire.

C'est pour cette raison, c'est-à-dire à cause des Lumières, que les hommes ne voient pas plus clair qu'auparavant. Ils évoluent dans des situations de plus en plus opaques et angoissantes. Leur vie, le développement de la société comme celui de la nature sont interprétés comme s'il s'agissait d'un destin à accomplir. Le pouvoir en place n'a pas besoin de mythe particulier pour se légitimer et se stabiliser. Il se stabilise par la production de l'angoisse. La rationalité devient instrumentale, un outil pour accomplir le destin : la pensée « positive » qui, à son tour, développe un potentiel totalitaire.

Inévitablement, la *Dialectique de la raison* est influencée par la contingence des années quarante²⁹, mais, ce qui est plus significatif, elle inaugure une étape de la pensée de l'École de Francfort. On y reprend le fil rouge des travaux antérieurs :

²⁹ Cf. la préface de 1969 (Horkheimer et Adorno, 1947, p. IX-X).

[77]

- * l'intégration totale et souvent totalitaire des acteurs dans la société, par la rationalisation ;
- * le dépassement de la Aufklärung vers le positivisme, dans le développement des théories (du social) ;
- * l'anti-intellectualisme (*Geistesfeindschaft*).

Adorno y ajoutera plus tard (1969) la défense et l'élargissement de l'espace de liberté au sein des sociétés bourgeoises au lieu de soutenir « le monde administré ».

Regardons maintenant l'analyse qu'Adorno fait du théoricien critique et de sa situation, de « la vie abîmée » ; puis arrêtons-nous à l'analyse de la raison dominante qui est la raison instrumentale ; enfin, penchons-nous sur l'importance de la culture pour l'analyse de la société et la théorie critique de la société.

Être critique et la critique de l'être : *Minima moralia*

[Retour à la table des matières](#)

Dans les aphorismes et réflexions publiés en 1951, donc après son retour en Allemagne, sous le titre *Minima moralia*, Adorno tire le bilan de l'effondrement de la société bourgeoise libérale. Une grande partie des travaux d'Adorno et de Horkheimer des années quarante a été consacrée à ce sujet qui, bien entendu, ne disparaîtra pas dans les prochaines années. De plus, pour Adorno, *Minima moralia* est aussi et surtout une manière de se situer en tant que théoricien critique dans une société capitaliste qui prend rapidement forme. Aux États-Unis, où il vit, on en trouve le « prototype ». Comme Horkheimer dans *Crépuscule*, Adorno adopte le « dialogue intérieur » qui lui permet de formuler des réflexions, à partir de « l'expérience subjective » (p. 12) du théoricien critique forcé à l'exil (p. 11), pour esquisser la « doctrine de la vie vraie » (p. 7).

Adorno avait assemblé ces textes, pour la plupart écrits en 1944 et en 1945, à l'occasion du 50^e anniversaire de Horkheimer. Il s'agit des réflexions communes des deux piliers de l'École de Francfort, des « réflexions d'une vie abîmée », comme l'indique le sous-titre, la vie de l'intellectuel critique, allemand et juif, forcé à l'exil. La vie des intellectuels exilés est « abîmée » parce qu'elle se passe dans un [78] environnement étrange, qu'ils ne comprennent pas vraiment, et qui restera jusqu'à un certain point toujours incompréhensible pour eux. « Il est toujours perdu » (p. 32), et de nombreux rapports (difficilement créés) avec autrui s'avèrent souvent extrêmement instrumentaux.

En effet, dans le sens de la philosophie traditionnelle, la vie fut d'abord une existence publique. Cette existence s'est transformée en une sphère privée et, par la suite, une sphère de consommation, annexe du processus de production sans autonomie. L'idéologie a remplacé le regard que les hommes portaient autrefois sur la vie, pour qu'ils ne remarquent pas que la vie est devenue un simple annexe de la production : « Les moyens prennent la place des fins » (p. 7). C'est pour cela que, selon l'idéologie dominante, c'est la consommation, la caricature de la vie, qui provoque les changements de la production. En réalité, c'est le contraire qui se passe.

Les objectivations produites au cours de l'histoire ont détruit le sujet traditionnel sans faire émerger de nouveau sujet. Par conséquent, l'expérience individuelle se réfère au « vieux sujet », ce qui rend, selon Adorno, les réflexions sur la vie un peu sentimentales, ou même anachroniques.

L'idéologie dominante décrit la société individualisée d'aujourd'hui comme la conjonction des actions individuelles. Dans ce cas aussi, les moyens ont pris la place des fins, car c'est la société qui est « la substance essentielle de l'individu » (p. 10). C'est pour cette raison que l'analyse et la théorie critique de la société peuvent apprendre beaucoup de l'expérience individuelle. C'est pour la même raison que le « dialogue intérieur » de l'individu, Adorno en l'occurrence, peut produire de l'intelligibilité. Pour les individus et pour les théoriciens, cela n'est pas du tout évident à cause du discrédit des grandes catégories historiques ; elles véhiculent le soupçon de l'imposture.

Le fascisme, la société intégrale et l'individu

La fin prévisible du fascisme allemand à partir de 1944 ne provoque pas beaucoup d'enthousiasme chez Adorno. Qui est responsable du [79] fascisme ? Adorno arrive à une réponse extrêmement lucide à cette question qui traumatisera l'Allemagne de l'après-guerre. Entre ma faute et la faute d'autrui, subsistera toujours un *quid pro quo* qui penche en faveur du vainqueur. « La responsabilité concrète se perd dans la responsabilité abstraite de l'injustice universelle » (p. 20). L'horreur du fascisme a pénétré la société jusque dans ses derniers retranchements. Il n'y a plus rien d'innocent, ni de beau, et il n'y a pas de consolation non plus. En revanche, reste le « le regard porté sur l'horreur, qui lui résiste et qui maintient dans sa conscience radicale de la négativité la possibilité du meilleur » (p. 21). Adorno formule de cette façon ce qui constitue le fil rouge des analyses de l'École de Francfort développées dans les années cinquante et soixante. Dans ce monde, le même mécanisme qui règle la reproduction de la vie règle aussi la domination, l'anéantissement de la vie également. L'industrie, l'État et la publicité (la « réclame ») fusionnent.

Sans les réduire l'un à l'autre, Adorno montre le lien constitutif entre le fascisme et le capitalisme. Le fascisme n'a pas inventé de toutes pièces son ordre social. Il a stabilisé à son tour l'ordre strict du privé, au centre duquel se trouvent la famille et la propriété privée. L'idéologie libérale s'est effondrée : l'intérêt général n'émerge pas simplement par la conjonction des intérêts individuels, et la bourgeoisie s'est appropriée la « volonté destructive » du cours du monde. Le fascisme est triste, ce qu'il a déjà été avant sa réalisation, mais personne ne voulait l'admettre. C'est pour cela que l'adhésion au fascisme n'est pas le résultat d'un engagement enthousiaste, gai et ludique. Dans le désespoir, la pulsion destructrice s'oriente aussi bien contre autrui que contre le fasciste lui-même. En revanche, la clé de la compréhension de la shoah ne réside pas dans cette soumission triste, mais dans l'abaissement des hommes à l'état animal. Hitler essaye de dominer le monde par la terreur, en utilisant à cette fin des quantités énormes de matériel. Les alliés le combattent en se servant de la même logique et en mobilisant plus de matériel que leurs ennemis fascistes. « C'est un principe purement quantitatif, positiviste et sans surprise » (p. 137). Des deux côtés, la

publicité des actions et la réclame se recourent pour créer un amalgame idéologique.

[80]

Adorno constate que le fascisme allemand n'a pas détruit la culture allemande, comme on le prétend encore souvent aujourd'hui. Les bureaucrates ont fait leur possible pour réanimer cette culture qui voulait son Hitler, elle « brûle de son Hitler » (p. 67). Pourtant, déjà en 1944, pour Adorno il n'y a pas de doute que la reconstruction de la culture allemande après la guerre se fera par son américanisation. Le « déclin de l'Occident », si souvent évoqué, ne signifie pas nécessairement et exclusivement l'âge d'or des ingénieurs et des managers. Le penseur de la négativité signale aussi la possibilité de mettre fin à la technique capitaliste, qui est un des piliers du capitalisme.

L'individu et la société intégrale

La généralisation des rapports sociaux selon les critères de l'échange marchand ont permis la constitution de l'individu, émancipé de beaucoup de restrictions sociales. L'individu dispose d'une certaine liberté, d'une liberté passive, car il a perdu la force de défendre sa liberté. C'est pour cela que, dans une « société répressive », fasciste ou stalinienne, cette liberté se retourne contre l'individu. « Aussi réel qu'il soit dans ses rapports avec autrui, il est dans l'absolu une simple abstraction » (p. 197), c'est-à-dire aussi abstrait que les rapports d'échange marchand. Cette position de l'individu comme absolu correspond à la généralisation des rapports d'échange marchand. Voilà la raison pour laquelle il ne peut pas résister à la terreur et à l'organisation ! La division du travail et l'objectivation s'accomplissent dans l'individu pour créer le « caractère psychotique ». Selon Adorno, on trouve ici la condition anthropologique des mouvements de masses totalitaires qui organisent des tendances destructives des masses. « Ils assassinent pour que leur ressemble ce qui leur semble vivant » (p. 310).

Plus l'individu et la société se séparent, plus les individus défendent l'essence morale de la richesse, dans le sens de « l'éthique protestante »

de Weber. « La richesse comme "être-bien" est un élément du ciment du monde » (1951) dans lequel les riches sont la réalisation de ce principe moral. Un homme est « bien » dans la mesure où il peut payer, et c'est pour la même raison que le riche est toujours mieux que le pauvre. Le meilleur comportement avec [81] les autres dans cette situation est de mener une vie privée tant que cela est encore permis, car ce « monde est le système de l'horreur » (p. 247).

Selon Adorno et Marx, la composition organique du capital demande de plus en plus, de contrôle technique de la production et des usines par ceux qui en disposent, au détriment de l'influence des propriétaires. Or, l'expertise des nouveaux dirigeants est en grande partie une simple illusion, car la quantification des processus techniques très avancés n'en requiert pas. Leur expertise plutôt qu'une nécessité sur le plan professionnel est le billet d'entrée dans ces milieux.

Être expert signifie surtout contrôler. Ces fonctions sont en principe accessibles à tout le monde ; on doit donc être coopté dans ce milieu où l'on préfère, cela va de soi, les plus adaptés à une carrière d'expert. Et partant, une injustice criante prend l'apparence de la justice : la déqualification des hommes est considérée comme une preuve de leur égalité. Le prolétariat, pour sa part, disparaît avec l'émergence du capitalisme. « Les sociologues sont confrontés à une plaisanterie amère : Où est le prolétariat ? » (p. 258). La société est devenue « intégrale » (p. 275). Elle intègre aussi bien ses promoteurs que ses partisans et ses critiques. C'est cela l'horizon triste et dramatique de l'analyse de la société qu'Adorno fournit en 1945.

On pourrait croire que l'isolement et la solitude des individus dans la société d'aujourd'hui seraient le résultat de leur libre choix mais, au contraire, elles sont le résultat de la soumission humiliante au processus de production (p. 28). Au fond, tout le monde est devenu un objet, même les acteurs les plus puissants. La liberté s'est transformée en négativité. L'humanité n'existe plus dans son sens traditionnel, c'est-à-dire en tant que représentante de l'espèce humaine ; elle a également perdu son autonomie, cette autonomie qui pourrait permettre l'accomplissement de l'espèce.

L'ennui, le travail et le non-travail

Adorno se réfère à Schopenhauer, qui insiste sur la volonté des vivants d'être-là, et qui, quand ils sont là, s'ennuient. Or, selon

[82] Adorno, l'ennui est profondément bourgeois, car il est directement lié au travail aliéné. Le travail aliéné a, comme complément, le « temps libre » qui n'est pas libre, puisqu'il sert à la reproduction de la force de travail. La distinction entre temps de travail et temps libre n'exprime que « la soumission hétéronome du sujet au rythme de la production. La nostalgie du dimanche³⁰ n'est pas le mal de la semaine de travail mais de l'émancipation de cet état » (p. 231). En outre, l'ennui c'est aussi l'ennui de ceux qui ne sont pas obligés de travailler. « Leur exclusion du travail les empêche de louer la paresse : elle serait ennuyeuse » (p. 231).

Le même monde, la même société qui produit cet ennui produit également le « culte du nouveau » qui exprime la révolte contre le fait qu'il n'y a rien de nouveau. Il n'existe que « le toujours pareil des biens produits par les machines » (1951). Sartre caractérise de cette façon la « série » (Sartre). Étant livré à ce « toujours pareil », le sujet se décompose. Désespéré, il refuse la survie, comme les choses connues. « Cela indique le déclin d'une constitution globale qui virtuellement n'a plus besoin de ses membres » (p. 321).

L'humanité entière a profondément changé. Avides de la restriction et de l'oppression imposées par la domination irraisonnable, les hommes internalisent les fonctions qui leur sont imposées. C'est cette « servitude volontaire » (La Boétie) qui explique l'harmonie entre les institutions et ceux qui les font fonctionner.

Le travail et le temps libre, qui est en fait le divertissement, se ressemblent de plus en plus. L'esprit et la jouissance en ont été expulsés. « Partout règne le sérieux et la pseudo-activité » (p. 170). Tout le monde est obligé d'avoir quelque chose à faire, il faut « profiter » du temps libre. Même le travail intellectuel en est infecté, car les intellectuels ont mauvaise conscience comme s'il s'agissait du temps

³⁰ En français dans le texte. N.D.A.

volé à une autre occupation ou à un autre travail, comme si toute la vie devait être du travail.

L'industrie culturelle, par contre, produit l'opinion sans véritable concurrence. « Tout ce qui est dit, chaque information, chaque [83] idée est préformée par les centres de l'industrie culturelle » (p. 138). Tout ce qui ne porte pas leur griffe semble être faux ou, du moins, improbable. Cette industrie ne s'adapte pas à la demande de sa clientèle, elle se soumet sa clientèle. « L'industrie culturelle a le profil de la régression mimétique, spécialisé dans la manipulation de pulsions d'imitation refoulées » (p. 267). Les produits de cette industrie ne sont pas des *stimuli* mais des modèles de réaction à des *stimuli* qui n'existent pas.

Intellectuels et théoriciens critiques

La distinction la plus notable entre les bourgeois et les intellectuels consiste dans le fait que les intellectuels n'acceptent pas la séparation entre le travail et le (soi-disant) temps libre. Dans la société bourgeoise, ce non-travail, cette période de récupération de la force de travail est appelée liberté. Pourtant, ce temps aussi est réglementé. Il n'est pas libre mais hétéronome comme le travail. Au fur et à mesure qu'il se réduit à ses éléments fonctionnels, le créatif et le ludique dans le travail disparaissent. « Comme les soi-disant professions spirituelles ressemblent de plus en plus aux affaires, elles perdent complètement leur aspect ludique » (p. 170).

Adorno constate une rupture profonde entre les penseurs d'autrefois et ceux d'aujourd'hui. Leur pensée est devenue « pratique ». Elle est une affaire presque commerciale comme les autres avec sa division du travail, avec ses branches et avec ses seuils d'accès formalisés. Néanmoins, les intellectuels ne sont pas des *professionals* dans le sens américain du terme, bien que, pour faire carrière, un intellectuel doive se montrer plus expert que les experts en place. Son habitude de ne pas respecter la division du travail le rend suspect, car elle manifeste son refus de se soumettre au fonctionnement imposé par la société : « [L]a départementalisation de l'esprit est un moyen pour éliminer l'esprit là où il ne fonctionne pas encore *ex officio*, c'est-à-dire à la demande » (p. 15). C'est comme si la bourgeoisie prenait sa revanche sur ces

« déserteurs », disait Adorno, de leur classe, ces bâtards et traîtres, dirait Sartre, en leur imposant ses impératifs justement là où les intellectuels se sont réfugiés. Les intellectuels sont condamnés à une solitude [84] dramatique (p. 25). Les intellectuels ne fréquentent normalement que leurs pairs. C'est pour cette raison et parce qu'ils sont aussi des concurrents dans l'obtention des subventions, des crédits de recherche, etc., qu'ils se croient les pires du monde. Ils glorifient les « gens simples » qui, comme le souligne calmement Adorno, dans une situation semblable, ne se comporteraient pas mieux. Leur discours, souvent très populiste, est dangereux, car « [l]a glorification des *underdogs* fabuleux devient facilement la glorification du système qui a produit ces *underdogs* » (p. 25).

Les organisations politiques acceptent volontiers de se servir des intellectuels, mais dès qu'il s'agit de s'engager pour eux, elles les laissent tomber en les traitant de bourgeois sentimentaux et ridicules. La « production intellectuelle » d'aujourd'hui a perdu ses fondations traditionnelles dans la *Bildung*, la formation de soi. Elle est beaucoup trop prise dans le train-train quotidien de son propre fonctionnement. Cependant, cette analyse ne mène pas Adorno à l'appel à la marginalisation, voire à l'automarginalisation des intellectuels. Au contraire, pour refuser la culture dominante, il faut que l'on y soit profondément ancré pour y puiser la force de rompre avec cette culture. « La conscience intellectuelle dispose d'un aspect social. Elle se constitue à l'aide de l'idée d'une société juste et de l'idée des citoyens de cette société. Comme les émigrants, autrefois riches, deviennent à l'étranger profondément avarés comme ils auraient bien aimé l'être à la maison, les appauvris de l'esprit marchent avec enthousiasme dans l'enfer qui est leur paradis » (p. 27).

La philosophie académique est de plus en plus remplacée par une « tautologie organisée » (Adorno). Les travaux extra-académiques ne se portent pas mieux puisqu'ils sont soumis à des pressions multiples (intellectuelles et matérielles). En outre, la précarité économique, très typique des chercheurs non académiques, crée une « bohème attardée » qui vivote dans la « sphère de la circulation ». Par contre, les professeurs se caractérisent par un *leitmotiv* : *sum ergo cogito*. Autrefois pris dans l'idéologie et la pratique de la « communauté du peuple », ils se barricadent maintenant derrière un *fact finding* à la va-vite au lieu de prendre le temps de comprendre [85] les faits qu'ils

nomment. « C'est surtout l'élément critique qui se perd dans la pensée qui paraît indépendante » (p. 82).

La philosophie perd sa place au profit des sciences qui introduisent une séparation entre la réflexion et la spéculation. La spéculation se réduit désormais à la répétition d'ébauches philosophiques établies, ou au « baratin » sur la vision du monde (*Weltanschauung*) de chacun.

Le développement de la société bourgeoise a donné tort à Flaubert : elle ne s'est pas débarrassée de la bêtise des bourgeois ; au contraire, le développement du capitalisme comme totalité a généralisé la bêtise.

Des processus de marché, difficiles à contrôler, rendent les intellectuels célèbres, comme les vedettes de cinéma ou de la chanson. Exerçant des fonctions dans les instances de la propagande, ils sont soumis à une évaluation selon l'investissement et la rentabilité ; bref, selon de simples critères de la production de marchandises. Ils sont une petite pièce de la grande machine qu'est devenue l'industrie culturelle, d'où le « conseil aux intellectuels : ne te laisse pas représenter » (p. 167).

Le développement du processus de production rend — en principe — tout et tous interchangeables. Se laisser ou se faire représenter veut dire pour les intellectuels soumettre leurs idées aux procédures de l'échange des choses. Par conséquent, ce qui est incommensurable avec la logique de l'échange marchand est éliminé. Les philosophes qu'Adorno préfère « sont obligés de coopérer librement et solidairement en en prenant collectivement la responsabilité » (p. 169).

Le dilemme des intellectuels consiste dans leur séparation de la praxis matérielle qu'ils détestent. Ils ne la connaissent pas et ils n'en ont rien à dire. D'un côté, ceux qui s'informent courent le risque de devenir aussi ordinaires que leur objet : pour le comprendre il faut penser selon un point de vue économique. Si l'on connaît trop bien les rouages du système, on risque de s'y perdre : on ne sait plus ou on ne peut plus l'analyser. De l'autre côté, les intellectuels qui ne se prennent pas dans le piège de l'économisme, [86] courent le risque d'hypostasier leur esprit ce qui — à son tour — est une idéologie assez commode. « Quoi que l'intellectuel fasse, c'est toujours faux » (p. 173).

Théorie critique

Dans le cadre de ces positions, un peu sombres, désillusionnées et dramatiques, la Théorie critique demande d'être précisée. Adorno connaît déjà le discours sur l'impuissance de la théorie. Il y répond que c'est la peur de cette impuissance qui sert de prétexte à se soumettre au processus de production et pour avouer définitivement son impuissance (p. 49).

Dans le discours scientifique, on voit le monde à l'envers : on appelle objectif l'aspect d'un phénomène qui n'est pas soumis à la discussion ou la façade formée de données classifiées ; on appelle subjectif ce qui dépasse cette façade. Or, l'objectivité est le rapport entre soi-même et l'objet.

Adorno défend sa méthode dialectique contre le sens commun et contre l'opinion (p. 88). Cette méthode défend « l'expérience de la chose » (p. 87). Elle argumente contre la pensée dominante, donc la pensée des dominés (selon la fameuse formule de Marx), que l'histoire est déterminée. C'est cette même pensée dominante qui force la main à la critique pour qu'elle devienne positive : il faut faire des propositions. De cette façon, la critique disparaît.

Les sciences se soumettent volontairement à l'interdiction de penser et aux autres restrictions. Cette soumission soulage les scientifiques, car la pensée engage la responsabilité subjective. À l'inverse, la position objective des « penseurs » dans le processus de production rend impossible la prise de cette responsabilité. On a affaire à une « servitude volontaire » (La Boétie). La soumission de la pensée au contrôle social de rendement ne résulte souvent pas des obligations professionnelles. Les penseurs n'osent plus penser la notion d'autonomie, et ils n'osent pas plus penser d'une manière autonome. Pour eux les bonnes réponses doivent déjà exister quelque part (p. 262). « La raison ne peut exister dans le désespoir et l'oppression ; elle a besoin de l'absurde pour ne pas tourner à la folie [87] objective. La force d'avoir peur et d'être heureux est la même : cette ouverture d'esprit sans frontières pour l'expérience où le perdant se retrouve » (p. 266).

Le manque de volonté de penser se change rapidement en incapacité de le faire que l'on transforme en mérite moral (ascèse, modestie, etc.) ; mais au fond, c'est de la faiblesse du chercheur qu'il s'agit. La théorie

se confond avec les techniques de la planification, ce qui réduit les idées et les notions « des dispositions interchangeables » (p. 163).

La raison subjective domine cette pensée à cause de l'universalisation de l'échange marchand : personne ne songe plus qu'il pourrait exister des efforts qui s'expriment autrement que de la manière positive, parce que la vérité existe pour la raison subjective seulement comme étant pour les autres, comme interchangeable.

La critique se voit opposer la réponse habituelle dès qu'elle développe son analyse d'un objet : d'abord, « il en a toujours été ainsi » et, ensuite, « vous manquez de sens pour comprendre l'histoire ». En revanche, les prétendus traits abstraits et inchangés de l'histoire ne sont que du brouillard qui masque le saisissable et le critiquable. La philosophie d'aujourd'hui se retrouve dans une situation désespérée qui fait qu'elle s'assimile à ce monde qu'elle devrait rendre intelligible.

Critique, raison et société : critique de la raison instrumentale

[Retour à la table des matières](#)

Horkheimer développe un autre aspect central de l'analyse de la société : la raison instrumentale (Horkheimer, 1946) en tant que raison dominante du capitalisme développé, ainsi qu'Adorno l'a également constaté. L'analyse de la société, la sociologie critique, y trouve le fil rouge de son argumentation. Dans la préface de l'édition de 1967 du livre *Critique de raison instrumentale*, Horkheimer situe cette argumentation explicitement dans la tradition de la philosophie des Lumières et de l'Aufklärung. Pour l'Aufklärung la Raison exprimait des idées inchangeables comme but de l'existence humaine. Aujourd'hui par contre, la raison sert à trouver des moyens d'atteindre un but prédéfini ³¹. C'est cela son essence. Être raisonnable [88] veut dire, dans ce cas, respecter les règles qui permettent l'existence de l'individu et de la société. De plus, la raison instrumentale se comprend elle-même comme un pur instrument.

³¹ On reconnaît facilement une référence critique à la théorie de Weber.

Depuis Descartes, la philosophie tente la médiation entre les sciences et la théologie par l'entremise de la raison. On trouve le même effort chez Kant ou chez Nietzsche, par exemple. Comme Horkheimer et Adorno le développent longuement dans la *Dialectique de la raison*, la raison portait en elle-même le germe de son autodestruction. Les tâches de la pensée critique d'aujourd'hui sont d'abord l'analyse du néopositivisme et de la tendance vers l'instrumentalisation de la pensée. Ensuite, il faut désespérément sauver la pensée.

À la fin du fascisme, quand il rédige ce texte, Horkheimer se croyait au début de la véritable histoire de l'humanité, qui s'amorcerait par la révolution ou par une suite de réformes radicales. De toute évidence, cela n'a pas été le cas. Néanmoins, encore à la fin des années soixante, Horkheimer insiste sur l'actualité de ses argumentations de 1946. Elles permettent le doute : si « l'empire de la liberté » s'installait enfin, ne produirait-il pas son contraire, c'est-à-dire l'automatisation de la société et du comportement humain (p. 23) ?

Le but du livre, selon Horkheimer, consiste dans le développement du rapport entre la philosophie des années quarante et les « perspectives sombres de la réalité » (p. 25). Son sujet est la rationalisation spécifique qui est la base de l'industrie culturelle, et cela parce que le développement des moyens techniques va de pair avec la déshumanisation ; l'idée de l'homme, que le progrès devrait réaliser, est menacée. Horkheimer précise, dans la même tradition kantienne, que cette idée inclut l'autonomie de l'individu, mais aussi la résistance contre la manipulation des masses par la formation de l'imagination et du jugement indépendant. Quant à la rationalisation occidentale, elle a tendance à détruire la substance de la raison au nom de laquelle on défend le progrès.

Horkheimer défend d'une certaine façon l'Aufklärung et le progrès. « Si nous entendons sous l'expression "Aufklärung" et progrès [89] spirituel la libération de l'homme de la superstition, bref : l'émancipation de l'angoisse, la dénonciation de la raison actuelle est le plus grand service que l'on puisse rendre à la raison » (p. 185). En revanche, la culture de masse glorifie le monde existant et sa raison (p. 148).

De toute évidence, la philosophie dialectique que Horkheimer défend est l'héritière de la pensée critique et transcendantale, selon

laquelle « les traits essentiels et les catégories de notre compréhension du monde dépendent de facteurs subjectifs » (p. 105). Cette philosophie n'est pas une discipline comme les autres. La faute de ces disciplines est moins leur manque d'intérêt politique que le fait qu'elles sacrifient les contradictions et la complexité de la pensée au nom du « bon sens » (p. 99-100).

La sociologie ne fait pas exception à cette règle. Elle s'est adaptée à la « culture totale » (p. 151). Déjà les « pères fondateurs » n'étaient pas critiques : Weber est pour Horkheimer un « archi-positiviste » (p. 95) et le fait social de Durkheim n'exprime que l'aliénation (p. 170). Après son déclin, la théorie sociologique a été remplacée par la recherche empirique qui la rend très conventionnelle. En tant que discipline universitaire, elle ne croit plus au grand projet de la théorie des structures sociales et du changement social qu'elle a défendu avant la Première Guerre mondiale.

La théorie critique de la société, elle, refuse l'apologie de la société ; elle ne glorifie pas son objet. Horkheimer veut développer une réflexion philosophique qui pourrait contribuer à une nouvelle orientation de la sociologie, mais aussi au développement de son objet, c'est-à-dire au développement de la société. « Il manque des hommes qui savent qu'ils sont eux-mêmes les sujets et les actions de leur oppression » (p. 165). L'ambition de la sociologie critique est de contribuer à la prise de conscience de cet état social.

C'est au cours des processus historiques que les mots, les définitions et les notions prennent leur sens. Elles ne sont pas seulement des réponses à des questions, elles sont également forgées par l'usage que les hommes en font. « L'homme de la rue apprend à se servir des mots presque aussi schématiquement et ahistoriquement [90] que l'expert » (p. 168). L'introduction de l'argumentation des sciences « dures » dans les sciences sociales, ainsi que l'effort de rendre les notions applicables et utilisables sont, d'une part, l'expression d'un désir de sûreté de la part des sociologues et, d'autre part, l'utilisation des notions comme s'il s'agissait d'atomes liés fonctionnellement.

La Raison, les raisons

Horkheimer défend la distinction classique entre la raison subjective et la raison objective. Au centre de la raison subjective se trouve le débat sur les moyens et les outils nécessaires pour atteindre certaines fins et certains buts. Selon lui, la raison subjective est « la force qui finalement permet des actions raisonnables... [elle est] la capacité de classer, de déduire et tirer des conclusions, peu importe le contenu de la réflexion : le fonctionnement abstrait du mécanisme de la pensée » (p. 27). La fin à atteindre n'est que rarement évoquée, ou elle est évoquée comme allant de soi, donnée d'avance, etc. Implicitement, il est postulé qu'elle sert aux intérêts du sujet. C'est pour cela que peut exister un profit subjectif : « Cela me sert à quelque chose ». La finalité ainsi postulée est donc raisonnable en soi, ce qui est, bien entendu, en contradiction avec la notion de la raison subjective. Cette forme de la raison émerge avec le XIX^e siècle.

Autrefois les grands systèmes philosophiques qui englobaient toutes les formes de l'existence se sont fondés sur la raison objective. Cette raison est l'être-là de la raison dont la conscience subjective est dans le monde objectif. Elle décrit dans quelle mesure l'existence de l'homme est raisonnable. Elle inclut la raison subjective mais, dans le cas de la raison objective, ce sont les finalités qui se trouvent au centre de la réflexion philosophique. Cette pensée veut atteindre la réconciliation de l'ordre objectif du raisonnable (selon les critères de la philosophie) et de l'existence humaine, en incluant l'intérêt subjectif de l'homme. C'est pour cela que des notions comme les biens supérieurs, les problèmes de la destinée de l'homme ou la question « comment atteindre les buts les plus élevés ? » figurent au cœur de cette raison.

[91]

On reconnaît aisément les différentes formes de la rationalité développées par Weber dans cette confrontation de la raison objective et de la raison subjective (Horkheimer, 1946, p. 29-30). Horkheimer constate que la raison subjective, c'est la capacité de calculer le probable et, de ce fait, de pouvoir choisir les moyens d'atteindre un certain but. En ce qui concerne la raison objective, il y a aussi peu de but ou de finalité raisonnable en soi qu'il y a de possibilité de créer une hiérarchie des différents buts sur la base de la raison.

Pour Horkheimer la raison, comme *logos* ou comme ratio, se réfère au sujet et à sa capacité de penser. La raison est un « agent critique qui

fait disparaître la superstition » (p. 30). La crise actuelle de la raison ne se contente pas du constat de son incapacité de conceptualiser l'objectivité, elle proclame même l'impossibilité de cette conceptualisation. Dans sa version subjectiviste, la pensée ne devrait même pas évoquer le souhaitable ; elle se veut de plus en plus socialement neutre (p. 32). Selon cette approche, la pensée est ouverte à toutes les entreprises particulières. Cette raison subjectiviste, que l'on appelle généralement simplement « la raison » dans le débat scientifique, est surtout la capacité de classer. Son efficacité augmente par l'utilisation méthodique de cette raison et par l'exclusion des facteurs non intellectuels.

À l'époque de la bourgeoisie comme « classe montante », elle défiait la bourgeoisie, car la raison devait réguler les rapports entre les hommes, et entre les hommes et la nature. La raison est une essence, comme une puissance intellectuelle dont tous les hommes disposent.

Par contre, la raison objective existe dans la réalité, et elle exige un certain comportement sur le plan pratique comme sur le plan théorique. Dans une approche dialectique, on peut l'analyser dans ce sens. On peut également développer une conception antireligieuse du destin humain (p. 35-36). L'humanisme du XVII^e siècle, issu de cette raison, présente l'individu comme étant régulé par la raison, à l'instar de l'État régulé par la politique. La raison comme critère de jugement et comme motivation d'action fait naître l'autonomie des acteurs : ils deviennent des êtres raisonnables et autonomes. La [92] philosophie se veut l'expression et la réflexion de la véritable nature des choses et de la manière correcte de mener sa vie. C'est cela la raison. Le rationalisme en tant que philosophie est une éthique chrétienne sécularisée (p. 38-39). La philosophie des Lumières et l'*Aufklärung* ont forgé la raison en un outil pour saisir la nature des choses et pour fixer les principes de comportement.

À l'époque industrielle, l'idéologie libérale proclame l'intérêt personnel comme la base du fonctionnement de la société, ce qui est, de toute évidence, en contradiction avec l'idée de la nation. À l'origine la constitution politique de cette société est conçue comme l'expression des principes concrets correspondant à la raison : justice, égalité, bonheur, démocratie, propriété, etc. Par la suite, c'est la violence qui domine la politique, et « la raison est devenue un instrument » (p. 42). Elle est désormais complètement intégrée dans le processus social, et

les notions sont devenues des moyens : rationalisées, économisant du travail et sans résistance contre les faits accomplis. La pensée, de sa part, se réduit au processus de production pour en devenir une partie intégrante. Au fur et à mesure que les idées s'instrumentalisent, elles perdent leur capacité de chercher leur sens en elles-mêmes. Elles sont considérées comme des choses ou des machines. Le langage et la langue se transforment en des outils, la signification est remplacée par la fonction ou l'effet produit, sans oublier l'efficacité. Les mots redeviennent mythiques dans la mesure où ils servent à l'accumulation et à la communication des éléments intellectuels de la production, ou à la direction et à la manipulation des masses. L'idée se réduit à sa forme, et la raison se formalise.

Cette formalisation, à son tour, ouvre la porte aux démarches des sciences exactes : classer des faits et calculer des probabilités. Ainsi, comme Horkheimer l'annote avec beaucoup d'ironie, on ne peut pas prouver scientifiquement que la justice et la liberté sont mieux que l'injustice et l'oppression. Cette raison formalisée considère une activité comme raisonnable seulement si elle sert à quelque chose (santé, détente, récupération de la force de travail, etc. — p. 56-57).

[93]

La raison subjective est donc cette attitude de la conscience qui s'adapte sans hésitation à l'aliénation entre le sujet et l'objet, par crainte de l'arbitraire et de l'art pour l'art (p. 174). Il s'agit de saisir vite les faits, et non plus de pénétrer intellectuellement les phénomènes de notre expérience (p. 58). Le pragmatisme exprime philosophiquement cette évolution (p. 60-70). Cependant, la réduction de la raison à un simple instrument atteint, *in fine*, son caractère instrumental. Cela mène entre autres à la persécution totalitaire des intellectuels qui ont préparé et développé la raison instrumentale, ce qui est « symptomatique du déclin de la raison » (p. 71).

Ces positions de Horkheimer n'ont rien perdu de leur actualité. Premièrement, comme Horkheimer le constate déjà en 1946, le déclin des valeurs traditionnelles mène aux nombreuses tentatives de réanimer la raison objective en guise d'« antidote » aux pseudo-religions, au spiritisme, à l'astrologie, au yoga, au bouddhisme, etc. Cependant, le passage de la raison objective à la raison subjective n'est pas simplement réversible. Il est solidement ancré dans la société.

Deuxièmement, la Aufklärung a dissout la base philosophique de la croyance, un des éléments clés de la culture occidentale. Or, cette culture s'est affaiblie et les pseudo-religions (correspondant à la raison objective) répondent à des demandes réelles. De cette façon, « l'absolu à son tour devient un moyen et la raison objective une ébauche pour des finalités subjectives » (p. 79). Les religions établies transforment « le reste de pensée mythologique en des moyens adéquats de la culture de masse » (p. 79).

Entre le positivisme et la science existe une sorte de commun accord dans le milieu scientifique, surtout dans les courants positivistes, selon lequel le déclin de la philosophie ne représente pas une perte pour la société parce que les sciences ont remplacé cette discipline. Et selon les mêmes positivistes, la crise actuelle de la culture n'indique pas les limites des sciences mais, au contraire, un manque de confiance dans les sciences (dites) exactes. Même si est faite la preuve de la destructivité du progrès des sciences et de la technique (qui n'est que son application), les positivistes refusent de penser les sciences exactes comme un moyen de production et comme un élément du processus social. Pour comprendre les [94] sciences, réplique Horkheimer, il faut les analyser comme faisant partie de la société « pour laquelle elles fonctionnent » (p. 76). « La technocratie économique attend tout de l'émancipation des moyens matériels de production [...] les technocrates veulent faire des ingénieurs le conseil d'administration de la société. Le positivisme est la technocratie philosophique » (p. 76). Pour sauver l'humanité, la conception positiviste de l'avenir est la suivante : les hommes doivent se soumettre aux règles et aux méthodes de la raison scientifique. Dans le même esprit, ils adaptent la philosophie à la science, c'est-à-dire aux exigences de la praxis, au lieu d'adapter la praxis à la philosophie. La conscience des ingénieurs est la conscience de l'industrialisme sous sa forme la plus moderne. « Sa domination planifiée ferait de l'homme un conglomérat d'instruments sans finalités » (p. 156). C'est la physique qui sert de modèle à la pensée positiviste ; les autres méthodes sont strictement illégitimes. Cependant, « les usines de la mort en Europe éclairent autant le rapport entre la science et le progrès technique que la fabrication de bas à partir de l'air » (p. 90). Les sciences sociales apprennent des sciences « dures » les classifications, sans vouloir se rendre compte que ces classifications sont socialement produites. Leur attachement au soi-

disant « monde pratique » ne laisse plus de place à la vérité. La notion de vérité est la concordance du nom et de la chose nommée (p. 179). Pour qu'elle existe, il faut que l'idée conserve en elle-même le souvenir des processus dont elle est le résultat (p. 79).

Comment savoir, dans ces circonstances, ce qu'est la vérité ? Les positivistes se réfèrent à l'observation et à la vérification empirique, comme s'il s'agissait d'un principe. En réalité, on a affaire à un postulat, et « les positivistes comptent sur les succès de la science pour légitimer leur propres méthodes » (p. 92). Leur logique est déduite de l'observation empirique. L'observation ne peut pas formuler un principe mais, dans le meilleur des cas, elle décrit un « schème de comportement ». Les positivistes défendent, implicitement, l'a priori selon lequel leurs procédures empiriques correspondent *naturellement* à la raison et à la vérité. Le spirituel existe seulement comme un bien culturel ou comme une marchandise (p. 95-96).

[95]

Les sciences et le positivisme reposent sur la chosification de la vie et de la vérité. La notion de fait en est une excellente illustration, car elle permet de « penser l'objet abstrait qui est l'échange marchand comme modèle pour tous les objets de l'expérience dans une catégorie donnée » (p. 96). Par contre, la réflexion critique veut comprendre le développement historique des faits et de la notion de fait dans son évolution, donc dans sa relativité.

Le positivisme réduit l'intelligence aux fonctions nécessaires pour l'organisation des matériaux, selon les impératifs de la culture commerciale qui devrait faire l'objet de la critique au lieu d'être l'horizon indépassable de la théorie positiviste. La justification de la pensée d'aujourd'hui est son utilité et son engagement pour la réforme sociale. Bien entendu, ni l'un ni l'autre ne sont la vérité.

L'homme, le sujet et la société

La transformation de la totalité de l'être-là dans un champ de moyens mène à la liquidation du sujet ³². C'est cela l'aspect nihiliste de la société industrielle car, pour que le sujet domine la nature extérieure, il faut qu'il domine sa propre nature, la nature intérieure. Dans la société actuelle, l'homme se transforme en un appareil pour survivre. Dans le cas idéal, pour survivre il a toujours des réactions adéquates. « Le processus d'adaptation est désormais voulu et, de ce fait, total » (p. 108). Comme la vie des individus est de plus en plus soumise à la rationalisation et à la planification, pour exister, l'individu doit s'adapter aux exigences du système (p. 108). Comme la plupart des individus s'adaptent consciemment et volontairement, ils dépendent de moins en moins de critères absolus et d'idéaux généraux. Par conséquent, ils ont l'impression d'être de plus en plus libres. Mais cette impression est trompeuse : leur dépendance augmente à l'égard de leur passivité ³³. Les forces économiques et sociales prennent la forme de « forces naturelles aveugles » qui maîtrisent l'homme qui s'y adapte. La raison s'identifie de plus en plus au potentiel d'adaptation à cette constellation.

[96]

Dit autrement, les possibilités d'être libre augmentent au fur et à mesure que le potentiel productif augmente. En revanche, le caractère de la liberté a changé : elle consiste désormais dans l'adaptation qui domine l'existence humaine entière. L'existence dans la société est une manière de survivre par des actions mimétiques. « La raison s'est développée comme agents de l'individu ; sa crise se manifeste dans la crise de l'individu » (p. 136). L'individu est à la fois un membre spécifique du genre humain et un être humain conscient de son individualité. La connaissance de son identité en découle, mais « en refusant ses prérogatives de créer le monde selon l'image de la société, l'individu se soumet à la tyrannie » (p. 142), source de l'atomisme social. Seule l'émancipation de l'individu pourrait mettre fin à l'atomisation sociale.

³² Cela n'exclut pas des rébellions sporadiques [cf. Horkheimer, 1946, p. 106-107].

³³ Cf. à ce sujet la notion de « série » de Sartre (1960/1985 surtout).

La civilisation occidentale ne s'est jamais ancrée dans les masses, car leur personnalité n'y correspond pas. C'est pour cela que c'est un véritable non-sens de vouloir les convaincre par des arguments rationnels ³⁴. Le monde est devenu un réservoir de moyens sans fin. « L'histoire de la civilisation occidentale pourrait être écrite, en ce qui concerne le développement du moi, en analysant comment le subalterne sublime et intériorise les ordres du seigneur qu'il avait déjà précédés par l'autodiscipline » (p. 117). Si le *statu quo* est désormais la norme, « l'impulsion mimétique » est devenue indépassable (p. 126). La démagogie moderne, comme celle exercée par Goebbels par exemple, s'en est servie et s'en sert systématiquement.

Critique de la culture, critique de la société

[Retour à la table des matières](#)

Que fait donc le critique dans cette société, dans ce « monde administré » (Adorno) ? « L'entreprise culturelle », cette pseudo-culture issue de l'industrie culturelle, a besoin de lui pour ressembler à la véritable culture. Dans son effort de dépasser « l'entreprise culturelle », le critique intègre la différence dans celui-ci mais, en contrepartie, il profite de sa situation privilégiée. Adorno (1949) [97] remonte à Balzac pour montrer qu'à ses débuts le critique fut une sorte de rapporteur des orientations des marchés des biens spirituels. De temps en temps, il participe aussi à l'intelligibilité des choses, tout en restant un agent de circulation. D'abord un expert, le critique devient vite un juge, en se servant de son apparente compétence qu'il médiatise par la presse pour gagner de la notoriété et imposer son autorité. Il est profondément arrogant. Comme dans la société de concurrence, l'être est toujours un être pour autrui. L'être du critique est mesuré à son succès sur le marché. Cela fait que la compétence est remplacée par le conformisme et la modestie. Cependant, le privilège des critiques d'informer et de produire l'information leur permet de présenter leur opinion comme si elle était l'objectivité même. En effet, ils n'expriment

³⁴ Le fascisme a pu les convaincre, car il est une « synthèse satanique de la raison et de la nature » (p. 131).

que « l'esprit dominant ». Ils ne fournissent pas d'analyse, mais des coquetteries pour jouer : le voile qui cache la réalité ³⁵.

La liberté d'expression est profondément dialectique. Issu de la lutte contre l'oppression théologique et féodale, l'esprit autonome qui l'animait se trouve à nouveau dans une situation d'hétéronomie impitoyable : il lui faut se plier aux exigences du marché et produire des marchandises pour que cette catégorie sociale puisse se reproduire. Il s'adapte de plus en plus à l'existant pour correspondre aux critères de l'échange marchand. D'où l'impossibilité de faire une différence réelle entre les dominants et les critiques.

Leur critique de la culture renforce la chosification de la culture. Or, le sens de la culture est justement de suspendre cette chosification. Le danger de la chosification par la critique vient des références de cette critique : une collection d'idées « prêtes à porter », d'a priori, etc. La notion de culture est le plus grand fétiche existant : les biens culturels ont toujours un lien avec le processus réel de la société et, en même temps, ils s'en distinguent. En effet, la synthèse de ces deux éléments est la liberté. L'apparence de la liberté, dans la société d'aujourd'hui, rend la réflexion sur sa non-liberté vraiment difficile. Cette liberté apparente, qui est une non-liberté en fait, se réduit à [98] une seule idée : se débarrasser des responsabilités, c'est-à-dire atteindre l'« état non planifié et monadologique » (p. 10).

Déjà, en 1949, Adorno caractérise la culture européenne comme une idéologie de managers et de psychotechniciens. Elle n'invente plus, elle la reproduit à l'identique, elle est un service rendu à la clientèle, comme s'il s'agissait d'une fatalité. De cette façon, le critique aide l'être à devenir le pur être-là. La fatalité s'impose parce que l'esprit n'est plus pensé comme la dialectique entre l'esprit et les conditions matérielles. Le dépassement de l'ordre établi ne paraît plus pensable que sous une seule forme : le chaos. Le critique devient un défenseur de l'ordre, sous différentes formes, et renforce la fatalité. En outre, la répression continue à jouer son rôle pour que les hommes acceptent la légitimation dominante harmonieuse. Néanmoins, persiste la confrontation des exigences d'harmonie postulées avec l'état réel de la société, ce qui mène à une dysharmonie perpétuelle.

³⁵ « Sie werben mit dem Schleier » (Adorno, 1949, p. 9).

La critique de la culture ne peut pas se limiter à la critique de l'amalgame du commerce et de la culture ³⁶. Il s'agit de radicaliser la critique jusqu'à la négation de la notion de culture. La critique de l'idéologie fut initialement une critique de l'idéalisme. Désormais la vérité, sans laquelle il n'y a pas de pensée dialectique, est remplacée par le positivisme vulgaire et le pragmatisme, bref, par le subjectivisme bourgeois qui se proclame non idéologique. Par contre, « non idéologique est la pensée qui ne se réduit pas aux *operational terms* et qui essaie de faire parler les choses dans une langue que les dominants lui interdisent » (p. 20).

L'idéologie devient plus en plus abstraite et la culture, pour sa part, devient idéologique au fur et à mesure qu'elle se réduit à la « distraction » (p. 21). La théorie de la société prend appui sur ce développement. « La critique de la culture devient de la physiognomique sociale » (p. 21), car les éléments naturels diminuent dans la constitution de la société, et les éléments socialement médiatisés et filtrés les remplacent. Ils sont de plus en plus culturels. Même le [99] processus de production matérielle s'avère à la fin comme idéologie : « la société comme apparence », comme médiation de la totalité sur la base d'intérêts particuliers. Cette apparence est nécessaire (p. 22). « La pensée topologique, qui connaît la place de chaque phénomène mais qui ne connaît pas un seul phénomène, est secrètement liée au système de folie paranoïaque qui n'a plus de contact avec l'expérience de l'objet » (p. 24).

La barbarie moderne

[Retour à la table des matières](#)

Selon le témoignage d'Alice Maier, la secrétaire de Horkheimer, « [ils étaient] obsédés par l'idée de devoir vaincre Hitler et le fascisme ; c'était cette idée qui [leur] faisait serrer [les] rangs » (citée dans Jay, 1976, p. 175). Effectivement, au sein de l'Institut, l'analyse du fascisme et de l'antisémitisme occupe une place prépondérante dans les travaux des années quarante. Pourtant, on cherchera en vain des textes à teneur

³⁶ Cela n'est qu'une platitude (cf. p. 15).

politique ou des pamphlets contre le fascisme et l'antisémitisme, marquants, dans les publications de l'Institut für Sozialforschung. La discrétion politique que le statut d'immigré exige n'en est pas la raison principale. Beaucoup plus important que cela est d'abord le manque d'analyses du fascisme correspondant aux exigences de la Théorie critique. De plus, il n'existe pas d'espace public pour que ces idées prennent possession des masses et qu'elles deviennent un pouvoir matériel contre le fascisme, pour paraphraser Marx.

*L'autorité et l'autoritarisme :
aux sources de la barbarie*

L'antisémitisme

En 1942 Horkheimer trouve les crédits nécessaires pour réaliser un projet de recherche extrêmement ambitieux sur l'antisémitisme. Le programme de ce projet « mijote » depuis 1939. La terreur antisémite qui s'installe officiellement en Allemagne, et dans les territoires occupés à partir de 1938, est le motif le plus décisif pour se lancer dans cette recherche ³⁷. C'est le début de la shoah, de l'extermination [100] industrielle des Juifs en Europe. La population la soutient, du moins elle l'accepte et elle la tolère, tout comme les gouvernements démocratiques d'Europe.

Dans la communauté juive des États-Unis, on se pose des questions reprises par les chercheurs : Comment a-t-on pu en arriver là ? Comment une nation considérée comme le fief de la culture et de la raison a-t-elle pu basculer dans la barbarie la plus sanglante ? Doit-on s'attendre à un développement semblable dans le capitalisme américain ? En outre, beaucoup de chercheurs de l'Institut sont triplement concernés par ce qui se passe dans « leur » pays : en tant que Juifs, en tant qu'Allemands, en tant qu'héritiers de l'Aufklärung.

³⁷ On y décèle, d'une certaine manière, la tradition de leurs études sur les ouvriers qualifiés et les employés.

Le but du projet, finalement financé par l'American Jewish Committee (AJC) et le Jewish Labour Committee (ALC), fut quadruple :

- * faire l'état de la recherche sur ce sujet ;
- * classer les manifestations antisémites à l'aide d'une typologie fine (neuf types) ;
- * développer et opérationnaliser des textes pour détecter le potentiel antisémite à l'aide d'un outil audiovisuel ;
- * découvrir les raisons et les sources de l'antisémitisme aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif.

Sozialforschung

Déjà en 1941 Horkheimer publie un ambitieux programme de recherche sur l'antisémitisme (Horkheimer, 1941) qui, d'ailleurs, devait surtout servir à clarifier l'approche de la *Sozialforschung*. L'antisémitisme omniprésent y est considéré comme un réel danger pour la culture et la démocratie, à ce point que la recherche envisagée traite aussi de la lutte contre l'antisémitisme. Ce programme est organisé en six étapes : théories modernes de l'antisémitisme, antisémitisme et mouvement de masse (perspective historique), antisémitisme et humanisme (de la Aufklärung au XIX^e siècle), typologie des antisémites d'aujourd'hui, le Juif dans la société et les bases de l'antisémitisme nazi.

[101]

Bien que cette recherche réserve une place de choix aux enquêtes empiriques, elle n'a rien d'un *fact finding* empiriste. Pour Horkheimer, comme pour Adorno et Fromm qui pilotent le programme de recherche, il s'agit surtout de faire avancer la Théorie critique. C'est cela leur raison d'agir, et c'est pour cette raison que ces études empiriques occupent encore aujourd'hui une place de choix dans la Théorie critique.

Horkheimer expose sa conception clairement et explicitement : la création des notions, et donc aussi de la Théorie critique, est un

processus historique. Le développement d'une notion doit rendre compte de l'historicité de l'objet dont elle traite, dans la mesure où elle inclut la genèse de l'objet. Une notion ou une théorie n'est pas un assemblage de faits empiriques, mais elle prend forme et elle se concrétise dans l'analyse théorique d'une « configuration sociale » (Horkheimer, 1941, p. 374) donnée par rapport à la totalité du processus historique dont elle fait partie. C'est dans ce sens qu'une analyse est essentiellement critique. En outre, la construction des notions est critique parce qu'elle confronte l'idéal proclamé à la réalité pour montrer le fossé qui les sépare, un fossé très caractéristique de la totalité de la culture moderne.

Mais comment peut-on penser la société d'aujourd'hui, cette société qui n'est plus la société bourgeoise de l'époque libérale et qui est encore moins la société socialiste, si souvent évoquée comme le successeur quasi naturel de la société bourgeoise libérale ? La société reste une totalité caractérisée comme un système « dans le sens matériel du terme : chaque champ ou chaque relation sociale comprend la totalité » (p. 375). L'omniprésence de la société a forcément de lourdes conséquences méthodologiques, car elle permet la création des catégories par induction, à savoir « chercher le général dans le particulier ». En traitant des particularités, les notions sociales expriment la totalité du processus historique dont les notions, elles-mêmes, font partie aussi.

The Authoritarian Personality

Au début ce sont les forces modestes de l'Institut qui portent le poids de cette aventure intellectuelle. Puis se crée un large réseau [102] de chercheurs au milieu duquel évoluent surtout des immigrants, souvent allemands ou germanophones et juifs, tout comme les Francfortois. Y participent entre autres Bettelheim, Jahoda (1997, p. 123-136) et Löwenthal. Le projet prend une allure impressionnante dont témoigne notamment les premières publications *Antisemitism within American Labour* (1942) et *The Function of Antisemitism within the Personality* (1943). Ces travaux ont été terminés en 1949 et publiés un an plus tard, peu avant le retour d'Adorno à Francfort.

Le fameux *The Authoritarian Personality*³⁸ réunit les travaux empiriques les plus essentiels de l'Institut des années quarante, sur la question de l'autoritarisme, de l'antisémitisme et du fascisme, ainsi que des réflexions d'ordre méthodologique particulièrement pertinentes pour la sociologie. Adorno s'appuie sur deux hypothèses : l'autoritarisme est un réel danger pour la démocratie ; et ce n'est pas seulement sous sa forme ouvertement fasciste qu'il menace la démocratie, mais surtout comme un potentiel d'action très courant qui fait partie intégrante de la personnalité. Il s'agit de l'analyse des conditions et des raisons sociopsychologiques de la « folie totalitaire » (Adorno et Horkheimer) ainsi que, plus généralement, de l'analyse des préjugés à l'égard des minorités nationales ou ethniques. Le lien entre les idéologies politiques et la constitution psychique réside au centre de ces travaux. Par contre, bien qu'Adorno considère l'existence du « caractère autoritaire » comme prouvé, il refuse fermement l'explication psychologique de l'émergence du totalitarisme.

L'antisémitisme, de son côté, est le résultat de la conjonction de la personnalité autoritaire et d'un « climat culturel » (Adorno) spécifique d'une certaine unité sociale. Pour saisir le « climat culturel », on doit se pencher sur la société, comme totalité, au sein de laquelle l'antisémitisme se constitue. Pour rendre intelligible l'antisémitisme, il faut rendre intelligible la société ; à l'inverse, c'est dans l'antisémitisme en tant que phénomène social particulier [103] que l'on retrouve l'essentiel de la société capitaliste. En outre, le changement de la société en tant que totalité se fait à travers et par des individus. C'est pour cela que les chercheurs de l'Institut mettent l'interaction entre les individus et la société au cœur de leurs préoccupations.

Des mouvements de masse (antisémitisme, fascisme, xénophobies) émerge une grande violence qui traduit des intérêts politiques et économiques, et cela sans que les acteurs en soient conscients. Et sans les mouvements de masse, ces intérêts ne peuvent aboutir. Les leaders doivent donc gagner les masses à une politique qui, en général, ne correspond pas à leurs intérêts raisonnables.

Les « agitateurs » y jouent le premier rôle. Aux États-Unis, comme en Allemagne, les orateurs se servent surtout de stéréotypes. Le public

³⁸ Nous nous référons à l'édition allemande, *Studien über den autoritären Charakter* (Adorno, 1950a).

les perçoit comme de « grandes petites gens », c'est-à-dire comme n'importe qui, mais qui, en plus, sont des génies. Ils sont à la fois démunis de puissance, comme tout le monde, et représentants de la puissance. Cette « vision du monde » *Weltanschauung* n'est pas seulement simpliste et dichotomique ; elle rend surtout possible une orientation communautaire, basée sur la soumission volontaire de la masse au leader : la dichotomie de leur « vision du monde » fait que les « bons » sont des gens comme eux. Il est hors de question de fournir la preuve de cela ou de la nécessité de punir les « mauvais ». Cependant, on invoquera ou on inventera pour l'occasion des prétextes d'ordre juridique qui légitimeront cette manière de vivre ses instincts sadiques ³⁹.

Le leader, comme tous les héros, est seul et unique ; tous les membres de la masse peuvent s'identifier avec celui qui, en tant qu'individu, représente la totalité. Pour eux le leader est l'incarnation de cette totalité dont ils veulent faire partie. C'est pour cela qu'ils se soumettent volontairement ⁴⁰.

La « personnalité autoritaire » ne se limite pas aux agitateurs. Pour l'évaluer Adorno et Horkheimer proposent comme méthode la [104] confrontation des opinions, empiriquement saisies, d'une part, et des études psychologiques d'autre part. L'objet de ces confrontations est le rapport entre la vision politique du monde et les désirs individuels. À l'aide de techniques empiriques (plus de 2 000 longs questionnaires), ils montrent la sensibilité et la réceptivité envers la propagande de la haine. Ils expliquent ce résultat, moins par les opinions politiques que par la structure de caractère.

Le « caractère totalitaire » est une structure inerte, stable et répandue. Il correspond aux faits accomplis : les hommes acceptent le pouvoir parce qu'il existe, et les puissants parce qu'ils sont puissants. Ils donnent beaucoup d'importance aux valeurs très conventionnelles, à la hiérarchie et à l'ordre. C'est ainsi qu'ils se soumettent facilement à l'autorité de leur groupe et qu'ils tentent de l'imposer aux autres, ce qu'on appelle en allemand une « nature de cycliste » : la tête baissée, le cycliste pousse ses pédales vers le bas pour que la machine avance.

³⁹ Le parallèle avec le « sérieux » dans la théorie sartrienne s'impose.

⁴⁰ On retrouve ici la « servitude volontaire » dont parle La Boétie (1574/1983).

Ce caractère s'explique, selon Adorno et Horkheimer, par une grande faiblesse du moi incapable d'assurer son autonomie dans un environnement social oppressant. Par conséquent, ce caractère fait blocage contre l'autonomie. Il déteste les forces subjectives comme l'imagination et la création. Par contre, il défend sa vision dichotomique du monde. En réalité, il est faible et il défend jalousement sa fixation envers le pouvoir afin de parvenir, dans le cas des hommes, à glorifier sa virilité ; la « femme totalitaire » exagère et glorifie sa féminité par conventionnalisme. À l'origine de cette attitude, on trouve le profond « malaise de la culture » [dans le sens que lui attribue Freud] et le désir inconscient de destruction, même de sa propre personne. Le cynisme et le mépris des hommes témoignent de ces motifs inconscients » (p. 88). C'est leur faiblesse qui fait qu'ils veulent détruire et se détruire. Ce n'est pas étonnant que leurs fantasmes portent sur les choses interdites, et surtout sur le sexe. Selon les auteurs, on doit chercher les racines de ce caractère dans l'enfance sans amour que ces sujets ont vécue. Sur la base de leur homosexualité refoulée, ils sont incapables de créer des rapports sociaux profonds et d'éprouver des sentiments profonds. Ils sont presque incapables d'expériences humaines.

[105]

En effet, la lecture sociologique de la *authoritarian personality* ne va pas de soi car, pour mieux comprendre et mieux connaître le potentiel fasciste dans le but de pouvoir se battre plus efficacement contre le fascisme et l'antisémitisme (Adorno, 1973, p. 1 et 308). Adorno se sert d'une approche explicitement psychanalytique (p. 311) qui reste dans le cadre de la *Sozialforschung* que, surtout Horkheimer, ne cessa pas de préciser dans les années quarante. C'est en tant que grande entreprise de recherche en *Sozialforschung* que les études sur le caractère autoritaire nous intéressent.

La méthodologie empirique est particulièrement innovatrice et explicitement développée. En outre, les types, les syndromes et l'« échelle F » (« F-Skala », F pour fascisme), ainsi que beaucoup des résultats empiriques font désormais partie de l'héritage des sciences sociales. Néanmoins, on doit rappeler que *Philosophische Terminologie*, texte publié en anglais d'abord, n'a pas eu aux États-Unis le succès qu'il aurait mérité. Et la première édition allemande date de 1973 ! Évidemment, l'ouvrage a beaucoup perdu de l'urgence socio-politique qui motivait initialement cette aventure intellectuelle

documentée dans un gros volume. Ce qui en reste aujourd'hui, c'est surtout la démonstration d'une profonde réflexion sur les individus et l'autoritarisme pour évoquer, en même temps, l'antisémitisme et le fascisme, mais aussi, la société qui les rend possibles ; ensuite, ces études furent les premières grandes recherches de la *Sozialforschung* sur la base d'une Théorie critique développée.

L'hypothèse qui guide cette opération est directement issue de la philosophie allemande, dans la tradition de Kant : « Les convictions politiques, économiques et sociales d'un individu forment souvent un schème de penser complet, cohérent et lié par une sorte de "mentalité" ou un "esprit" » (Adorno, 1950, p. 1). Adorno s'intéresse particulièrement aux individus potentiellement fascistes, sans s'attendre, après la défaite militaire du fascisme, à des identifications explicites au fascisme. Il distingue soigneusement les besoins humains, d'un côté, et les idéologies ainsi que les processus historiques et sociaux, de l'autre. L'antisémitisme ne s'explique pas par la structure sociale d'une société donnée. Le fascisme comme mouvement de masse fait appel à des peurs et à des angoisses, à des désirs [106] et à des attentes qui existent chez chaque individu. Alors, pourquoi les uns cèdent-ils rapidement à la propagande fasciste et les autres pas du tout ? Adorno veut savoir pourquoi, dans une même situation sociale, certaines personnes acceptent des idées autoritaires et fascistes, que d'autres refusent. Au centre de sa réflexion, se situent donc les individus plus ou moins sensibles à la propagande et aux idées antidémocratiques. Le mot idéologie signifie ici un système d'opinions, d'attitudes et de valeurs concernant les hommes et la société⁴¹. Cette idéologie est souvent incohérente, ou même contradictoire. Au contraire, elle est unifiée dans la mesure où ses composantes sont raisonnablement liées entre elles⁴². Pour saisir ce lien, il faut analyser le caractère qui, selon Adorno, se dévoile derrière le comportement apparent de l'individu, mais aussi au sein de l'individu. C'est essentiellement l'organisation des

⁴¹ De toute évidence, la notion d'idéologie utilisée dans ce texte n'est pas celle qu'adoptent normalement les membres de l'École de Francfort. Dans leur univers théorique, la notion d'idéologie signifie « la conscience nécessairement fausse ».

⁴² D'ailleurs, l'idéologie peut aussi produire une image raisonnable du monde, bien que déjà dans les années quarante les discours à la mode prétendent l'impossibilité de la connaissance raisonnable.

besoins et l'un des déterminants des préférences idéologiques. Le développement du caractère n'est pas (quasi naturellement) déterminé. Il dépend de l'éducation, de l'environnement familial, mais aussi de facteurs économiques et sociaux. Les études sur le caractère autoritaire tentent de dévoiler les rapports entre ces facteurs (Adorno, 1950a, p. 6-7). La structure de caractère (p. 9-17) explique la durabilité des dispositions d'action. Les hommes agissent rarement dans le sens de leurs intérêts matériels, néanmoins les données sociostructurelles doivent être respectées et, enfin, les différentes situations des individus peuvent faire changer les préférences idéologiques.

L'équipe de recherche ne se sert pas seulement de méthodes classiques d'enquêtes empiriques, d'instruments standardisés tels que les questionnaires ou encore les interviews qualitatifs ⁴³. Elle [107] met également en œuvre des méthodes projectives : à partir d'une question (par exemple : « Que feriez-vous si vous aviez encore six mois à vivre et le droit de tout faire ? ») ou d'un autre support simple (comme des bandes dessinées dont on doit raconter l'histoire), les participants à l'expérimentation se projettent dans des situations virtuelles qui permettent de construire une échelle empirique (la « F-Skala ») et de situer les individus sur cette échelle.

Les chercheurs mesurent les traits antidémocratiques du caractère de leur échantillon. On se souvient des vives critiques d'Adorno contre la quantification et les « mesures » dans la recherche empirique à l'occasion du projet sur la radio. En effet, le problème de la validité de la recherche empirique en sciences sociales se (re)pose. Ce n'est que quelques années plus tard, dans le contexte de la sociologie allemande des années cinquante, qu'Adorno clarifiera ce problème.

⁴³ Cf. la présentation détaillée des techniques et des méthodes dans Adorno, 1950, p. 18-21. Les échantillons sont décrits aux pages 25-30. Ils se composent, à l'exception des prisonniers de Saint-Quentin, de membres des « classes moyennes ». Il s'agit d'une analyse systématique des enquêtes empiriques évoquées dans le chapitre précédent.

La « F-Skala » utilise les variables suivantes pour mesurer l'autoritarisme de la personnalité ⁴⁴ :

- * le conventionnalisme : une fixation inerte sur les valeurs des couches moyennes ; la soumission autoritaire : il s'agit de la soumission inconditionnelle aux autorités de son groupe d'appartenance ;
- * l'agression autoritaire : c'est la recherche active d'hommes qui ne respectent pas les conventions, les normes et les valeurs établies pour les juger, pour les marginaliser et pour les sanctionner ;
- * « l'anti-introspection » : le refus catégorique de tout ce qui est subjectif, imaginatif, sensible et sensuel ;
- * la superstition et les stéréotypes : on y trouve la croyance selon laquelle la vie est un destin dirigé par une instance mythique. Des critères très simples et très rigides dominent la pensée de ces personnes ;

[108]

- * la pensée en tant que pouvoir et la mise en avant de ses capacités : ce sont des dichotomies hiérarchiques qui structurent cette pensée (fort/faible, domination/soumission, etc.). Elle exalte des attributions conventionnelles du moi et elle met en avant sa force et sa robustesse, la destructivité et le cynisme : c'est une attitude d'agressivité et d'antihumanisme généralisé ;
- * la projectivité : il s'agit de la disposition à croire à l'existence de forces occultes qui gèrent la vie de chacun ;
- * la sexualité : on a affaire à un investissement « exagéré » concernant tout ce qui se rapporte à la sexualité (affirmativement ou sous forme de critiques).

⁴⁴ Pour plus de détails sur les variables et les caractéristiques, cf. Adorno, 1950 p. 45-60 et 71-75.

À partir de cette grille d'analyse, l'équipe de recherche construit une simple typologie :

- * « l'inerte », qui insiste sur les instances établies ;
- * « le protestataire », animé par la haine de toutes les formes d'autorité ;
- * « l'impulsif », victime de sa libido ;
- * « le décontracté », qui se caractérise par la compassion ;
- * « le libéral », avec son équilibre psychique.

Retenons seulement quelques éléments des résultats empiriques. Premièrement, le statut social n'influe pas sur la sensibilité à l'idéologie autoritaire et fasciste. Deuxièmement, l'environnement (idéologiquement parlant) libéral favorise des dispositions d'action libérales. Troisièmement, dans les échantillons considérés, les hommes s'avèrent plus sensibles à l'idéologie autoritaire et fasciste que les femmes. Cependant, selon Adorno, cela ne dépend pas de leur sexe mais de leur milieu d'origine. En général, *ceteris paribus*, il n'y a que très peu de différence entre les hommes et les femmes sur ce sujet. Enfin, le fait que les ouvriers se classent en bas de la « F-Skala » s'explique par l'influence du syndicalisme libéral.

Au cours des recherches, l'analyse des préjugés antisémites, qui fut le point de départ des réflexions sur le caractère autoritaire, a [109] cédé la place aux préjugés à l'égard des minorités en général. Ces préjugés sont confrontés aux configurations idéologiques et caracté-rogiques développées. Les préjugés peuvent facilement être pris pour des faits. Les préjugés, Adorno le démontre par l'exemple de l'antisémitisme, sont fonctionnels et relativement indépendants de leur objet : c'est un moyen de s'orienter facilement dans un monde froid, aliéné et en grande partie incompréhensible. L'objet des préjugés est moins prégnant qu'on le pense souvent. Néanmoins, historiquement parlant, les Juifs sont l'ennemi imaginaire contre lequel les préjugés se dressent. Ils sont une construction fantasmatique sans lien direct avec la réalité. C'est pour cela qu'elle peut basculer assez simplement dans l'agression contre « ces Juifs qui sont partout », « qui tirent les ficelles », « qui sont

larmoyants », etc. On a affaire à des stéréotypes simples, habituels. Le raciste d'aujourd'hui s'en sert également, comme l'« interculturaliste » d'ailleurs. Adorno souligne, à raison, qu'il n'y a pas de rupture nette entre l'expérience et le stéréotype. « Les stéréotypes sont des notions artificielles pour arranger les choses simplement ; les déformations qui en sont la conséquence ne peuvent pas être corrigées par un simple regard sur la *réalité* parce que cette tendance s'alimente de sources cachées et non conscientes ; d'abord, il faut resituer la capacité de *faire* des expériences pour éviter des idées, dans le sens clinique du terme, méchantes » (Adorno, 1950a, p. 121-122).

À qui sert l'antisémitisme ? Autrement dit : comment l'antisémite profite-t-il de son antisémitisme dans son expérience concrète ? Les stéréotypes et les personnalisations (« le Juif ») sont des moyens pour maîtriser ses angoisses. Ces angoisses se produisent dans une situation dominée par des objectivations des processus sociaux obéissant à des règles métaindividuelles qui s'imposent aux individus comme un destin. Les individus vivent cette aliénation comme une désorientation profonde. Les Juifs y deviennent les étrangers éternels et essentiels. L'attitude antisémite canalise le désir profond de changement de la société.

Adorno évoque un autre aspect de l'antisémitisme que l'on reconnaît, *mutatis mutandis*, dans le racisme d'aujourd'hui : le « problème juif ». Déjà la formulation est une première victoire de [110] l'antisémite, puisqu'elle suppose que les Juifs sont un problème pour le reste de la société, un problème à résoudre. Les Juifs deviennent les objets du jugement des autres qui se posent, bien entendu, en juge supérieur. Cela inclut aussi une idée assez naïve de la justice à l'image d'un compromis où chacun a sa part de responsabilités et de fautes. Par conséquent, l'existence de la shoah serait la preuve que les Juifs ont commis des fautes.

L'antisémitisme se développe lentement (p. 143-147), mais l'antisémite se sentira menacé aussi longtemps que l'autre existera. Pour l'antisémite le mal juif est une donnée naturelle. Il est incurable. Le Juif doit être éliminé : « Peu importe, on brûle le juif » (Lessing). Pour l'antisémite, il existe un problème juif que l'on doit résoudre. Individuellement, les Juifs ne les intéressent pas.

Les ouvriers non plus n'aiment pas trop les Juifs : assimilés aux bourgeois et aux exécuteurs de la logique capitaliste, ce sont eux qui « présentent la facture » que les ouvriers doivent régler. Pour les couches moyennes, ils sont des bourgeois mal adaptés, des ratés, incapables de vivre selon les normes de la civilisation (américaine) moderne. Ces usurpateurs par excellence appartiennent au passé.

Le caractère potentiellement fasciste s'explique par le va-et-vient entre le « climat culturel du préjugé et la réaction psychique à ce climat » (p. 313).

Enfin, on doit s'arrêter aux problèmes méthodologiques que pose le travail avec des typologies. Adorno en est tout à fait conscient (p. 305-309). De plus, dans les sciences sociales, les typologies sont mal vues. Adorno les défend parce qu'elles correspondent à la dynamique sociale de la société capitaliste. En se référant à Durkheim, il rappelle que cette société est divisée en classes sociales et qu'elle est caractérisée par l'oppression. Cette oppression se veut à la fois des rapports d'extériorité entre les hommes et une manière d'influencer leur psychisme. C'est pour cela qu'il y a des « classes psychologiques » (Adorno). La typologie correspond à la situation sociale où l'individu n'est plus l'individu autonome que la philosophie du XIX^e siècle évoque, mais une simple donnée dans les processus hétéronomes et sociaux. « Parce que le monde où nous [111] vivons est normé et parce qu'il produit des hommes "typés", nous sommes invités à chercher des types psychiques » (p. 307). D'abord, ces types réunissent des traits dispersés dans les résultats d'enquête pour montrer les liens qui existent entre ces traits. Ensuite, la réflexion critique doit montrer la fonction sociale de la typologie : « Plus le type est inerte, mieux il est intégré dans la société » (p. 310). Les types regroupent des hommes standardisés selon des critères standardisants. Enfin, les types doivent être « pragmatiquement productifs » (Adorno).

La barbarie moderne : le fascisme

Adorno a mené très loin les raisonnements qui nous intéressent ici. Il introduit à cette occasion une notion clé de sa sociologie : la « physiognomique » qui dévoile le véritable sens de ses efforts dans la recherche empirique. De toute évidence de racine grecque, cette notion indique l'art de lire et de saisir par l'observation. C'est dans l'apparence des individus qu'on peut saisir les qualités « intérieures » et essentielles. Dans cette perspective, on comprend aisément que l'extermination systématique des Juifs n'est pas un trait essentiel du fascisme, mais le point final de l'antisémitisme, c'est-à-dire l'application de la « solution finale » propagée par les nazis : la shoah. Pour rendre intelligibles l'antisémitisme et le fascisme, on doit se pencher sur cet aspect de l'antisémitisme et du fascisme. Adorno met les aspects psychologique et psychanalytique au centre de son argumentation ⁴⁵.

Pour Adorno, comme pour beaucoup d'intellectuels dans l'Allemagne des années trente, le fascisme semble être un phénomène éphémère. En revanche, *ex post*, il constate que bien avant 1933 il y eut des signes, que personne n'a vus ou que personne ne voulait voir, mais qui auraient pu permettre d'analyser et de combattre le national-socialisme comme l'extrême de la négativité qu'une société peut produire.

[112]

La sociologie doit faire du fascisme une analyse radicale pour en montrer « les possibilités du meilleur ». Le « meilleur », c'est une société où l'on peut vivre sa différence sans crainte ou angoisse. Le nazisme est la négation de cette société, c'est pour cela qu'il fut possible. Il est la déshumanisation totale des hommes dans les camps. Cette déshumanisation s'appuie sur la stigmatisation des différences et le nivellement des individus dans une société de masse : le vivant se chosifie, et la différence devient une honte, une honte à éliminer. La société développe en son sein la volonté d'exterminer ⁴⁶.

⁴⁵ D'ailleurs, la proximité entre l'argumentation d'Arendt et celle d'Adorno est frappante.

⁴⁶ Cf. aussi le chapitre 5 de la *Dialectique de la raison*.

La faiblesse des Juifs provoque les nazis qui laissent libre cours à leurs désirs meurtriers et refoulés, comme le processus de civilisation l'exige et l'impose. Toutefois, ce refoulement n'est pas totalement accompli. Les nazis cherchent aussi à cacher leurs angoisses et à ne montrer que leur force. Par ailleurs, ils sont extrêmement dépendants du Führer (par exemple) et ils revendiquent cette dépendance.

L'antisémitisme, c'est la projection collective de la haine de soi-même sur les Juifs, au prix d'une extrême autodiscipline et du refoulement de ses désirs. La haine que l'on éprouve contre les Juifs n'est rien d'autre que de la jalousie envers un bonheur fictif ou imaginé que ces derniers ne vivent pas. Au fond les victimes sont interchangeables. Il n'y a pas « d'essence antisémite », mais on doit analyser l'antisémitisme dans la contingence de la situation sociale en Europe des années trente et quarante. L'antisémitisme a une double fonction : d'abord, l'extermination systématique et quasi industrielle ; ensuite, la dissimulation de la terreur exercée contre les autres exclus de la communauté du peuple.

Comme on a déjà pu le constater dans d'autres analyses, la propagande fasciste évoque le stéréotype du « grandes petites gens », et la volonté de donner des ordres, ainsi que la volonté de se soumettre aux ordres. Le fascisme correspond alors à la structure sadomasochiste [113] des petits-bourgeois. Aussi longtemps que le pouvoir et la domination existent, l'antisémitisme reste possible.

Horkheimer

Horkheimer met la domination au centre de ses travaux relatifs à ce sujet. Dans la tradition de la *Dialectique de la raison*, il insiste toujours d'entrée sur le fait que pour dominer les dominés doivent en avoir la volonté. Et, ce qui pèse certainement plus lourd, les dominés se soumettent à la rationalité technocratique et instrumentale pour dominer. Du coup, ils trahissent la raison, dans le sens de l'*Aufklärung* au profit de la raison instrumentale ⁴⁷. Même chez les fascistes domine

⁴⁷ Cf. le chapitre 6 de la *Critique de la raison instrumentale* de Horkheimer.

le pragmatisme ; il s'agit d'atteindre le but donné, peu importe le sens ⁴⁸. C'est donc par de la raison instrumentale que le fascisme et le capitalisme sont constitutivement liés, sans qu'ils puissent être réduits l'un à l'autre, évidemment. Mais « que se taisent au sujet du fascisme ceux qui ne veulent pas parler du capitalisme ⁴⁹ » (Horkheimer, 1939, p. 315).

La stabilité du fascisme et sa vigueur demandent explication. Le caractère autoritaire des acteurs est le premier élément de cette explication (Adorno, 1950a). Deuxièmement, la répression et la terreur sont des outils efficaces pour instaurer et stabiliser le fascisme. Troisièmement, c'est à cause de leur peur de la masse que les différents groupes et segments de la classe dominante s'arrangent entre eux. L'image d'un ensemble de groupes de gangsters, etc., à l'époque très courante dans les milieux critiques, ne correspond pas vraiment à la réalité, car les bourgeois restent d'abord des concurrents. Ensuite, ils trouvent cette unité en se barricadant derrière la « rationalité technique », la « force des choses », etc., c'est-à-dire qu'ils se soumettent à un destin et qu'ils abandonnent leur autonomie d'action au profit de l'État fasciste ⁵⁰.

[114]

Cependant, le fascisme fait aussi apparaître l'alternative historique qui se présente actuellement, soit « retomber dans la barbarie ou commencer l'histoire » (Horkheimer, 1942, p. 59 et 112.). Il n'y a pas de nécessité ou de déterminisme qui oblige les acteurs à construire la société selon le principe du « moindre mal », des demi-mesures, etc. « Commencer l'histoire » veut dire entreprendre la constitution raisonnable de la société. La « barbarie » est certainement une notion floue, néanmoins elle illustre l'échec total et, selon l'École de Francfort, efficace de la raison.

Le fascisme s'inscrit dans l'émergence du « capitalisme d'État » qui est beaucoup plus que le capitalisme maintenu grâce à l'État. Désormais c'est l'État qui dirige la production. S'il le faut, il se constitue à la fois

⁴⁸ Cf. aussi *Autoritärer Staat* de Horkheimer (1942) et le chapitre 4 de la *Critique de la raison instrumentale*.

⁴⁹ Cf. le texte *Die Juden in Europa* de Horkheimer (1939), mais aussi son texte *Autoritärer Staat*.

⁵⁰ Il s'agit de « l'expropriation politique de la bourgeoisie » dont parle Trotski.

contre les travailleurs et contre les bourgeois. Le marché fait place à la planification, à la prise en charge des chômeurs et autres nécessiteux. Déjà dans la République de Weimar, les syndicats et les autres organisations ouvrières sont devenus des « administrations » : ils gèrent. Par conséquent, les hommes, les membres de ces organisations, deviennent des objets. D'ailleurs, les administrations peuvent être très efficaces, selon des critères administratifs, bien entendu. Dans le capitalisme d'État, toutes les organisations (les ouvrières incluses) font partie d'une régulation politique et globale de la société. Cela ne rend pas impossibles les révoltes ou d'autres actions de résistance ⁵¹. Horkheimer exprime sa sympathie envers ces actions, mais elles sont anachroniques, puisqu'elles correspondent à l'économie de marché remplacée par le capitalisme d'État. Ce dernier a actuellement pris la forme de l'« Étatisme intégral » qui ordonne la sociation, sans être pour autant nécessairement xénophobe ou raciste. Il est la « généralisation du régime de la fabrique » (1942). Tout et tous sont administrés et soumis à la même hétéronomie. Cet Étatisme peut être dépassé seulement si les acteurs le veulent ; or, cette « volonté des administrés » (1942) manque. Pour changer la société, il faut d'abord le vouloir. « Dans l'histoire, seulement le mal est irrévocable : les possibilités non réalisées, le bonheur manqué, les assassinats sans [115] ou avec procédure juridique, ce que la domination fait aux hommes. Le reste est en danger » (p. 19-20).

Horkheimer ne compte plus sur un parti politique de masse pour renverser l'État autoritaire — on se demande d'ailleurs qui pourrait le faire. Sous le fascisme, l'ennemi de l'intérieur est partout et nulle part. C'est pour cela que la sélection de ceux qui sont déportés dans les camps devient de plus en plus arbitraire (p. 21). Sous le fascisme, les masses partagent l'intérêt des leaders (Führer) de soumettre l'ennemi, car les nations soumises sont exploitées au profit de la nation victorieuse entière. Que se passerait-il si ces nations étaient libérées du fascisme ? « Le bouleversement qui met fin à une domination va aussi loin que la volonté des libérés. Toute forme de résignation est déjà une régression vers la préhistoire » (p. 21). L'histoire allemande après l'écroulement

⁵¹ Cf. l'esquisse historique du développement du capitalisme d'État depuis la Révolution française dans *Autoritärer Staat* (p. 17-19 et 24-27).

du fascisme en est la démonstration, comme Horkheimer et ses amis ont dû le constater dans les années cinquante.

La Théorie critique occupe désormais une position très délicate. Comme on le sait, elle ne dispose pas d'un savoir positif ou positiviste, elle le critique. Elle confronte l'histoire avec le possible. Ce possible n'est pas une fiction, une utopie du bon sens, mais ce possible existe dans l'histoire et il est « visible », saisissable et réalisable. C'est pour cela que le fascisme et l'État autoritaire ne sont nullement inévitables ou indépassables. Par contre, la résistance contre eux doit se reconstruire de fond en comble. Il n'y a pas de « bastions sûrs » comme les syndicats ou des partis « qui ont toujours raison », car ils font partie des administrations de l'État autoritaire où règnent les experts, les gérants, les administratifs, bref, ceux qui demandent l'obéissance aux hommes. Dans cette situation où la liberté est « abîmée » (Horkheimer), la pensée devient un acte de résistance, car elle est un acte libre. La pensée a besoin de cette liberté pour exister car, sans liberté, il n'y a pas de connaissance et pas de compréhension. Mais il n'y a pas non plus de solidarité ni de rapport « correct » entre le leader et le groupe.

[116]

[117]

Quel avenir pour la sociologie ?*Quête de sens et compréhension du monde social.***Chapitre IV**

Penser les possibilités de dépassement
raisonnable face à la restauration du mal;
les années cinquante

Revenants***L'Allemagne restaurée***[Retour à la table des matières](#)

Déjà en 1946, l'université, la ville de Francfort et le gouvernement régional avaient explicitement invité la *Shiftung für Sozialwissenschaftliche Forschung* « Fondation pour la Recherche en Sciences Sociales » à rouvrir l'Institut. Après de longues hésitations, la plupart des chercheurs de l'Institut retournent en Allemagne, en 1950. Adorno ne s'établit définitivement à Francfort qu'en 1954. Marcuse, lui, reste aux États-Unis. Horkheimer, pour sa part, a jonglé pendant des années avec l'idée de retourner aux États-Unis. Ni ses fonctions de président de l'université, ni sa grande influence aussi bien dans le milieu intellectuel que dans l'espace public n'y ont changé grand-chose. Somme toute, les raisons et les motivations pour ce retour à Francfort étaient multiples, et elles variaient d'un chercheur à un autre. C'est moins le « mal du pays » qui les a fait revenir, ou l'impossibilité de s'intégrer dans le champ scientifique américain, que leur enracinement dans la culture et la langue allemandes.

Horkheimer note en 1964 que leur choix de s'installer à Francfort était en grande partie motivé par un projet théorique : la *Dialectique de*

la raison explique la décomposition de la culture européenne. De retour en Allemagne, ils choisissent la défense de leur orientation fondamentale, au sein de la jeunesse et contre « le monde administré » (Adorno), selon laquelle la connaissance ne [118] gagne sa puissance qu'en vue d'un avenir meilleur. Les autres approches ne sont que de la technique ⁵².

Adorno l'a expliqué publiquement, en 1965, il a toujours voulu retourner en Allemagne, le pays de son enfance. En outre, il s'est mal adapté à la pression qu'exercent la logique marchande et la standardisation, omniprésentes aux États-Unis. Mais c'est surtout la langue allemande, sa langue maternelle qui motive cette décision. Il y a des affinités électives entre l'allemand, la philosophie et l'aspect spéculatif d'une argumentation (dans le sens hégélien, bien entendu). Cette langue se prête particulièrement bien à l'expression de ce qui n'est pas encore, à l'expression du dépassement possible de l'être-en-soi et de la positivité. L'écriture dans une langue étrangère est un moyen de se faire comprendre beaucoup plus technique que la langue maternelle. Dans sa langue maternelle, on peut être plus précis, sans compromis, et pourtant compréhensible. La langue allemande lui permet d'exprimer autre chose que l'être-là, le *sosein* (l'être-comme-ça) et la positivité des phénomènes dont on traite. Dans ce sens, la langue allemande n'est pas un simple instrument, dans le sens de la raison instrumentale, elle est la partie la plus visible de l'enracinement dans une culture nationale. Et puis, on ne peut pas rester impunément à l'écart de cette culture, si on veut s'inscrire dans sa tradition. Pour Adorno cela voulait dire : perdre la possibilité de penser la transcendance des objets de ses analyses ⁵³.

Bon gré mal gré, après de longues années d'exil, l'Institut reprend ses activités dans le pays de ses origines culturelles et intellectuelles. Pour y fonctionner, l'Institut est obligé de faire de la recherche sur contrats, une méthode que les chercheurs connaissent depuis leur séjour aux États-Unis. Comme on le sait, la plupart des bailleurs de fonds demandent des recherches empiriques pour des raisons que les

⁵² Cf. également *Minima moralia* (1951a, p. 480) et la défense de la critique et de la dialectique (p. 263-264).

⁵³ Les analyses rapides du rapport entre la langue maternelle et les autres langues que l'on parle, d'un côté, et la Théorie critique de l'autre mériteraient certainement d'être approfondies, car elles expliquent bien les motifs d'Adorno de retourner en Allemagne. Cf. aussi Sartre, 1949.

Francfortois avaient déjà analysées dans les [119] années quarante. Dès leur arrivée, les chercheurs sont mis en face de la misère des premières années d'après-guerre, mais le désengagement démonstratif les interpelle plus que la misère éphémère : le « ohne-mich-Stimmung », le « sans moi », c'est-à-dire cette ambiance confuse de refus d'engagement en réaction directe à l'emprise totalitaire du fascisme allemand. La ville de Francfort, par contre, a retrouvé sa verve intellectuelle. Les grandes passions théoriques et culturelles émergent, mais pour Adorno ces débats n'expriment qu'une autosuffisance provinciale. Les problèmes théoriques de la société bourgeoise ne seront pas résolus de cette façon.

Un large fossé sépare l'Allemagne des années cinquante et soixante de l'Allemagne de la République de Weimar. D'abord il y a eu l'atomisation du mouvement ouvrier et, surtout, de l'extermination industrielle des Juifs et d'autres « non aryens », ainsi que de la plupart des opposants au régime nazi. Ensuite, la shoah, « Auschwitz » selon l'expression courante dans les textes de l'École de Francfort, pèse sur l'avenir de la société allemande et l'hypothèque lourdement. Enfin, ce sont les Alliés qui ont mis fin au fascisme et à la guerre. Le peuple allemand ne s'est pas soulevé pour se libérer lui-même. Bien au contraire, beaucoup d'Allemands ont vécu la libération du fascisme comme une défaite collective. Dans cette perspective, les Allemands sont des victimes qui se constituent en tant que telles contre les vainqueurs de la guerre. En effet, le verdict du procès de Nuremberg proclamant la « culpabilité collective du peuple allemand » renforce et facilite cette constitution. La « reconstruction » du pays permet rapidement, on le sait, le dépassement de la misère des premières années d'après-guerre et elle mène au fameux « miracle économique allemand ». En effet, ce n'est pas seulement l'économie florissante qui est « reconstruite » mais aussi les fondations de la société bourgeoise allemande. Cela doit inquiéter les Francfortois qui ont toujours insisté sur le lien entre capitalisme et fascisme.

L'institutionnalisation de la sociologie

Sur le plan académique, les années d'après-guerre sont aussi celles de l'institutionnalisation de la sociologie. L'Institut für Sozialforschung [120] est directement concerné parce qu'il est à la fois un institut de recherche et une unité d'enseignement. Le débat sur l'avenir de la sociologie allemande touche directement les animateurs de la Théorie critique, puisque leur conception de la théorie critique de la société et de la formation qui correspond à cette conception entre en concurrence avec des conceptions soit très traditionnelles de la sociologie dans la foulée de la sociologie du début du siècle, soit de la sociologie comme expertise et thérapie sociale.

La sociologie de ces années évoque souvent explicitement sa place spécifique dans la vie politique et sociale du pays. Les sociologues se jugent sévèrement. Pour Sontheimer (1956) la sociologie est conformiste, et pour Dahrendorf (1958) elle est conservatrice. Spaermann (1959) la caractérise comme un pur produit de la restauration du capitalisme après la Deuxième Guerre mondiale. Néanmoins, la tradition de l'Aufklärung n'est pas oubliée, pas seulement à Francfort. König (1958) aussi la rappelle à ses collègues.

Au seuil des années cinquante, la sociologie est déjà très diversifiée, et cela sans qu'il y ait une véritable unité dans la recherche ou la théorie. Très hétéroclite dans ses références théoriques, la sociologie oscille entre la critique systématique de la société où le sociologue vit (Dahrendorf, 1965) et la sociologie comme « science de l'ordre » (*Ordnungswissenschaft*) (Negt et Kluge, 1974). Cette répartition n'est pas particulièrement étonnante. On y voit la distinction entre la « théorie traditionnelle et la Théorie critique », comme Horkheimer l'avait développée avant la guerre. On doit également constater le poids croissant de la recherche empirique. C'est ici que l'on trouve le consensus le plus large : la sociologie sans travaux empiriques n'est plus concevable.

« L'utilité politique et sociale », formule populaire de l'expertise, est restée le *leitmotiv* de la sociologie allemande, ce qui confère une orientation instrumentale au développement de la discipline. Bien entendu, cela n'est guère une spécificité allemande. Cette constellation se concrétise dans une soumission volontaire à l'État et à ses

administrations multiples et diverses, dans une réelle « servitude volontaire » (La Boétie). « Cette opiniâtre volonté de servir » (La Boétie) fait en sorte que, pour les acteurs, la liberté n'est [121] plus une qualité humaine quasi naturelle. Les hommes ont appris à servir et à apprécier leur servitude (La Boétie, 1574/1983, p. 145).

Von Wiese, peut-être le sociologue le plus écouté de l'après-guerre en Allemagne, défend explicitement cette position (von Wiese, 1946). C'est lui qui a (re)fondé l'influente association des sociologues allemands, la Deutsche Gesellschaft für Soziologie ⁵⁴ et l'importante revue *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Dans la conception de la sociologie de von Wiese, le sociologue devient un « fonctionnaire social », et la sociologie la science de référence des autres disciplines qui traitent de la société et des divers phénomènes sociaux. Le sociologue, en tant que « fonctionnaire social », est désormais le gardien d'une société surveillée, stable et planifiée par « l'État planifié », comme le développe Schelsky (1947).

Neuloh (1950) revendique pour la sociologie bien plus qu'une simple fonction thérapeutique contre les maux de la société. Selon lui, elle doit aussi prévenir et optimiser les moyens, mais il n'indique pas explicitement l'objectif à atteindre, comme si cela allait de soi. Pour Neuloh, il s'agit de renforcer le rôle des sociologues dans la société et d'en faire des experts puissants. La sociologie doit devenir « un métier de combat » (Neuloh), ce qui rendrait la sociologie attractive pour les jeunes. Une fois de plus, le sociologue en tant qu'expert dépend de l'État et de ses administrations, sans être un « mendiant » intellectuel. C'est comme une fin pensable pour la fable de la dialectique du maître et du valet chez Hegel ⁵⁵ : la sociologie, le valet, se soumet à l'État sans pour autant perdre sa particularité et sans s'effacer complètement devant les exigences du maître. Le rapport entre les deux est un combat. Pour que la société se reproduise, il faut que les deux combattants survivent, et il faut qu'ils se reconstituent comme non identiques sans pourvoir toutefois développer leur autonomie.

[122]

⁵⁴ D'ailleurs, c'est au sein de cette association que le débat sur le passé de la sociologie a eu lieu.

⁵⁵ Hegel ne parle pas de l'esclave mais du valet : « Herr und Knecht ».

Pourtant, il y avait aussi d'autres voix dans la discipline, mais elles ne portaient pas bien loin. Comme les membres de l'École de Francfort, Sauermann (1949), par exemple, refuse la conception de la sociologie comme thérapie sociale. Il faut développer la conscience critique de la société pour démocratiser cette société allemande, par des actions conscientes, pour un avenir meilleur.

C'est la conception de Neuloh et de Schelsky qui s'est imposée, c'est-à-dire la sociologie comme expertise et le sociologue comme expert. Les moyens les plus efficaces pour y parvenir sont, d'une part, l'institutionnalisation de la discipline et de la formation, un grand chantier pour la sociologie jusqu'au début des années soixante-dix, et, d'autre part, la professionnalisation qui est la réalisation du sociologue-expert. Ce sont les éléments clés de la redéfinition et de la reconstitution de la sociologie en Allemagne, dont la sociologie critique fait partie. Cependant, ce n'est qu'en 1954 qu'une formation menant à un diplôme en sociologie est créée à Francfort, prise en charge par l'Institut. Dès lors, à l'université publique de Francfort, la formation des futurs sociologues est donc surtout assurée par un institut privé, fidèle à la grande ambition pédagogique de renouer avec l'Aufklärung. On y enseigne la sociologie générale, la philosophie et la recherche empirique. Dans un certain sens, l'apprentissage de la sociologie se confond avec celui de la Théorie critique. En effet, l'engagement d'Adorno et de ses collègues a beaucoup contribué à la création de l'identité de la sociologie comme une discipline critique et liée à la tradition de l'Aufklärung. Et c'est cette image de la sociologie, largement reprise par les médias, qui attirait de nombreux étudiants.

L'Institut dans son ensemble, et Adorno en particulier, ont joué un rôle très important dans la constitution de la sociologie allemande au cours des années cinquante et soixante. Institutionnellement parlant, dans une alliance étonnante, ce sont von Wiese et Adorno qui imposent contre Schelsky la formation sociologique en tant que formation autonome, sanctionnée par un diplôme officiellement installé (par le règlement d'examens). Schelsky critique vivement cette conception, à son avis trop philosophique et trop peu « appliquée ».

[123]

L'héritage du fascisme

[Retour à la table des matières](#)

Après son retour à Francfort en 1950, le fascisme, le nazisme et l'antisémitisme restent des grands sujets pour l'École de Francfort. Ils forment une sorte de charnière entre ses « travaux américains » et ceux des vingt années à venir sur la société de la République fédérale d'Allemagne (RFA). La pertinence du sujet après la Deuxième Guerre mondiale est intimement liée à la situation sociale, idéologique et politique en Allemagne de l'Ouest qui est d'une certaine manière l'héritière du III^e Reich, sans en être la simple prolongation ⁵⁶. En RFA le passé fasciste est présent ; la situation sociale, idéologique et politique est profondément ancrée et enracinée dans ce passé. Comprendre le fascisme, le nazisme et l'antisémitisme est donc un pas décisif vers l'intelligibilité du passé et de la société qui a émergé de ce passé.

Les « leçons du fascisme » de Max Horkheimer

Encore aux États-Unis, Horkheimer critique vivement la psychologisation du fascisme, courant dans les milieux intellectuels de l'après-guerre (surtout aux États-Unis). Le dépassement du fascisme ne consiste pas dans des recettes du genre « une bonne thérapie pour tous et ça va mieux » ⁵⁷ ! À son avis, l'argumentation d'ordre psychologique est inadmissible, car elle suppose l'individu autonome, ce qui existe de moins en moins à cause de la « production de masse de l'industrie de divertissement » (1950, p. 42). Les actions des individus sont de plus en plus fonction de situations changeantes, selon les actes de

⁵⁶ On trouve ici le motif le plus important pour la révolte des étudiants et de la jeunesse dans les années soixante et soixante-dix.

⁵⁷ Cf. aussi sa brillante analyse critique de la psychologie appliquée et de la psychanalyse (1950, p. 36-42).

manipulations sociales et politiques. Les actes sont de moins en moins le résultat d'une biographie spécifique, dans un sens unique.

L'expérience des États fascistes montre qu'ils émergent dans une certaine contingence, sans qu'il y ait un déterminisme quelconque qui les impose aux hommes. À un moment donné, les [124] leaders fascistes et les dirigeants économiques décident de prendre le pouvoir. « La masse populaire » (1950) ne les soutient pas ouvertement, mais elle ne fait rien contre cette prise de pouvoir ; or elle a le choix (p. 43-45).

Par contre, une fois le régime fasciste installé, la masse le soutient en raison de son succès. Il faut d'abord parler du plein-emploi issu d'un « effort national », preuve que les nazis peuvent dépasser les manques et les maux des années vingt et trente. De cette façon, ils répondent aux aspirations populaires et aux associations que leur nom évoque (*national-sozialist*). Ensuite, après la prise de pouvoir des fascistes, les masses restent dans l'attente. Horkheimer explique cette attitude par leur socialisation dans les organisations ouvrières où les mêmes hommes ont toujours été des objets ; sous le fascisme, ils le sont restés. Bien entendu, cela ne minimise nullement l'effet de la propagande systématique et le rôle de la terreur fasciste. Enfin, la politique étrangère agressive et, à sa suite, la Deuxième Guerre mondiale ont permis aux Allemands de serrer les rangs, de créer la « communauté du peuple », que les nazis ont pro-grammatiquement revendiquée.

Le procès de Nuremberg montre que pour les nazis les crimes d'État ne sont que l'exécution des ordres, une manière d'accomplir fonctionnellement leur devoir et leurs tâches. Aussi cruelles que ces positions soient, les hommes les endossent parce qu'ils n'ont jamais quitté leur statut d'objet. Leur soumission au Führer leur paraît normale puisqu'il représente et incarne l'intérêt général. Il est le seul sujet politique légitime, au-dessus de la mêlée. On retrouve dans le fascisme une méthode tout à fait classique de constituer une dictature. Déjà Aristote l'avait développée dans *De la politique* : atomiser les acteurs, détruire les sphères privées et intimes, surveiller et moucharder. La peur et l'angoisse s'installent immanquablement. Il n'y a plus de parole libre, ce qui va de pair avec une politique très agressive.

« L'homme moderne » (Horkheimer) reste dans la tradition autoritaire parce qu'il accepte l'hétéronomie sociale, il accepte les

normes et les valeurs imposées. Certes, il lui reste toujours un choix, mais il s'agit du choix entre un certain nombre de possibilités [125] préfabriquées, ainsi que l'illustrent les deux listes électorales. La discipline industrielle s'est généralisée. C'est par le moyen des machines que les acteurs ont appris à réagir selon des signaux extérieurs. Bien sûr, on ne doit pas oublier l'effet de l'industrie culturelle. La conjonction de tous ces facteurs se retrouve dans le « caractère autoritaire ⁵⁸ ». C'est grâce à ce caractère autoritaire que le Führer peut mobiliser ses troupes par des discours irrationnels. Il peut demander et obtenir du peuple la soumission totale parce que les individus ne s'estiment pas ; ils se croient rien. Leur vie et leur destin dépendent du leader. La terreur omniprésente correspond à ce discours. Pour survivre dans cette société, les acteurs s'identifient avec le régime. C'est du simple mimétisme.

Ce que les Européens ont appris de la fin du fascisme et de l'épuration en Allemagne rend Horkheimer pensif :

- * il vaut mieux être lâche et sympathisant que leader. De cette façon, on évite toujours la sanction. On peut commettre des petits crimes, mais pas de grands crimes car cela est trop dangereux ;
- * les anciens nazis se croient être les victimes et pas les bourreaux !

Devant ce constat dur et amer, Horkheimer invoque la tradition de la *Aufklärung* pour l'analyse critique du fascisme qui met en avant la réalité sociale qui a permis ce dernier.

L'Allemagne qui refoule le fascisme

Comment vivent les Allemands avec ce passé cruel ? Adorno se penche sur ce phénomène, très étrange et révoltant. Dans *Faute et refoulement* (« Schuld und Abwehr », 1950b), il cherche à savoir comment et pourquoi les Allemands désavouent leur passé récent, eux

⁵⁸ Cf. la brillante esquisse du caractère autoritaire dans Adorno, *Studien zum autoritären Charakter* (1950a, p. 51).

qui n'en parlent quasiment jamais ⁵⁹. C'est le point de départ [126] d'une longue série de recherches empiriques sur ce sujet, dans la continuité des travaux sur l'antisémitisme menés aux États-Unis.

Cinq ans après la guerre, Adorno se lance dans cette étude avec des objectifs pratique et pédagogique : travailler la mémoire permet d'apprendre du passé pour qu'il ne se répète pas. Retenons-en quelques résultats. D'abord s'impose le simple constat qu'en Allemagne les horreurs du fascisme ont été évidentes et connues, au moins dans ses grandes lignes : tout le monde est concerné, tout le monde le sait, mais personne n'en parle, ni pendant ni après. Cette attitude s'explique par le refoulement des sentiments de culpabilité. Le potentiel fasciste persiste donc, car le refoulement n'est nullement un dépassement. En Europe ce potentiel reste particulièrement vivace. Adorno n'a jamais pu surmonter (et pour cause) la peur et l'angoisse que cette tradition lui infligea.

Le verdict de la « culpabilité collective du peuple allemand » ne fait pas seulement resserrer les rangs des coupables, comme on a pu le constater. Il décrète aussi le fascisme et la shoah une affaire entre Allemands. Désormais la projection de la culpabilité sur les autres devient extrêmement simple. Elle explique notamment l'anticommunisme virulent en RFA : on est, ou du moins on se croit, menacé par le communisme, ce mal diabolisé par (presque) tous les non-communistes : les nazis, les puissances du « bloc de l'Ouest », les sociaux-démocrates, les chrétiens, etc. On arrive à une sorte « d'équilibre des comptes de l'horreur » selon lequel les crimes staliniens équivalent d'une certaine manière à la terreur fasciste, etc. Qui plus est, pour beaucoup le nazisme avait aussi de bons côtés : le plein-emploi, l'ordre et la discipline, la grandeur nationale, les réussites sportives, etc. Enfin, la tradition antisémite, raciste et nationaliste n'est pas morte.

⁵⁹ Cf. à ce sujet *Les séquestrés d'Altona* de Sartre (1959-1972).

La sociologie en tant que théorie critique

[Retour à la table des matières](#)

L'Allemagne de l'Ouest, ce (demi)-pays a connu la restauration du capitalisme et de la démocratie parlementaire. En outre, la population a été restaurée, mais dans un autre sens : rassasiée, suffisante et souvent de mauvaise foi, elle se vante des succès économiques dus [127] aux efforts de ce brave peuple dont elle provient. Elle se noie dans la consommation comme d'autres dans l'alcool. De plus, les Allemands sont à nouveau fiers : « Nous ne sommes plus n'importe qui » (« Wir sind wieder wer »), comme on disait à l'époque ⁶⁰. L'anticommunisme notoire complète cette vision du monde.

Contre l'idéologie ambiante des années cinquante, les chercheurs de l'Institut maintiennent que le peuple allemand a toléré, accepté et soutenu aussi bien le fascisme en général que l'extermination industrielle des Juifs et la politique de l'occupation en Europe en particulier. Les tentatives pour comprendre, saisir et rendre intelligible le fascisme dans sa complexité, c'est cela « penser l'impensable ». Or, à l'époque, il s'agit pour la plupart des Allemands (mais seulement pour eux) de tirer un trait sur ce passé, d'aller de l'avant, surtout si on profite de « la grâce de la naissance tardive » (Helmut Kohl). Que de formules pour déclarer le fascisme comme une sorte d'accident de l'histoire que l'on déplore ! Selon cette vision du monde, les Allemands ont été les victimes d'une bande de démagogues et, par conséquent, ils sont innocents. Les « victimes » du fascisme deviennent les « victimes » des Alliés, etc.

Une sociologie kantienne ?

La sociologie, en tant que théorie critique de la société, occupe désormais une place de plus en plus grande pour l'École. En tant que Théorie critique, elle ne se situe pas dans la tradition de la sociologie allemande d'avant-guerre. Elle n'est pas non plus du *fact finding*, c'est-à-dire une accumulation de données, aussi peu qu'une technologie

⁶⁰ Sartre qualifie cette attitude simplement de « sérieux ».

sociale, pour reprendre l'expression de Habermas. Elle ne veut pas se satisfaire de « prendre les empreintes » (Adorno) de la société, c'est-à-dire se limiter à la description de l'apparence de la société. Par contre, elle veut rendre intelligible l'essence de la société. C'est pour cela que son champ de recherche est très large. Il correspond aux différents aspects de la société et aux ouvertures qui se présentent aux chercheurs. En général, dans la société d'aujourd'hui, les acteurs vivent et font l'expérience de l'hétéronomie [128] et de leur dépendance. Au lieu de se révolter, ils s'adaptent à l'existant. C'est cela l'inquiétant potentiel totalitaire et, en ce qui concerne les Allemands, politiquement parlant, ils ne sont pas « mûrs » pour la démocratie.

Sur le plan programmatique, on constate une sorte de « recentrage sur le sujet » qui caractérise la sociologie francfortoise depuis le retour d'exil. Cela inclut des activités publiques pour que les acteurs prennent conscience de la société et pour que la « barbarie » ne se reproduise plus. Adorno comme Horkheimer interviennent beaucoup dans l'espace public par des écrits, des conférences et des interventions à la radio, pour convaincre le public de leurs analyses, très atypiques comparées aux autres travaux de la sociologie allemande. En outre, il s'agit de faire en sorte que le sujet puisse (re)trouver son autonomie.

En effet, leur programme est très proche des positions de la Aufklärung et surtout des positions de Kant ⁶¹. « C'est le rapport objectif et ancré dans la chose avec l'"Aufklärung", avec la dissolution des thèses aveugles, dogmatiques et arbitraires qui me lie, en tant que philosophe, à la recherche sociale » (Adorno, 1952, p. 482-483).

Avec beaucoup de prudence, l'Institut reprend aussi la stratégie de recherche sur contrats, apprise aux États-Unis. Les raisons les plus convaincantes de s'engager dans cette voie sont surtout d'ordre heuristique. Certes, l'Institut se finançait en grande partie par ces contrats de recherches, mais l'autre raison de travailler de cette façon réside dans la tension créatrice entre le travail autonome et ludique d'un côté et, de l'autre, la confrontation avec les attentes, en général, très concrètes et « terre à terre » des commanditaires (souvent les syndicats et le gouvernement social-démocrate du land de Hesse).

⁶¹ Au sujet de l'importance de Kant pour Horkheimer et Adorno, cf. aussi Horkheimer, 1962a.

Il va de soi que, même en travaillant sur contrats, la sociologie francfortoise n'a rien d'un *remake* de la sociologie américaine qui, dans les années cinquante, a fait son chemin en Allemagne. La [129] sociologie d'Adorno et de ses collègues est une théorie de la société dans la tradition la plus pure de l'*Aufklärung*. Par contre, cette tradition n'empêche pas la critique de la philosophie des Lumières, comme Adorno et Horkheimer l'ont fait dans la *Dialectique de la raison* entre autres. Comme Adorno le rappelle explicitement, la démarche critique traite des notions dans le cadre de la théorie dont elles sont issues. La fâcheuse habitude de les réduire au sens commun les rend impuissantes (1954, p. 436). Dans la situation contingente de l'Allemagne des années cinquante, la sociologie critique veut rendre intelligibles les causes et les raisons de la « barbarie » fasciste et participer aux efforts visant à ce qu'elle ne se reproduise plus. En raison du lien constitutif entre le fascisme et le capitalisme, une critique du fascisme inclut et nécessite une critique du capitalisme. De plus, comme elle pense ce qui au nom de ce qui n'est pas encore, elle reste tributaire du dépassement du capitalisme. La transcendance dans une perspective critique ne se sépare pas de la pratique sociale et de la praxis.

Inscrite dans la tradition de la *Aufklärung*, la Théorie critique se réfère couramment à Kant. Pour Horkheimer (1955), Kant incarne l'*Aufklärung*. Son œuvre consiste surtout dans l'élaboration des idées que la philosophie, la politique et la théologie partagent (la liberté, la justice, l'homme, Dieu). L'émergence des sciences au XIII^e siècle était le premier pas dans cette direction. Au fur et à mesure du développement du ratio pragmatique, la religion et les croyances se renforcent. La philosophie devient un « nominalisme » qui considère le monde comme une entité de choses particulières sans essence : la vallée de larmes dont parle la bible. Comme la Réforme l'a formulé explicitement, Dieu est inaccessible à la raison.

Au XVII^e siècle, la philosophie cherche à concilier l'humain et le divin par la démonstration rationnelle de Dieu et de la nature à l'image d'un axiome géométrique. Kant découvre que la nature, le monde naturel et les sujets empiriques sont des projets que l'on peut analyser. Il découvre également la séparation des choses divines et des choses humaines, un dualisme caractéristique pour la société bourgeoise. « Le monde des choses, ce n'est que monde des [130] apparences. Le monde des choses est un projet du sujet en quête de connaissance et la critique

de la raison pure [de Kant] montre comment ce projet se passe » (Horkheimer, 1955, p. 40). Horkheimer ajoute une petite phrase que l'on doit comprendre comme un programme sociologique : « Le monde est constitué et la philosophie [i.e. ici la Théorie critique] doit rendre compte de ce que cela veut dire » (p. 40).

En effet, Horkheimer revendique explicitement une « sociologie kantienne » (Horkheimer, 1949-1955, p. 191). Il envisage une critique de la raison qui a comme objet le « mécanisme social », producteur de l'expérience et du vécu commun des acteurs. Les sociologues, qui suivent habituellement une démarche positiviste, ne saisissent pas l'état dramatique de la société. En guise d'illustration, Horkheimer cite les travaux sur la jeunesse des années cinquante où l'on n'apprend quasiment rien sur la recherche de sens de cette génération, caractérisée par les motos, les usines et les laboratoires (p. 235).

La philosophie comme la sociologie font leurs adieux à la pensée qu'elles considèrent comme une simple opinion (dans le sens hégélien, bien entendu), pour emprunter la voie positiviste, suivant l'exemple des sciences exactes. La science offre une sécurité séduisante grâce à des critères parfaitement adaptés à la domination établie qui n'impressionne pas seulement les philosophes. Le rapport entre la domination et le savoir est un aspect de l'hétéronomie générale du capitalisme qui s'installe de plus en plus dans les sciences sociales comme dans la philosophie. « On devient ce à quoi on pense » (p. 192 et 194). Il en découle un véritable principe de la pensée et de la culture en général. Pour supporter l'inévitable et l'inchangéable que l'on aimerait changer, ces phénomènes sociaux nous obligent à nous identifier avec eux. « C'est cela le principe de la pensée, peut-être même de la culture en général. L'identification est la condition de la domination » (p. 192). Par contre, à partir du moment où l'identification existe, le dominé devient une chose, c'est-à-dire un simple objet de la domination et, au XX^e siècle, l'objet de la manipulation.

[131]

Horkheimer se distingue radicalement et explicitement du « matérialisme » qui signifie dans ce contexte le marxisme stalinien. Très proche de la position de Sartre dans *Matérialisme et révolution*, Horkheimer critique ces matérialistes qui traitent les notions comme une idéologie. Pour justifier des actions et des régimes, ils doivent avoir

recours à un Dieu qu'ils voulaient supprimer. Ce « matérialisme » ne permet pas de rendre intelligible la société.

Ces références à Kant et à la Aufklärung s'appuient sur une notion extrêmement précise de la raison. Horkheimer la développe dans un petit texte qui précise et dépasse ses positions antérieures⁶². Pour le sens commun, la raison est instrumentale ou utilitaire. Elle fait partie de la vie quotidienne, et elle correspond à la fonction abstraite et formelle de la pensée selon les règles de la logique discursive. Cette notion, intimement liée à la société bourgeoise, exprime le raisonnable de la part du pensant. En même temps, ce qui est plus important, c'est qu'il s'agit d'un rapport de moyen à fin. Dans ce sens wébérien, être raisonnable signifie être utile pour un individu ou un groupe. Par conséquent, la raison est un outil ou un instrument (1952b, p. 23) pour atteindre un but. Horkheimer souligne que les dictatures illustrent bien ce que veut dire « mettre sur le même plan l'utilité et la raison » (p. 23).

Contre cette raison subjective, la raison objective proclame que la raison n'existe pas seulement dans la conscience des individus. La raison comme la non-raison existent aussi dans la nature, dans les rapports de classes, entre les individus, etc. La raison subjective n'est, selon cette approche, que l'expression limitée de la raison générale. La raison objective vise un ordre humain raisonnable selon les critères de la philosophie. Platon l'appelle « la république », saint Thomas « ordo », et Hegel « l'éthicité » (*Sittlichkeit*). Dans l'approche de la raison objective existe la conviction que les règles de la vertu sont le résultat de la connaissance de l'être. De cette façon, la vertu [132] et la connaissance se confondent. Ce sont les philosophes qui exprime cette vertu-connaissance.

La raison subjective émerge avec l'Aufklärung. Elle exprime le « désenchantement du monde » dont parle Weber. C'est cette raison qui est aujourd'hui en crise. Dans l'esprit dominant, ses notions les plus essentielles ont perdu leur substance. Adorno et Horkheimer l'ont montré dans la *Dialectique de la raison*, la raison subjective, la Aufklärung et le progrès se sont retournés contre eux-mêmes. L'ordre raisonnable en tant que projet de l'avenir est compromis. Comme les

⁶² À ce sujet, cf. surtout la critique de la raison instrumentale de Horkheimer (1946).

systemes totalitaires le montrent, la raison peut mener à la reproduction ou à l'autodestruction.

Le passage de la *Aufklärung* au positivisme décrit la liquidation de la raison comme dernier mythe, ce que Hegel a démontré en rappelant la Révolution française (Horkheimer, 1952b, p. 27). La « valeur opératoire » reste le seul critère que le positivisme reconnaît ; les notions servent seulement à organiser le matériel, elles sont réduites au pur instrumentalisme. C'est pour cela que le dépassement des notions n'est plus le résultat du travail théorique et politique, mais qu'il se fait par « décret philosophique » (Horkheimer) : la réduction aux simples symboles comme l'exige l'idéologie ambiante, le *Zeitgeist*. Les idées se chosifient de plus en plus par l'instrumentalisation et l'automatisation croissantes dont elles sont l'objet.

Le langage devrait se réduire à un simple outil de l'appareil productif omnipotent. « Chaque mot qui n'exprime pas un mode d'emploi ou un outil pour mettre en marche d'autres hommes est considéré comme mythique et dépourvu de sens » (p. 30). Le langage s'instrumentalise, et les rapports entre les hommes aussi : l'isolement des individus augmente. Il ne reste dans ce monde désenchanté qu'une autorité, « la science qui s'épuise dans les faits et les chiffres » (p. 30). La raison d'être de ce « monde désenchanté » est donc son propre fonctionnement.

Ce que l'on appelle la « crise de la raison » est d'abord la crise de la raison subjective. Ensuite, elle n'est qu'un élément de l'histoire [133] et pas son essence. Enfin, il faut développer la subjectivation de la raison comme une partie de la vie humaine.

Une fois de plus, Horkheimer a fait la démonstration que sa sociologie ne peut pas être positiviste. Pour lui la théorie critique de la société, c'est-à-dire « la pensée philosophique qui s'allie avec la sociologie » (p. 35), a la tâche de formuler ce monde contradictoire et de le soumettre à la critique. Il ne relève pas de cette théorie de formuler des recettes, des modes d'emploi ou encore de la propagande. En revanche, il s'adresse aussi bien aux « apprentis » de la théorie de la société qu'aux acteurs politiques (p. 34).

Idéologie et critique de l'idéologie

À l'instar de toutes les théories engagées, la sociologie engagée de l'École de Francfort s'expose facilement à la critique sur sa nature idéologique. Dans la philosophie traditionnelle, la notion d'idéologie signifie « l'autonomie des produits intellectuels » (Adorno, 1954a, p. 457), comme un des résultats de la division sociale du travail. Produire une idéologie, c'est une activité sociale de ceux qui sont exemptés du travail physique (p. 474). Par contre, selon Adorno, la sociologie moderne considère l'idéologie comme une essence inchangée et inchangeable, sans comprendre pour autant ce que le mot « idéologie » veut dire. Son tour d'horizon des classiques de la sociologie le montre : de Weber à Scheler et Mannheim, en passant par Pareto (p. 467-473).

Depuis l'avènement de la société bourgeoise, les théoriciens évoquent la « fausse conscience ». Adorno retrace ce débat à partir de Bacon, en passant par l'Aufklärung et les encyclopédistes, les empiristes et Auguste Comte. Dès son origine, la notion d'idéologie est associée à la société bourgeoise mais pas à la société industrielle. À cette époque l'égalité citoyenne est synonyme de liberté. L'organisation raisonnable de la conscience et de la société allait de pair. L'idéologie est intimement liée à l'économie de marché, peu importe sa forme concrète, car elle est une justification : elle se réfère à l'expérience et au vécu d'un état de la société (déjà) problématique qu'elle défend, et en même temps elle défend une idée de [134] la justice selon le modèle de l'échange équivalent. De cette façon, l'idéologie fait partie de la domination « indirecte » (Adorno), caractéristique de la société capitaliste.

Le pouvoir positif, fondé sur la raison, rend la critique de cette idéologie difficile, car pour confronter l'idéologie à sa propre vérité, il faut qu'il y ait un minimum de rationalité que la critique peut attaquer⁶³. La critique de l'idéologie est conçue dans le sens hégélien du terme : « Elle est la négation dans le sens hégélien : la confrontation de l'idée avec sa réalisation. Cela a comme condition la distinction du vrai et du faux dans le jugement et l'exigence de produire la vérité par

⁶³ Évidemment, cela n'est pas possible avec l'idéologie des nazis.

la critique » (p. 466). Critiquer les idéologies totalitaires ne signifie pas le simple refus ou le démenti de ces idéologies. Au contraire, il faut prendre les idéologies très au sérieux. Il s'agit d'analyser les dispositions humaines auxquelles elles font appel ; il faut également analyser la société qui produit les hommes qui demandent ces stimuli. Dans le régime stalinien, la notion d'idéologie est un « instrument de torture » (Adorno) ; à l'Ouest, la notion est diluée pour qu'elle ne produise plus de critique et plus de rapport à la vérité.

La crise de la société bourgeoise donne l'impression que la notion d'idéologie a perdu son objet. L'esprit se divise en deux : d'un côté, la critique, qui vise le dépassement, considérée comme une vérité ésotérique et loin de la réalité sociale ; de l'autre, l'administration planificatrice. Désormais, c'est l'industrie culturelle qui produit l'idéologie. Les racines de ce processus remontent au XVIII^e siècle. Cette idéologie est inséparable de l'histoire de la société bourgeoise. Au XVIII^e siècle en France, après l'effondrement de l'absolutisme, la philosophie des Lumières s'éteint doucement ; il en reste le positivisme ⁶⁴. En s'appuyant sur le sensualisme anglais, selon lequel la perception sensorielle est la seule source de connaissance, « l'association des idéologues » proclame la réduction [135] de la vie spiritualiste à la mécanique des représentations. C'est pour cela que dorénavant la philosophie devrait ressembler aux sciences exactes. Dans cette approche, l'idéologie signifie l'esprit qui est directement dépendant des processus matériels. Le mot idéologie a gardé ce sens dans les débats politiques et scientifiques. Marx et Engels adhèrent à cette tradition, surtout dans leurs écrits de jeunesse, quand ils décrivent la dépendance de la conscience de la formation sociale. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que l'idée selon laquelle les rapports de travail déterminent la totalité culturelle d'une époque est devenue le centre de la philosophie de l'histoire. Pour elle les représentations ne sont que la vision du monde des différents groupes, selon leurs rapports dans ce processus de travail (Horkheimer, 1951b, p. 13).

⁶⁴ Horkheimer ne distingue pas la philosophie des Lumières et l'Aufklärung, ce qui est assez curieux parce que les distinctions entre ces courants ne relèvent pas seulement de différences théoriques mais de positions par rapport aux sociétés au sein desquelles ces philosophies ont émergé et existé.

En revanche, dans la sociologie moderne, l'idéologie sert de base à la « « sociologie du savoir » (*Wissenssoziologie* — p. 16). Il s'agit de la description de la constitution intellectuelle et des représentations de différentes couches sociales, ainsi que du rapport entre la position sociale et les représentations. La référence à la philosophie de l'histoire manque dans cette sociologie. Elle proclame comme à priori que le sens de la vie humaine doit être assuré par les « « valeurs » ou par les « « biens culturels ». Cela explique, entre autres, son « « pessimisme culturel » (Horkheimer), sorte de *anything goes* avant la lettre, que Horkheimer croit pouvoir constater même dans le positivisme de Weber.

La sociologie s'occupe de l'idéologie par les recherches en communication (*communication researches*, selon Adorno) qui mettent en rapport les producteurs et les consommateurs de cette industrie, pour produire de cette manière des savoirs limités. Cependant, pour devenir une critique de l'idéologie, la sociologie doit analyser les mass-médias qui mettent en scène cette idéologie de la culture de masse. La justification de l'existant, tout comme sa transcendance et la critique sont absorbées par la culture de masse. L'idéologie se réduit à l'axiome suivant : ce qui est, est bien comme il est, parce qu'il est. Étroitement rattachée à la propagande, cette culture devient lentement terroriste (Adorno, 1954a, p. 477). Les conditions [136] de l'existence et l'être-là sont proclamés comme étant la norme de l'existence. Les hommes se calment.

Par contre, la Théorie critique de Horkheimer et de ses collègues met de l'avant l'analyse de la réalité historique. La Théorie critique est directement liée à la pratique sociale car, bien que les représentations soient influencées par la pratique, la théorie influence aussi la perception. Bien qu'elle doive toujours traiter du dépassement, pour ne pas devenir une idéologie, la théorie n'est pas un mode d'emploi. « Cette négativité est la mieux conservée dans la notion de liberté de l'individu. C'est pour cette raison qu'elle est aujourd'hui si actuelle » (Horkheimer, 1951b, p. 39). En somme, l'esprit n'est compréhensible que dans l'histoire, faisant partie d'une époque, étant lié à la volonté, aux intérêts et aux activités humaines vivant des situations bien réelles.

Voilà une précision de taille de la sociologie critique : une critique du positivisme issue du déclin des Lumières ; une critique des idéologies, peu importe leur forme ; enfin, une critique de l'être-là

social qui traite du dépassement nécessaire des situations sociales, des notions, des théories, bref, du dépassement de tous les phénomènes sociaux. Dans ce sens, la Théorie critique est négative. Les théories positives ne sont que des idéologies ou des technologies sociales.

L'homme dans la société

Pour préciser son analyse de la position de l'homme dans la société, Horkheimer (1956-1957) se réfère, à nouveau, à une position très connue de Kant⁶⁵. La question « Qu'est-ce que je peux espérer ? » demande une réponse pratique et théorique à la fois. Elle demande l'évocation du bien supérieur et de la justice absolue qui, bien entendu, n'existent pas. La réalité, l'être-là social, n'est donc pas l'ordre juste ; par contre, elle permet d'influencer le monde sensible et d'augmenter l'autonomie des acteurs. Par contre, l'ordre juste est pensable hic et nunc, bien qu'il soit situé dans l'infini. Comme une [137] sorte d'horizon à atteindre, il se met au service du changement et du dépassement de l'être-là à un moment historique donné. C'est pour cela que « le passage de la critique à la positivité et à la concrétion ne signifie pas un avancement mais la résignation » (p. 57).

Or, comme Horkheimer le souligne, même si aujourd'hui les éléments matériels d'un ordre juste existent, ce qui n'était pas le cas à l'époque de Kant, le discours portant sur l'homme relève plus des sentiments d'impuissance que de l'idée libre. La violence objective de l'existant progresse. Enfin, il le constate avec regret, les grandes questions concernant l'homme ne s'adressent plus à la philosophie critique mais à la philosophie existentialiste⁶⁶.

La société forme l'homme dès son enfance et elle le détermine pour l'essentiel. Par ailleurs, elle n'est pas figée. Le changement social est donc aussi un changement individuel⁶⁷. Les recherches de « l'homme

⁶⁵ Les arguments qui suivent ressemblent beaucoup aux arguments de Sartre pour développer la « série » et le « pratico-inerte » (Sartre (1960/1985).

⁶⁶ Dans ce cadre, l'existentialisme signifie la tradition allemande venant de Heidegger et de Jaspers.

⁶⁷ C'est pour cela que le type de l'employé est le plus représentatif de la société d'aujourd'hui. Cf. Horkheimer, 1958, p. 62-63.

véritable », de la nature humaine, de l'authenticité, etc., ne sont que des tentatives résignées de se détourner de la réalité. La connaissance de l'homme historique et social évite cette résignation car, sans l'homme, il n'y a pas d'histoire, et l'individu n'existe que dans les contextes social et historique dont il fait partie.

En revanche, dans la société telle qu'elle est, les experts dominent les rapports humains, aussi bien dans l'espace public que dans les sphères privées ou intimes. Les sentiments et les comportements correspondant à la « société technique » (Horkheimer) prennent le dessus sur la culture européenne classique qui avait laissé des sédiments dans l'individu : la *Bildung*, cette formation de soi selon les critères de l'humanisme et de l'idéalisme allemand (1957, p. 64). Néanmoins, la société, cette totalité aliénée, n'est pas rationnelle, mais elle pourrait le devenir. La « mobilité sociale », évoquée par la sociologie moderne, décrit le changement rapide des rôles sociaux dans les sociétés d'aujourd'hui. Par conséquent, là où la mobilité est élevée, émerge une concurrence généralisée : chacun [138] est un concurrent potentiel pour chacun, puisque les hommes sont interchangeable. Dans ce sens, les hommes deviennent égaux sans se rapprocher. La méfiance à l'échelle collective et le repli sur soi-même s'installent au détriment de la solidarité. La situation sociale est caractérisée par l'atomisation sociale et l'éclatement des structures collectives. La rationalisation de la famille, sous le prétexte de l'égalité entre les sexes, comme la rationalisation de la sphère privée dans son ensemble va dans le même sens ⁶⁸. Le « temps libre » n'échappe pas à cela. Au contraire, ce temps gagné grâce à la technique est déjà organisé et préfabriqué pour l'individu. Ni l'individu ni les peuples ⁶⁹ ne peuvent échapper à cette vie et retourner à une vie plus calme, au risque de disparaître sur le plan économique.

Ce sont les « machines d'opinion de masse » (Horkheimer) qui dirigent les hommes et décident à leur place de tout ce qui ne touche pas la vie professionnelle. Les hommes agissent de plus en plus comme les machines parce que les machines dominent l'homme, l'inventeur de la machine. L'homme n'est pas seulement de plus en plus délaissé. Horkheimer constate que « malgré leur activité, les hommes deviennent

⁶⁸ Horkheimer développe ici une argumentation quasi-durkheimienne.

⁶⁹ Doit-on ajouter : décolonisés ?

de plus en plus passifs ; malgré leur domination de la nature, ils sont de plus en plus impuissants par rapport à la société et par rapport à eux-mêmes » (p. 75). Ils sont réduits au statut d'objet de la violence des rapports sociaux et de la manipulation inévitable.

Même la culture des dominants doit s'adapter aux exigences de la société de masse, cette société caractérisée par « la lutte brutale pour l'existence, la pression et l'angoisse » (p. 75), malgré ses richesses et les améliorations du sort des hommes. La culture décline parce que les hommes ne peuvent pas se servir de leur pouvoir sur la nature pour établir un ordre raisonnable sur terre. En face d'une totalité opaque qui les fait agir, l'impuissance des hommes devient de plus en plus angoissante. « Leur angoisse existentielle puise dans la même source que leur vide intérieur : l'appareil absorbe [139] désormais la vie ; malgré l'abondance produite, personne ne sait si cela sert à la construction de l'humanité ou à l'apocalypse » (p. 77).

La formation intellectuelle a perdu sa substance et la recherche de sens titube. Bien entendu, cela n'est pas la « faute de la machine ». Elle est un élément décisif des sciences et de l'Aufklärung. En outre, elle a largement participé à l'émergence de la bourgeoisie et de la possibilité d'un véritable ordre humain. Donc, la société bourgeoise porte en elle la possibilité d'être libre. Autrement dit, grâce à la culture bourgeoise nous savons que nous pouvons vivre librement. C'est pour cela qu'elle a besoin d'un appareil idéologique, car l'irrationalité de la société correspond de moins en moins au niveau de la connaissance. En revanche, nous assistons à la « reprimition de l'Europe » (Horkheimer) parce que la seule pensée socialement admise et valorisée est celle qui sert à la machine. Elle doit être directement utilisable. La production de l'opinion par les moyens les plus différents (du mauvais film à la science de l'esprit) pose un voile opaque sur l'exigence de l'homme ordinaire et stressé tout comme sur l'existence des magnats. Le fossé qui sépare les dominants et les dominés n'est plus saisissable, ni pour les uns ni pour les autres. « Les tentations de la société tiennent tout le monde en haleine » (p. 78).

***Déclin, décadence et capitalisme :
l'exemple d'Oswald Spengler***

La critique de la société bourgeoise par Adorno et Horkheimer ainsi que leur constat du déclin de sa culture classique sont souvent interprétés à tort comme une théorie de la décadence. Oswald Spengler expose une telle théorie dans son livre *Untergang des Abendlandes*. Adorno (1950) soumet ce livre et la théorie de Spengler à une critique très fine dont ne sont retenus ici que les aspects qui concerne directement la sociologie. Selon Adorno, la puissance de la théorie de Spengler consiste moins dans son hypothèse de base qui n'est rien d'autre qu'une philosophie de l'histoire naturalisée : il y a la naissance, la croissance et la mort des cultures. Ce qui l'intéresse plus que la philosophie de l'histoire, ce sont les propositions pour maîtriser les masses par la propagande, la culture [140] de masse et les formes politiques de la domination et, ensuite, la tendance de la démocratie à la dictature. En se penchant sur les « villes de masse », Spengler constate que, à la suite de leur atomisation, les habitants sont devenus en quelque sorte des nomades qui se trouvent regroupés dans des camps que l'on appelle « villes ». L'homme est régressif, dit-il, sans développer les arguments prouvant cela. Par contre, il présente la conscience de masse dans le « temps libre » comme dominée par le sport. Le divertissement, la culture, etc., lui ressemblent. Spengler méprise ouvertement les exécutants (dans la production ou dans l'espace public) et les victimes de « la culture de réclame » (Spengler). Par contre, il estime les manipulateurs qui maîtrisent ces « féllahs » suite à l'expropriation de la conscience par les moyens de communication centralisés, comme elle existe dans les régimes totalitaires (Spengler). Selon Adorno, ce constat correspond en partie au double caractère de l'Aufklärung qui s'engage pour une meilleure formation et une grande culture de tous. La presse politique a besoin d'une formation scolaire élevée pour jouer un rôle de médium entre les hommes politiques et les masses. Or, du coup, les masses peuvent devenir l'objet de la politique des partis par l'intermédiaire des journaux. Dans ce sens, savoir lire correspond à la soumission au pouvoir ; l'autonomie et l'autogestion rêvées deviennent, par les médias, la pure hétéronomie.

Spengler a très bien compris le développement de la presse et de la propagande. La démocratie est dépassée, et pour Spengler commence l'époque sans histoire, caractérisée par une répétition mortelle sans fin et imposée par le résultat des actions humaines. D'une certaine manière, on a atteint la fin de l'histoire. Les hommes vivent et se vivent comme des objets et non comme des sujets de l'histoire. « C'est pour cela que l'histoire paraît éteinte. Tout ce qui se passe leur arrive, ce ne sont pas eux qui le font » (Adorno, 1950, p. 50). Les oligarques et les « spécialistes de l'assassinat » (Adorno) se soumettent la société à l'aide de l'administration qui est devenue un outil de destruction. Selon Adorno, Spengler montre bien comment l'histoire a fait oublier aux hommes l'idée et la réalité de leur liberté. Son pronostic de la disparition de la force de la pensée se transforme en interdiction de penser à cause de la supposition machiavélique de la nature humaine interchangeable. Elle a la soumission [141] dans le sang. Malgré ses spécificités, Spengler donne aussi une variante du positivisme : il se contente du constat que le monde est comme il est et pas autrement. Plein de haine, il élimine même la possibilité de penser un avenir différent. Par contre, comme Adorno le souligne, dans la culture reste toujours la volonté d'autonomie par la connaissance. La théorie du destin n'est rien d'autre que la reproduction de la culpabilité de l'homme devant l'homme ; elle reflète la domination existante. Ce destin n'est pas inévitable, mais il est défini par la domination et l'injustice.

Raison instrumentale à l'université : expertise ou Bildung

Dans sa fonction d'enseignant, Horkheimer (1952b) soulève au début des années cinquante une grande question qui n'a rien perdu de son actualité. Quel est le but de la formation universitaire ? La formation intellectuelle spécifique qui est la *Bildung*, que l'on peut traduire approximativement par le développement global des potentiels humains, recule même dans les universités pour faire place à des formations professionnelles qui préparent mieux que la *Bildung* aux carrières. La *Bildung* échappe aux tentatives de définir, car une définition est par essence sans contradiction, mais la réalité sociale et les notions qui évoquent cette réalité sont contradictoires. Dans son sens

étymologique, *Bildung* signifie un changement de la nature primitive de l'homme pour qu'il maîtrise ce qui lui paraît menaçant et étrange. La nature n'échappe pas à ce processus : désormais elle porte des traces du travail, de la raison et des hommes.

Le processus de la *Bildung*, cher aux universités d'autrefois, risque de se transformer en un processus de formation quasi industrielle. Or, ce changement fait qu'il ne reste plus de temps à consacrer à l'objet de la réflexion. La *Bildung* à l'université est une manière de développer sa liberté, son courage sur les plans intellectuel et social, ainsi que le dévouement à la totalité. La nature est instrumentalement réduite au matériel de transformation, ce qui provoque la crise de la *Bildung*. Déjà au XIX^e siècle, on peut constater le début de son déclin. Les aspects publics reculent au profit de l'intériorisation et d'une formation de la personnalité. La volonté [142] créatrice s'efface au profit de la réalité existante et de la formation de soi-même. Ce repli annonce la barbarie du XX^e siècle.

Sociologie à l'université

La sociologie moderne fait partie intégrante de la formation universitaire. Horkheimer (1951c) ne laisse pas le moindre doute quant à sa conception de la sociologie à l'université. D'abord, elle ne remplace pas la philosophie. La philosophie se caractérise par le lien entre les idées spéculatives et le contenu des processus de vie réels au sein de la société. La sociologie est une héritière de la philosophie classique (allemande) ⁷⁰.

Ensuite, il s'agit de recréer l'unité entre sociologie et philosophie qui est menacée par les « généralisations vides » de la philosophie comme par le risque que la sociologie devienne l'art d'assembler des données. L'intégration de la connaissance de la société dans la formation universitaire n'est pas seulement une revendication de culture générale. La sociologie « porte en elle un aspect critique et libérateur, inséparable de la société libre » (p. 379). À l'étranger — Horkheimer parle certainement des États-Unis —, les sciences sociales ont aidé à

⁷⁰ Au sujet de Hegel, cf. aussi les travaux d'Adorno dans les années soixante.

surmonter beaucoup de problèmes pratiques. Dans la situation d'urgence de l'Allemagne, entre la fin de la guerre et le « miracle économique », la sociologie peut jouer un rôle semblable. Par contre, la vie universitaire ne se borne pas aux problèmes pratiques et urgents. Elles seront résolues au mieux par « une jeunesse qui a fait l'expérience du bonheur de faire de la recherche non finalisée » (p. 379). La *Bildung* est, selon Horkheimer, profondément enracinée dans la culture européenne. Son abandon signifierait l'abandon de l'idée européenne de l'homme ⁷¹. La pression de la « société de masse », elle, va dans ce sens. La *Bildung* est très souvent considérée comme un divertissement sans rapport avec la formation professionnelle, inutile au fond. Horkheimer, par contre, propose l'introduction dans toutes les disciplines universitaires de réflexions sur la [143] société qui pourraient rendre possibles, sur la base d'une connaissance solide, des rapports humains empreints de dignité.

Cela déplaît déjà, au début des années cinquante, aux responsables de la politique scientifique. Les bailleurs de fonds de recherche, par exemple les administrateurs des fondations ou les autres commanditaires, agissent selon l'unité contradictoire de leur pouvoir objectif et de leur incertitude subjective. Ils haïssent l'incertain et le nouveau. Ils préfèrent les grands congrès et autres « grandes messes » académiques, des mises en scène, des spectacles de mandarins, pourvu que rien ne change !

La sociologie dans la société

Encore à l'orée des années cinquante, Horkheimer (1951a) s'interroge sur la place de la sociologie dans une société qui change rapidement, comme la société allemande en pleine reconstruction. La rapidité du changement donne l'impression qu'il n'existe pas de constantes, que tout est variable, et que l'invariant disparaît au profit de la dynamique. L'existentialisme de Heidegger correspond bien à cette impression, puisque le manque de constantes est la constante de cette théorie. Son existentialisme est vraiment de son temps car, depuis le XIX^e siècle, ce sont les grands changements sociaux qui rythment

⁷¹ Cf. aussi les positions développées par Sartre (1949).

l'évolution de la société. Le résultat est une société qui pourrait permettre à la plupart des hommes de vivre dignement. En revanche, cette société « prend l'homme » (p. 76). Elle s'aligne sur le développement de la machine pour produire des hommes stéréotypés, « c'est-à-dire sans spontanéité intellectuelle » (p. 76). Les travailleurs perdent leur autonomie en gagnant plus d'argent et en travaillant moins. L'hétéronomie augmente, car la liberté de l'homme se perd, « le véritablement humain qui réside dans la force de ne pas devenir stéréotypé, de faire l'expérience du nouveau et de faire ce qui n'existe pas encore » (p. 77) ! L'homme est le sujet de l'histoire, et cet homme est en danger.

La dynamique sociale est pour les hommes une sorte de changement « du pareil au même ». « Tout est constant dans la mesure où les hommes ne sont pas libres par rapport à leur propre société ; ils se [144] laissent maîtriser par les rapports sociaux au lieu de forger leur propre destin » (p. 77). Dans ce sens, le potentiel destructif de la société n'a rien d'une fatalité. Il est intellectuellement identifiable, donc évitable. L'harmonisation de la dynamique et du statique dans la société permettrait à celle-ci de vivre pleinement ses potentialités.

Sociologie empirique (en Allemagne)

Adorno profite d'un bilan critique de la sociologie empirique en Allemagne pour se situer par rapport à ce courant⁷². Selon lui, en Allemagne, la sociologie empirique est encore très jeune, bien qu'il y ait eu des enquêtes isolées avant la Première Guerre mondiale et sous la République de Weimar. Les nazis ont considéré ces recherches et surtout les sondages, la « *public opinion research*⁷³ », comme dangereux puisque potentiellement démocratiques, car elles partent du

⁷² Adorno développe une vision du passé de la sociologie empirique en Allemagne qui domine jusqu'aux années quatre-vingt-dix. Il la partage avec beaucoup de ses collègues, sans que cette idée qu'on s'est faite du passé de la sociologie corresponde à la réalité. Cf. Spurk, 1999.

⁷³ Adorno traite sans doute de la sociologie américaine plus précisément. C'est pour cela qu'il ne trouve pas le mot allemand pour *public opinion research* qui est simplement *Meinungsforschung*.

principe « one man — one vote »⁷⁴. Après 1945, sous l'influence américaine, poussée par le besoin des hommes d'articuler leurs jugements, leurs volontés, leurs besoins, etc., et pas seulement par le vote, émerge la recherche empirique en sciences sociales qui correspond aussi aux besoins administratifs et économiques du pays désorganisé. Enfin, il s'agit de réduire les risques économiques en adaptant la demande et l'offre.

En revanche, ces recherches disposent d'un grand potentiel démocratique. Il est de « notre devoir suprême » (Adorno, 1952, p. 479) de le dégager et d'éviter qu'elles soient utilisées à des fins particulières. Les hommes ne sont pas que des numéros, leurs pensées et leurs comportements n'obéissent pas à des lois aveugles. La pratique des pronostics fait apparaître la vision d'une société semblable [145] à un mécanisme déterminé, sans qu'elle glisse nécessairement vers la prophétie politique. Des attentes de ce genre font du sociologue un « agent de la non-liberté » (p. 479), car « nous ne sommes pas les alliés du *trend*; nous ne pouvons pas et nous ne devons pas parler comme si nous étions la voix du destin » (p. 480).

Les raisons de la carrière impressionnante de la recherche empirique en sciences sociales se trouvent dans le développement immanent des sciences. Pendant la période idéaliste, la philosophie disposait de la totalité des « faits », c'est-à-dire du matériel empirique. Face à la critique, cette philosophie ne peut plus revendiquer la vérité, et les notions théoriques se séparent des autres éléments du système de pensée. À la suite de cela, se rangent d'un côté « l'esprit » et de l'autre le matériel, ce qui mène à la fétichisation et à l'obscurcisme. La sociologie de Tönnies en est un bon exemple (p. 480-481).

Même au début des années cinquante, la sociologie allemande est encore largement dominée par la *Geisteswissenschaft* « science de l'esprit ». Cette sociologie a besoin des méthodes empiriques en guise de correctif qui mène son impulsion critique ! « La science doit durement rendre conscient ce qui est » (p. 481). La sociologie se prête à cet exercice car, comme Adorno le souligne, elle n'est pas une *Geisteswissenschaft*.

⁷⁴ Ce constat ne peut pas être maintenu. Au sujet de la sociologie sous le fascisme et la continuité sociologique après la deuxième guerre mondiale, cf. Spurk, 1999.

La recherche empirique doit décrire l'objectivité de ce qui est socialement, sans oublier que le social n'est pas totalement rationnel. En outre, la sociologie empirique n'est pas toujours critique. Les « facts », comme Adorno et Horkheimer disent, donc les faits dans le sens des données empiriques, sont saisissables par les méthodes empiriques issues des sciences exactes. Ces méthodes correspondent beaucoup à la société d'aujourd'hui, résultat d'actions aveugles et quasi naturelles. Il n'y a pas de méthode universelle, la méthode varie selon l'objet à analyser (Adorno, 1952, p. 484). Par exemple, « les produits de l'industrie culturelle sont plus simplement à saisir avec les notions des études de marché qu'avec des critères esthétiques » (p. 483-484).

[146]

La recherche sociologique ne doit pas se limiter à la description empirique de l'être social, elle doit saisir cette apparence pour en dégager l'essence. Il faut chercher le va-et-vient entre les théories et les constats empiriques. « Les recherches ne produisent de résultats qu'en autant que le chercheur y mette des réflexions » (p. 485). La sociologie doit défendre son autonomie, puisqu'elle risque de devenir un outil de l'économie ou de l'administration.

Cependant, la sociologie n'est pas une science exacte. La recherche empirique en sociologie prend son sens sociologique parce que « la totalité que forment les particuliers se laisse diagnostiquer dans les particuliers » (p. 487). La recherche empirique n'est nullement la vérification des théories, mais la théorie fait parler les faits trouvés dans les recherches empiriques. Faire de la recherche empirique ne signifie pas « compter » à tout va. Pourtant, Adorno met ses lecteurs également en garde contre le mouvement irrationnel « contre les statistiques », qui existait déjà à l'époque, dans les universités.

Pour progresser, il faut que la recherche empirique se situe dans l'espace public pour y intervenir d'une manière responsable, sincère, et en évitant les effets suggestifs. Si l'industrie culturelle définit le cadre étroit de ces actions, néanmoins elles sont possibles, sans se perdre dans la prophétie. Beaucoup de tendances dans la société ne correspondent pas à la moyenne statistique. Elles sont le résultat de la domination et des puissances en jeu, ainsi que de la maîtrise de l'espace public et de l'opinion publique.

La *social research* à l'américaine dispose de quelques particularités : elle n'est pas née de l'univers universitaire ; elle est proche du pragmatisme américain ; elle est issue des sondages et des études de marché. Ses techniques ont été formées selon les exigences de ses finalités commerciale et administrative. Bref, il s'agit d'une « science de domination et pas d'une science de *Bildung* (p. 491).

La séparation de l'intelligibilité théorique et de la praxis sociale s'est établie au cours de l'histoire ⁷⁵. De la même façon, la recherche [147] empirique, tout comme la tentation de distinguer proprement la théorie et les faits, sont liées aux caractéristiques de notre société. La théorie contemplative traite l'empirie avec arrogance parce qu'elle ne peut pas saisir le concret. En revanche, la Théorie critique cherche la confrontation avec les démarches empiriques et leurs résultats.

Sociologie des sciences

En traitant de la « sociologie de la connaissance », Adorno se penche surtout sur les travaux de Mannheim, son ancien voisin dans le bâtiment d'avant-guerre de l'Institut. Au début des années cinquante, Mannheim gagne une grande influence en Allemagne parce qu'il défend un « scepticisme inoffensif » (Adorno, 1953a, p. 27) qui correspond au climat intellectuel d'alors. On se veut sans préjugés, sans à priori, et on aime le pathos de la rationalité wébérienne dont on trouve, selon Adorno, beaucoup de traces chez Mannheim. C'est le cas de son positivisme qui classe les phénomènes sociaux selon quelques notions générales et qui fait disparaître les antagonismes. De même, on décrit la régulation sociale, sans pour autant indiquer qui régule qui. Cette sociologie « se sert d'expressions critiques et, en même temps, elle les désarme » (p. 28). La notion de société est nivelée. Développé comme un lien social, le processus social apparaît comme une sorte d'équité.

Pour constituer le lien social et pour intégrer les membres de la société, il faut des élites. Ce que Mannheim appelle « la crise de la culture » décrit le problème de la constitution de cette élite. En se limitant aux faits et à leur description, il fait abstraction du pouvoir et

⁷⁵ Cf. le contre-exemple de l'État chez Aristote (Adorno, 1952, p. 491).

de la domination sociale. Pour cette raison, il se trouve en pleine contradiction avec les faits eux-mêmes. La démocratie de masse n'explique pas le simple mécanisme de la reproduction des élites : « Ceux qui ne conviennent pas sont gardés en dehors » (p. 29). Pour trouver des arguments valables, Mannheim cherche ses repères dans la continuité du capitalisme. Weber montre dans *L'esprit du capitalisme* que les efforts individuels et sociaux deviennent mesurables par le succès matériel, au fur et à mesure qu'un processus rationnel de travail se constitue. Le succès se veut de cette façon un fétiche, [148] mais il sert de critère de distinction de l'élite. Cependant, Mannheim ne sait pas développer les critères de sélection des élites ; ses critères sont arbitraires.

La thèse de la « prolétarianisation des intellectuels », défendue par Mannheim, est simplement un non-sens pour Adorno. Le phénomène que Mannheim évoque décrit la saturation du marché des biens culturels qui s'explique par « le chômage technologique » dans le secteur économique. Cela n'a rien à voir avec le prolétariat.

Mannheim statue sur l'identité de l'être individuel et de l'être social ; la Théorie critique a fait son axe central de leur non-identité. La Théorie critique « est l'enseignement des rapports entre les hommes dans la mesure où elle est aussi l'enseignement du caractère inhumain de leurs rapports » (p. 32). Ce qu'Adorno critique le plus vivement chez Mannheim, c'est la transformation de notions dialectiques en critères de classification. De cette façon, le pouvoir et la domination échappent à l'analyse et, par conséquent, le nivellement des conflits annoncé permet une vision réconfortante de l'avenir.

Le chercheur doit se rendre compte qu'il a affaire à un matériel tiré de son expérience sociale (p. 34-35). Une notion est valable si elle permet de saisir les lois du mouvement de la société et de rendre les faits « transparents ». À l'origine, la sociologie cherchait la critique des principes de la société qui est son objet. La *Wissensoziologie* de Mannheim, par contre, veut être le plus neutre possible, inessentielle : un divertissement ⁷⁶. « Elle installe des camps de formation pour l'intelligence sans abris où elle doit apprendre à s'oublier » (Adorno 1953b, p. 42).

⁷⁶ Cf. les détails de la critique de la sociologie de Mannheim aux pages 39-42.

Sociologie et psychologie

Depuis les années trente, dans les travaux de l'Institut für Sozialforschung, et surtout dans ses recherches empiriques, il y a un apport significatif de la psychologie et de la psychanalyse. Fromm était certainement le plus actif dans ce domaine, mais l'influence [149] de la psychanalyse et de la psychologie ne se limite pas à lui. En outre, cette référence s'est précisée au fil des années.

En 1955 Adorno tire le bilan de ses réflexions sur ce sujet dans un texte clé de la Théorie critique : « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie ». Comme dans le texte sur l'idéologie (Adorno, 1954a), il développe son argumentation par la critique des théories psychologique et psychanalytique d'un côté et sociologique de l'autre. C'est ce dernier aspect qui nous intéresse particulièrement. Adorno se penche surtout sur les travaux de Parsons, à l'époque certainement le sociologue le plus reconnu à l'échelle mondiale.

En effet, Adorno situe d'entrée sa réflexion dans l'histoire, en rappelant que depuis les années vingt, les masses s'allient souvent à la « politique de catastrophes » (Adorno, 1955, p. 42). Les avantages promis les font agir, mais on constate vite le remplacement explicite du bonheur par la menace et la violence, par les sacrifices et la mise en danger de leur existence. L'explication de ce phénomène, résultat de la manipulation de l'opinion publique, n'est pas satisfaisante. On a souvent recours à la psychologie et à la psychanalyse pour l'expliquer. Si à l'Est, la psychologie a pris la place du diable des chrétiens, à l'Ouest, par contre, elle très bien accueillie. Le centre de la réflexion se déplace du social vers l'homme, son âme et ce qu'il juge le plus existentiel. Dès lors, on n'a plus besoin d'une théorie cohérente de la société. Il s'agit, pour Adorno, de trouver la réponse à la question suivante : « Peut-on déduire les phénomènes sociaux des conditions objectives ou de la vie psychique des hommes ? »

En parcourant l'argumentation de Parsons, Adorno constate que cet auteur partage une position de base avec Durkheim et avec la vieille sociologie allemande : le système social est donné, il est indépendant et non le simple résultat des actions des individus. Les comportements et

les attitudes qui composent le système retiennent l'attention des sociologues. C'est pour cette raison que les perspectives de la psychologie et la sociologie doivent se croiser. En revanche, « la séparation de la société et de la psyché relève de la fausse conscience » (p. 44) ; on a affaire à une idéologie qui consiste dans la [150] séparation des sujets vivants et de l'objectivité, qui les maîtrise ; mais ils ont créé cette objectivité qui leur apparaît éternelle.

Parsons peut trouver les arguments pour l'harmonisation de la société, puisque pour lui le lien social, dans le sens positif du terme, est donné d'avance. Cet a priori est conforme au « sur-moi moyen ». L'homme est conforme au système (et *vice versa*) ; cela devient la norme qui n'exige même plus d'explications. Cette harmonie est « payée » par une notion du lien social qui est d'abord la « copie positiviste de l'identité du sujet et de l'objet » (p. 45). Ensuite, elle laisse faire un État social irresponsable qui arrive à former les individus dans son sens. Le résultat ferait penser à une sorte de *brave New World*.

Par contre, en tant qu'empiriste, Parsons sait que cette identité ne se réalisera jamais. Ce qui lui importe le plus, ce sont les fins médiées par la rationalité instrumentale (p. 46). Cette rationalité se fonde sur l'angoisse. C'est l'angoisse de l'exclusion qui devient une « deuxième nature ». L'angoisse sociale est si grande que l'on ne peut plus s'en débarrasser, même si on la connaît. Elle est obsessionnelle et elle produit l'attachement aux biens de civilisation. La rationalité selon le modèle économique est un mensonge que la société bourgeoise se raconte : une société fondée sur l'oppression et la souffrance physique. Dans la société d'échange, la puissance des institutions augmente au fur et à mesure que l'impuissance de l'individu s'accroît. Par conséquent, l'angoisse se généralise. Parsons remplace le contenu des motivations par le choix dans un système de références, construit selon les préférences du chercheur comme les idéaux-types wébériens (p. 48). Dans ce cas, l'incompatibilité des notions psychologique et sociologique exprime l'incompatibilité du système et de l'homme qui le forme.

Le rapport entre l'individu et la société n'est pas un simple rapport quantitatif, dans ce sens que la totalité seule des individus ne forme pas la société. Ce rapport a des racines sociales, il est socialement perpétué et il prend des formes socialement explicables. Les phénomènes sociaux se sont émancipés de la psychologie à la suite des médiations

abstraites (surtout l'échange marchand) et de la domination selon les critères de la rationalité. La commensurabilité [151] des comportements individuels est le résultat de leur socialisation. Les individus sont devenus membres d'une société où ils ne se rencontrent pas directement mais par l'intermédiaire de la valeur d'échange. Cela explique le culte de la psychologie qui n'est rien d'autre qu'un complément de la déshumanisation et l'illusion des impuissants de pouvoir maîtriser leur destin ⁷⁷.

La distinction entre la psychologie et la sociologie correspond donc à une réelle séparation. Cependant, cette distinction est fautive, car elle implique le refus de connaître la totalité. La sociologie, même dans les variantes subjectivistes, travaille sur les éléments objectifs du processus social. Plus elle fait abstraction du sujet et de sa spontanéité, plus elle est aux prises avec un *caput mortum* (Adorno) chosifié des sciences exactes. Cela explique la tentation de se servir des méthodes de ces sciences. « Le résultat est une sociologie sans société ; l'expression d'un État où les hommes s'oublient » (p. 57).

La psychologie a pris un chemin semblable. Puisque la plupart des décisions sont prédéterminées, la rationalité du sujet est au fond le choix du moindre mal. L'adaptation à l'inertie sociale a comme conséquence que le sujet devient de plus en plus dur. « Plus [l'individu] correspond à la réalité, plus il devient pour lui-même une chose ; il vit de moins en moins et son réalisme perd son sens » (P-60).

Le sujet se décompose : d'un côté, « la prolongation à l'intérieur de la machinerie de la production sociale » (p. 60) ; de l'autre, un reste curieux, selon les critères de la rationalité dominante, bien entendu. C'est pour cela que l'on trouve dans l'inconscient les dégâts du progrès et de l'*Aufklärung*. En se barricadant, la psychologie perd beaucoup ⁷⁸.

Onze ans plus tard, dans le *post-scriptum* à ce texte, Adorno (1966a) insiste sur le fait que l'impuissance de l'individu donne à l'économie et à la sociologie la priorité pour l'analyse de la société.

⁷⁷ Cf. la critique des thérapies psychologiques aux pages 54-57.

⁷⁸ Au sujet de la psychologie et de la psychanalyse, cf. p. 62-66.

[152]

Même si l'individu agit individuellement, sa rationalité est profondément et essentiellement sociale, n'est pas une instance psychologique. C'est pour cela que Weber met la rationalité instrumentale au centre de sa sociologie. La psychologie garde son importance pour l'analyse des comportements irrationnels des individus et des groupes. On peut comprendre alors comment les intérêts de la minorité des puissants s'imposent à travers et par les masses. Les processus psychologiques renforcent le primat de la société, et la psychanalyse renforce la fonctionnalité des hommes dans une société fonctionnelle.

L'Allemagne reconstruite : une nouvelle Allemagne ou vivre et analyser après Auschwitz

[Retour à la table des matières](#)

À la fin des années cinquante et au début des années soixante, c'est surtout Adorno qui tire dans des textes très connus le bilan de la reconstruction allemande après douze ans de fascisme, après la deuxième guerre mondiale et en plein « miracle économique ». Le mot « restauration » est celui qui convient certainement le mieux pour caractériser la fin des années quarante et les années cinquante en Allemagne : la restauration du capitalisme, de l'autoritarisme et de la non-raison. Le débat sur le passé fasciste n'enthousiasme plus grand monde ⁷⁹. Ce sujet fait peur, on essaie de l'éviter, faute de pouvoir s'en débarrasser. Cette réaction que Sartre appelle la « mauvaise foi » est compréhensible : on ne peut pas vivre dans une situation où la faute et la violence sont payées par une autre faute et une autre violence. Pourtant, cette réaction ne résout pas le problème, car « le passé que l'on veut fuir est encore très vivant » (Adorno, 1959, p. 125). Il reste vivace au sein de la démocratie, parce qu'il n'a pas été consciemment dépassé, et il y est plus dangereux que dans une opposition ouverte et

⁷⁹ Cela changera d'ailleurs quelques années plus tard, avec le mouvement des étudiants.

déclarée contre elle. En se référant aux résultats de la grande recherche empirique de l'Institut sur les « expérimentations de groupe » (mentionnés plus haut), Adorno souligne les névroses que le passé a laissées chez la population. Les « je n'en savais rien » et l'indifférence angoissée sont directement [153] liées. À la fin des années cinquante, domine la tendance à nier ou à minimiser le fascisme. Dans les recherches, on lit couramment que les acteurs mettent sur le même plan des formes de culpabilité, de fautes et d'horreur, peu comparables en réalité, comme les horreurs de la guerre et les crimes des armées ou le fascisme et le stalinisme. Bref, il existe des signes du non-dépassement du passé, l'expression de la mauvaise foi. Il ne s'agit pas d'un complexe de culpabilité, comme on le dit souvent. Selon cette hypothèse, il n'y a pas de véritable faute, il y a des dérangements psychiques. De cette façon, « on aimerait escroquer les assassinés de la seule chose que notre impuissance leur peut donner : la mémoire » (p. 128). On a affaire à une réduction de la conscience historique et de la continuité historique, à la suite de l'affaiblissement de « l'ego social », comme Adorno l'a développé avec Horkheimer dans la *Dialectique de la raison*. « Dans l'oubli de ce qui appartient à peine au passé, on trouve aussi l'effort de se dissuader de ce que tout le monde sait pour en dissuader les autres par la suite » (Adorno, 1959, p. 129).

Néanmoins, la démocratie est aujourd'hui plus profondément ancrée dans la population allemande qu'elle l'a été après la Première Guerre mondiale. Bien entendu, la caste des *Junkers* comme le mouvement ouvrier radical a disparu. Il s'est installé un « État bourgeois homogène » (p. 131), à l'initiative des vainqueurs de la guerre. Cet État social est incomparable avec celui de l'ère du libéralisme. Mais quel est le rapport du peuple allemand avec cette démocratie imposée ? Le peuple ne s'y reconnaît pas vraiment. Le discours répandu à l'époque selon lequel le peuple allemand manque de maturité pour la démocratie, est très idéologique car il présente les Allemands comme des sujets politiques qui devraient prendre leur destin en main et établir la liberté dans la société. Or, ils ne le font pas parce qu'ils ne peuvent pas le faire. C'est pour cela que « la distance que le peuple [allemand] garde par rapport à la démocratie reflète l'auto-aliénation de la société » (p. 131).

L'opposition à « l'Est » est simple à maintenir puisqu'elle peut s'appuyer sur le passé allemand. En revanche, pour Adorno, l'idéologie « de l'Est », c'est-à-dire la vulgate stalinienne, est moins dangereuse que

l'idéologie fasciste en raison de la mauvaise situation [154] économique à l'Est. Son exemple est, par conséquent, peu attrayant. La sensibilité évidente pour les deux totalitarismes repose sur le « caractère autoritaire ». Elle ne se réduit donc pas à une question politique. L'ego est faible et il cherche un ersatz dans l'identification avec des collectifs grands et sécurisants. Le fascisme n'est pas seulement la souffrance, la répression, etc., il est aussi une réelle sécurité et de la chaleur humaine pour ceux qui s'y engagent (p. 133-134). « La communauté du peuple des non libres et des inégaux était à la fois un mensonge et l'accomplissement d'un vieux et méchant rêve des bourgeois » (p. 134).

Le bien-être réel quoique relatif sous le fascisme était fondé sur l'industrie de la guerre. Psychologiquement parlant, le fascisme a fait grandir sans limites le narcissisme collectif et la vanité nationale. Cependant, après la Deuxième Guerre mondiale, c'est ce narcissisme qui est profondément blessé.

Le « miracle économique » allemand le montre clairement : « Nous sommes des bosseurs », « nous nous sommes faits nous-mêmes, par la force du poignet », etc. Or, cela n'est qu'apparences ; au fond personne ne fait confiance à ce bien-être, et on le vit dans le malaise. L'idée de la nation n'est plus d'actualité, mais elle n'est pas morte pour autant.

La deuxième vie du fascisme s'explique d'abord par la persistance de ses objectifs : l'ordre économique fait que la majorité reste dépendante et mineure (dans le sens du *unmündig* de Kant). Pour survivre, il faut s'adapter à cette société et il faut s'identifier avec l'ordre établi. C'est cela la source du potentiel totalitaire. Ensuite, la réalité ne correspond pas aux discours harmonieux sur la démocratie.

Le dépassement du passé, la *Aufarbeitung der Vergangenheit*, est un problème vital pour la démocratie, car « le passé sera dépassé quand les causes qui ont produit ce passé seront éliminées » (p. 146).

Mais qu'est-ce que veut dire « être allemand » pour un intellectuel critique ? Adorno apporte quelques éléments de réponse à cette question. Il faut rendre compte de l'unification tardive de l'Allemagne qui, à la fin du XIX^e siècle, est restée précaire et instable, ce qui explique les attaques contre les déviants et la régression pour [155] atteindre un État préindividuel. C'est contre cette régression que Kant développe l'antidote appelé *mündig werden* : s'émanciper. « Au centre de sa pensée se trouve la notion d'autonomie, la responsabilité de

l'individu raisonnable et non les dépendances aveugles dont la dominance du national fait partie » (Adorno, 1965, p. 103 ; Vincent, 1998).

La question véritable n'est pas de savoir comment on peut « être allemand », mais comment on peut « dépasser cet être ». En effet, dans l'Allemagne restaurée, le *American Way of Life* est omniprésent et, grâce à lui, les Allemands peuvent faire l'expérience de leur essence (Horkheimer, 1963a). Il existe en Allemagne beaucoup de préjugés au sujet des Américains et des États-Unis : les Américains ont un niveau de vie plus élevé que les Allemands. Ils se sont battus lors des deux guerres mondiales, sans que leur pays ait subi une invasion. C'est un État jeune, le plus puissant de l'Ouest, et peuplé d'hommes aisés. Toutefois, il manque de culture et de tradition, la mentalité est bassement matérialiste. Ces préjugés se développent à partir du sentiment que l'Europe a perdu une bonne partie de sa puissance et de sa mission culturelle par sa propre faute.

Néanmoins, Horkheimer souligne que, en comparant la culture américaine et la culture allemande, on constate que la culture allemande s'est constituée par rapport à la culture française jusqu'au début du XX^e siècle. C'est la France de la Révolution française qui a montré la voie de la conversion des énergies intellectuelles des Lumières dans la création d'un espace politique. Ce ne fut pas le cas en Allemagne, même si l'*Aufklärung* était très développé, et Horkheimer parle (encore une fois) de l'importance de Kant, « le plus grand "Aufklärer" qui ait existé dans l'histoire » (p. 236).

Aux États-Unis l'histoire s'écrit autrement qu'en Allemagne. Ce pays n'est pas menacé de l'extérieur. Le patriotisme s'y nourrit du fait que les immigrants sont venus dans ce pays pour y rester, pour y trouver un chez-soi, une *Heimat*, et pour devenir les maîtres de leur destin. La constitution américaine garantit les mêmes droits à tous, dans les limites de l'intérêt général qui sert de protection à l'individu. C'est pour cela que les Américains défendent cette constitution. La religion joue aussi un rôle majeur pour l'intégration [156] sociale. Et Adorno ajoute, non sans tomber dans le piège des préjugés, que les Américains sont bien aimables, agréables, etc., mais qu'ils sont superficiels. Derrière leur amabilité se cachent des intérêts personnels. Tout se vend et tous s'achètent dans ce pays où la négociation remplace fréquemment la législation. Dans les familles règne une sorte d'égalité des sexes, ainsi

qu'une certaine égalité entre parents et enfants — ce qui nous paraît peu probable. L'école est moins autoritaire qu'en Europe. Ce sont les enfants qui définissent le bien et le mal, puisqu'ils représentent le progrès. Cela s'appuie sur une croyance profonde dans le progrès, selon laquelle celui-ci unira un jour tous les peuples par contrat.

Cependant, il reste les problèmes avec les « nègres » et l'antisémitisme (p. 242-244). Bien entendu, ce sont des problèmes de taille, surtout au début des années soixante, et en pleine campagne pour les civil rights.

Dans le texte *Éducation après Auschwitz*, Adorno revient sur le passé fasciste de l'Allemagne de l'Ouest. Auschwitz a été la barbarie, et « la barbarie perdure aussi longtemps que les conditions qui ont permis cette régression persistent. C'est cela l'horreur totale » (1966, p. 85). Sachant pourquoi les hommes sont capables de certaines actions, l'éducation doit mener une autoréflexion sur le « malaise de la culture » (Freud). La notion de malaise a un aspect directement social : elle exprime la claustrophobie des hommes dans le « monde administré » (Adorno), qui les enferme dans des réseaux denses et oppressants. La colère contre cette civilisation monte, et elle peut mener à des révoltes violentes et irrationnelles. Elle s'oriente contre les faibles de la société dans laquelle la révolte se déroule.

Ceux qui « ont fait » Auschwitz par leurs actions concrètes dépassent le « caractère autoritaire ». Ils s'identifient aveuglément avec le collectif et ils sont l'objet de manipulations de masses. L'éducation doit travailler contre ces tendances. En outre, elle doit s'attaquer au refoulement des peurs et des angoisses que les hommes vivent.

[157]

Les hommes qui se soumettent aveuglément au collectif se réduisent eux-mêmes à du simple matériel, et ils sont capables de traiter les autres de la même manière, et prêts à le faire. Dans l'étude sur le caractère autoritaire, Adorno et ses collègues ont qualifié ce caractère de « caractère manipulatif ». Il s'agit d'une conscience chosifiée. Les hommes sont coupables. Adorno propose de les psychanalyser.

La conscience chosifiée entretient le même rapport avec la technique : la technique, c'est-à-dire des moyens, devient un fétiche. Les hommes qui disposent de cette conscience chosifiée ne savent pas

aimer. Ils sont profondément froids. Le peu qui leur reste de leur capacité d'aimer se transforme en amour de la technique (p. 97).

En même temps que la capacité d'intégration de la société augmente, augmentent aussi les tendances autodestructrices. Les possibilités d'un nouveau fascisme existent donc, mais cette question ne relève pas d'un dysfonctionnement psychique des fascistes (potentiels), mais de la société. Il faut éviter la création de liens hétéronomes, éviter « de se rendre dépendant de règles et de normes qui échappent à la raison de l'individu » (p. 89). Le seul antidote à Auschwitz est la constitution de l'autonomie dans le sens où l'entend Kant : « [L]a force de la réflexion, de l'autonomie, de ne participer » (p. 90).

[158]

[159]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre V

**Recherches sociologiques
le général dans le spécifique**

[Retour à la table des matières](#)

Pendant les années cinquante et soixante, la théorie critique de la société se complète et se précise par la confrontation avec d'autres approches et d'autres courants au sein de la sociologie allemande, mais aussi par rapport à la société allemande, qui est (re)devenue l'objet préféré de ses études et en même temps sa situation contingente. D'ailleurs, l'École de Francfort s'est établie dans le champ sociologique en concurrence avec deux autres écoles : l'École de Cologne et l'École de Münster.

C'est surtout Adorno qui tire la charrette de la sociologie critique qui a gagné une réelle influence dans la sociologie allemande des années cinquante. Dans le contexte de la révolte des étudiants des années soixante, la Théorie critique est devenue, pour quelque temps, une des grandes références de la critique sociale. Cette sociologie ne se cache pas et elle représente l'un des centres du développement de la sociologie allemande. Il s'agit de développer « [...] la réflexion et l'analyse [...] toujours guidées par l'idée du façonnement raisonnable de l'avenir... » (Horkheimer, 1964b, p. 265).

À partir des années cinquante, les travaux sociologiques dominent les recherches de l'Institut für Sozialforschung. Ses publications en témoignent : il a édité une collection de 25 ouvrages de sociologie entre 1955 et 1971, les *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (*Contributions*

francfortoises à la sociologie). Ces publications diffusent surtout des études empiriques, traitant principalement du passé fasciste de la société allemande et de phénomènes relevant du « miracle économique » allemand. Adorno et Horkheimer présentent des synthèses et des approfondissements théoriques des travaux [160] menés au sein de l'Institut, pour faire avancer la théorie critique de la société.

Les travaux sociologiques ne correspondent nullement à une sorte de « virement de bord », pour s'engager dans la voie du « *social research* » ou de la « thérapie sociale ». Si, selon Marx, l'arme de la critique ne remplace pas la critique des armes, cette critique des armes et des conflits qui ont fait émerger la nouvelle Allemagne, n'est possible qu'à l'aide d'une Théorie critique solidement construite. La critique francfortoise ne se perd pas non plus dans la répétition ou dans la pédanterie académique. Elle est la pensée dialectique et nécessairement inachevée qui formule l'analyse générale de la société, en s'attardant sur des phénomènes particuliers.

La pensée dialectique de Horkheimer et d'Adorno est aussi une pensée de son époque : la fin militaire du fascisme en Allemagne, la constitution des « blocs » et la guerre froide. En ce qui concerne directement l'Allemagne, il faut retenir qu'il y a désormais (au moins) deux Allemagnes, l'une à l'est et l'autre à l'ouest. À l'ouest, on n'a pas affaire à une simple continuité du fascisme, bien qu'une certaine continuité existe. On n'a pas affaire non plus à la réalisation du projet de l'*Aufklärung*. La RFA de cette époque est une société capitaliste florissante qui s'organise et qui se structure en se référant sans cesse à la raison d'une manière irraisonnable. Voilà le point de départ de la critique francfortoise !

Questions de méthode : empirie et théorie

[Retour à la table des matières](#)

Pour rendre intelligible la société, la sociologie peut se servir d'une multitude de méthodes, de notions et de catégories préalablement, explicitement et théoriquement développées. Il n'y a pas de méthodes taboues. En revanche, dans le processus de recherche, on vise la

transcendance de ces outils, c'est-à-dire on les pousse jusqu'à leurs limites pour les dépasser.

Pourquoi cette transcendance ? Les outils forcent la main au sociologue. Or, « saisir le réel », l'ambition commune aux différents courants sociologiques, signifie souvent en réalité de forcer la réalité [161] pour qu'elle entre dans le moule « préfabriqué » de la production de la connaissance.

Adorno (1957) réclame le dépassement de ces restrictions auto imposées. Évidemment, cela ne veut pas dire faire n'importe quoi ou que *anything goes*. Ce dépassement des méthodes établies le mène à une stratégie de recherche particulière, une stratégie de recherche dialectique :

- * fort de son expérience et de son vécu, le « moi », c'est-à-dire le chercheur-sociologue, crée un lien souple entre lui-même et son objet. Il devient l'agent conscient du processus de création de sa théorie comme de la société. Le « moi » est devenu un « je ». Cela est contraire à la conception du « fait social » (Durkheim) ;
- * « Chercher la vérité » veut dire rendre public ce que j'ai trouvé, en me penchant sur ce monde. Dans le sens propre du terme, la vérité est évidente. Je la vois. C'est pour cette raison, d'ailleurs, que l'on puisse trouver raisonnable d'utiliser les observations comme outil de recherche. C'est cela la base de ce qu'Adorno appelle la physiognomique ;
- * comme le chercheur est « dans le coup » (Sartre), le processus de recherche et le processus pour rendre intelligible sont dramatiques et douloureux, car ces processus sont la démonstration de la possibilité de la « vraie vie » qui existe (en germe et comme possibilité) dans la « fausse vie » que nous menons : le déchirement et l'absurdité du monde tel qu'il est.

Les différentes méthodes empiriques produisent différentes visions de l'objet de recherche selon les règles appliquées. Or, ces résultats sont considérés comme irréductibles. En outre, les méthodes empiriques ne sont pas les seules valables et admissibles en sociologie, mais Adorno les défend contre le provincialisme de la sociologie (allemande)

traditionnelle. Les méthodes empiriques et, surtout, les méthodes standardisées correspondent à l'état de la société d'aujourd'hui et à la « la standardisation des hommes dans notre civilisation technique » (p. 215). Les hommes sont réduits à des objets administratifs.

[162]

Sociologiquement parlant, le constat de « ce qui est », c'est-à-dire le constat de l'être-là social, n'est pas raisonnable et critique. Pour développer une théorie raisonnable et critique, il faut d'abord des critères raisonnables et solidement argumentés (la liberté, l'autonomie, le bonheur...). Ensuite, le sociologue doit se servir du doute systématique et refuser les méthodes des sciences exactes. Pour l'analyse de la société, ces méthodes ne sont pas absurdes, elles correspondent d'une certaine manière à la société chosifiée ou les comportements sociaux sont standardisés. Par contre, vouloir limiter la sociologie à la description de cet état des choses signifie seulement de renforcer la chosification, sans la rendre intelligible pour autant. Le regard exclusivement fixé sur les comportements standardisés évacue la domination et le pouvoir, ainsi que le dépassement possible de l'analyse sociologique. C'est pour cela que les sociologues risquent de devenir des technocrates et des experts.

Les faits et les « faits sociaux » sur lesquels porte l'objet de la recherche sociologique sont toujours socialement conditionnés. Les faits sociaux préforment les actions des acteurs sur tous les plans possibles. Horkheimer parle dans ce sens, déjà dans les années trente, de « faits accomplis » (Horkheimer, 1937). Le rapport entre la société comme totalité et les divers phénomènes particuliers n'a rien en commun avec l'idée mathématique d'une somme : le A comprenant des a . Une société n'est qu'une relation de médiations. C'est pour cela que dans chaque élément de cette société, dans chaque fait, on peut retrouver la totalité sociale ; car ce qui caractérise chaque élément (le particulier), c'est le lien avec autrui. Dans la société capitaliste, c'est l'échange (marchand) qui caractérise les médiations et les rapports sociaux. En se référant explicitement à Marx, Adorno et Horkheimer soulignent que c'est ce principe de l'échange marchand qui apparaît comme un échange d'égal à égal, sans l'être pour autant.

La sociologie critique profite, d'une certaine manière plus ou moins philosophique, à la fois de l'empirisme et de la théorie sociale : elle doit

s'imprégner, « se remplir » (Adorno) des faits et, en même temps, elle doit se servir de notions précises et théoriquement développées.

[163]

Les travaux méthodologiques de l'École de Francfort ne s'épuisent pas dans ces réflexions générales. Dans la continuité de ses travaux aux États-Unis, l'Institut perfectionne ses méthodes. Il faut souligner la grande recherche sur « l'expérimentation de groupe » qui est certainement l'un des apports les plus marquants de l'École à la méthode sociologique. La discussion de groupe devrait permettre de saisir l'opinion d'un groupe, formé selon certains critères. Son opinion s'exprime comme dans une discussion quotidienne. Comme Horkheimer (1960b) le souligne, cette méthode a comme objectif de dépasser les problèmes que le matériel irrationnel pose aux sociologues. D'abord, la discussion de groupe fait ressortir les opinions informelles des groupes qui participent à l'expérimentation. Ensuite, elle rend possible le travail sur cet irrationnel pour en dégager non seulement les opinions (dans le sens hégélien) mais aussi les positions et les comportements des groupes, ainsi que ceux des individus soumis aux groupes.

Cette méthode demande à être complétée, entre autres par des études statistiques. Les statistiques, bien entendu, défendent l'idéal de la mesurabilité⁸⁰. Elles véhiculent l'idéologie de l'équité. Or, l'équité, c'est le principe de l'échange marchand, le ciment de la société bourgeoise, qui efface très souvent le principe d'égalité. Méthodologiquement parlant, il s'agit de montrer les limites des méthodes empiriques établies et de se distinguer en même temps de la spéculation théorique, comme Horkheimer qualifie la sociologie traditionnelle en Allemagne.

Dans la sociologie américaine, de plus en plus dans la sociologie allemande également, qui suit l'exemple américain, la recherche empirique est devenue la seule forme légitime de recherche. En élaborant le lien entre cette forme de la recherche en sciences sociales et la théorie critique de la société, le profil d'une sociologie critique prend forme.

⁸⁰ Néanmoins, Horkheimer maintient sa critique des méthodes empiristes et statistiques, développées aux États-Unis.

Adorno signale très tôt, en 1957, le rapport entre l'organisation du travail dans les équipes de recherche empirique et la connaissance [164] qu'elles peuvent produire. Cet aspect de la méthode sociologique n'est que rarement évoqué dans la discipline. Le *teamwork*, le travail collectif, n'était pas coutume dans la sociologie allemande. En effet, il correspond aux travaux empiriques, plutôt rares jusqu'aux années cinquante dans le milieu universitaire. Le *teamwork* ne correspond pas seulement aux critères de l'industrie culturelle, il permet également un contrôle strict des équipes, par des techniques. De plus, il rend les différentes fonctions compatibles et, de cette façon, les chercheurs deviennent interchangeable. Cette manière de produire de la connaissance a un prix énorme : l'augmentation de la productivité se fait par la reproduction du savoir. Adorno constate le nivellement des résultats vers le plus bas. Au cours de ces recherches, les questions les plus pertinentes se perdent. Le *teamwork* n'est donc pas le dépassement du travail individuel vers plus de solidarité dans la recherche, comme on pourrait le penser. Les équipes de recherche fonctionnant selon cette formule n'ont rien d'une communauté spirituelle. « Les communautés spirituelles se forment là où elles se lient au nom d'un tiers, au nom d'une chose objective en mouvement » (Adorno, 1957a, p. 498). On comprend facilement qu'Adorno vise ce genre de communauté spirituelle. En revanche, le *teamwork* est une forme de travail extrêmement chosifiée, où il n'y a plus de place pour l'individu.

Ces réflexions font partie du long affrontement de la Théorie critique au positivisme. Selon Adorno, à la fin des années cinquante, la recherche empirique de la sociologie allemande consiste surtout dans des enquêtes d'opinion et dans des travaux statistiques. En tant que discipline, la sociologie dispose de différentes méthodes et outils, très abstraitement liées par le fait qu'elle traite « d'une certaine manière du social » (Adorno, 1957, p. 196). Au fond il n'existe ni méthodes ni objets communs à la recherche empirique. Cependant, en schématisant, on peut constater deux pôles de recherche. Le premier consiste dans les études sur la totalité sociale et sur ses « lois de mouvement » de la société. Le deuxième est formé par les recherches qui se limitent volontairement à des phénomènes particuliers de la société. Dans ce deuxième cas, la notion de « société » est devenue une simple spéculation. Dans le premier cas, la société remplace ce que l'on appelle traditionnellement [165] l'essence (éternelle) ou l'esprit en philosophie.

Dans ce cas, la théorie veut nommer ce qui « secrètement tient ensemble la machine. Le désir de l'idée qui ne supportait plus l'absurdité du simple être, s'est sécularisé dans l'effort du désenchantement » (p. 196). Le courant formant le deuxième pôle s'est constitué contre cet effort sous le nom de « recherche empirique en sciences sociales ». La traduction littérale de l'expression allemande dévoile clairement de quoi il s'agit : la recherche sociologique des faits. Depuis Auguste Comte, ce sont les sciences exactes qui servent de modèle pour ce courant positiviste.

Or, pour Adorno, en tant que penseur dialectique, penser la totalité sociale signifie le dépassement de cette totalité. Les réflexions visant la société comme totalité ne sont pas réductibles à la « vérification empirique », parce que les idées de la société comme totalité transcendent les faits sociaux. La Théorie critique ne se borne pas à la confrontation des notions dont elle dispose et de la réalité des faits. Elle cherche l'idée que « la chose », c'est-à-dire l'objet de la recherche, se fait d'elle-même, et elle confronte cette idée et l'être de la « chose » (p. 197). De cette façon, elle peut dissoudre l'inertie de l'objet entre le possible et la réalité qui s'appellent mutuellement. Par conséquent, la théorie qui formule et qui exprime ce rapport est nécessairement critique. Il ne s'agit pas de formuler seulement les règles, les régularités et de donner des pronostics, comme le courant positiviste le proclame ⁸¹. On ne peut pas développer une théorie de la société par le montage et la prolongation déductive de résultats empiriques. Déjà à la fin des années cinquante, la sociologie empirique dominait parce qu'elle était facilement utilisable dans les entreprises et dans les administrations : une science appliquée, comme on dit aujourd'hui.

En réalité, la méthode empirique n'est pas toujours la meilleure et, surtout, elle n'est pas la seule admissible. Elle ne peut pas dépasser les limites de son objet de recherche. Elle est conduite par [166] les aspects subjectifs, bien qu'elle dise souvent le contraire. L'objectivité de la recherche empirique consiste dans ses méthodes et pas dans l'objectivité de l'objet. Les statistiques par exemple parlent des sujets. Par contre, l'objectivité sociale, c'est-à-dire les rapports sociaux, les institutions et les différentes forces au sein desquels les hommes

⁸¹ Encore aujourd'hui, la plupart des travaux en sociologie s'inscrivent dans cette logique, comme ceux de Bourdieu.

agissent, bref, « le champ pratico-inerte » (Sartre), échappe aux méthodes empiriques ou ils n'y sont considérés que marginalement. Le poids écrasant des méthodes empiriques n'est qu'en partie dû aux exigences des bailleurs de fonds de recherche. Les méthodes empiriques elles-mêmes ne tolèrent pas d'autres démarches valables.

Ces méthodes empiriques mettent pathétiquement l'homme au centre de leur argumentation ; mais les hommes dont elles parlent sont en réalité des hommes socialisés. Ils sont aussi l'objet de la société, ils sont chosifiés, mais la méthode n'en rend pas compte. « La méthode tend à fétichiser la chose et à devenir elle-même un fétiche » (p. 201). En outre, la plupart des recherches empiriques se contentent de remanier les méthodes et les résultats d'autres recherches. Elles deviennent inessentiels et souvent sans importance. « On oublie avec beaucoup d'arrogance les objections des grandes philosophies contre les définitions ⁸² » (p. 201).

La sociologie ne peut se servir des méthodes des sciences exactes. Si elle le fait, elle ne mesure que l'inertie sociale qui réduit les hommes à des objets. Les hommes vivent cet état comme une « « deuxième nature ». En revanche, ils subissent aussi ces rapports sociaux dans lesquels ils (ré)agissent comme les « « amphibiens » (Horkheimer et Adorno, 1947, p. 50). Les enquêtes d'opinion correspondent très bien à cet état, beaucoup mieux que la sociologie compréhensive de Weber, par exemple. « « Cette *adaequatio rei atque cogitationis* a encore besoin de l'autoréflexion pour devenir vraie » (Adorno, 1957, p. 203). Sans cette autoréflexion, la recherche empirique prend pour la « « chose même » ce que le monde a fait de nous. Pour rendre un phénomène intelligible, « « il faudrait comprendre le rapport entre les réactions et le sens du vécu » (p. 203). La [167] contradiction, si souvent citée, entre les analyses quantitatives et les analyses qualitatives n'a rien d'un absolu : l'une a besoin de l'autre. De la même façon, la dispute entre l'induction et la déduction n'est que l'ersatz scientifique de la dialectique.

Quoi que le positivisme en dise, pour Adorno et ses amis, la société est une et indivisible, elle est une totalité. Dans ce sens, elle est la base de la sociologie. La sociologie doit s'en rendre compte pour ne pas

⁸² Adorno se réfère ici, on l'aura compris, à la Critique de la raison pure de Kant et à la deuxième partie de la Science de la logique de Hegel.

devenir une simple idéologie (p. 205). « « La généralisation de lois en sciences sociales se réfère toujours et essentiellement au rapport du général et du particulier dans sa concrétion historique » (p. 206). L'antagonisme social est la « « loi » centrale pour expliquer l'homogénéité du comportement. Les comportements sont médiatisés par les raisons des acteurs qui englobent le lien entre la totalité et le particulier. Une société individualiste a comme principe d'unité l'opinion ; pour autant, la soumission des individus au général fait d'eux des « « masques de caractère » (*Charaktermasken*), c'est-à-dire des représentants (masques) d'une fonction sociale (caractère) ⁸³.

La théorie sociale et la recherche empirique pourraient très bien se compléter, même si le discours dominant prétend le contraire. D'ailleurs, ce mariage n'a pas eu lieu. La recherche empirique devient fautive à partir du moment où elle considère la totalité comme un préjugé métaphysique, puisque ses méthodes ne lui permettent pas de saisir cette totalité.

Cette recherche s'adapte à son objet. Le ton fataliste qui caractérise la recherche empirique est l'expression de l'échange marchand. Bien entendu, cela ne signifie pas que tout et tous soient immédiatement réductibles à l'échange marchand. Par contre, dans l'acte d'échange, les objets (morts ou vivants) destinés à l'échange deviennent réductibles, les uns aux autres, grâce à un équivalent abstrait. C'est la loi du fonctionnement de la société, à laquelle tous les hommes sont soumis, et qui est le modèle des actions dans son cadre.

[168]

Comme la recherche empirique ne pénètre pas assez profondément la société pour saisir la base du « < lien social », elle est dominée par les experts qui dictent ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est important et ce qui est négligeable. « La science signifierait : rendre intelligible la vérité et le mensonge de ce que le phénomène observé veut être » (p. 212). Méthodologiquement parlant, on doit partir du constat que les objets de la recherche empirique sont des objets médiés et chosifiés. C'est pour cela que l'on doit développer des méthodes indirectes. Les enquêtes d'opinion expriment la « fausse conscience »,

⁸³ Marx explique cette étrange notion en la comparant au capitaliste qui est le « masque de caractère » du capital.

comme Adorno l'a écrit en se référant à Hegel ⁸⁴. Ces enquêtes, en tant qu'illustrations de la recherche empirique, deviennent idéologiques dès que l'on prend l'opinion pour absolu et la moyenne des opinions pour la vérité. L'apport de la philosophie consiste dans le dévoilement de la chosification et des objectivations si caractéristiques pour notre société (Adorno, 1957, p. 215-216).

Champs de recherche

[Retour à la table des matières](#)

Les travaux sociologiques d'Adorno et de Horkheimer couvrent un champ extrêmement large. Si on peut renvoyer, pour illustrer cela, au découpage traditionnel et académique de la sociologie, on constate que leurs travaux relèvent aussi bien de la sociologie de l'entreprise que de la sociologie du « temps libre », en passant par la sociologie du sport et des questions de culture... Bien entendu, l'intérêt de ces études ne consiste pas dans le tour d'horizon encyclopédique ; elles présentent des réflexions sur des phénomènes sociaux spécifiques pour y trouver l'universel et le général.

Entreprise

En s'appuyant sur la recherche en sociologie de l'entreprise sur le climat social dans les entreprises menée par une équipe de l'Institut, Horkheimer esquisse les « hommes dans les grandes entreprises » (1955a). Bien que la notion « climat d'entreprise », très courante à l'époque et qui regroupe des réactions subjectives, soit [169] un peu floue, elle désigne « une structure propre, un facteur dans l'entreprise » (p. 96) qui pèse dans la réalité des entreprises. Dans l'enquête qui porte sur cinq entreprises, les chercheurs évoquent avec les ouvriers, mais aussi avec les cadres, de même avec les délégués du personnel et les délégués syndicaux, quelques questions importantes pour la société entière.

⁸⁴ Il s'agit du § 318 de la *Philosophie des Rechts* de Hegel.

En effet, l'entreprise n'est pas une *terra incognita* pour la sociologie : On connaît son apport à la société que d'autres travaux sociologiques ont montrée, aux États-Unis comme en Allemagne. « L'horizon général » (p. 97) des analyses sociologiques de l'entreprise est composé d'abord d'une classe ouvrière, qui existe encore et qui dispose d'une conscience de classe. Autrefois les ouvriers et les travailleurs dans leur ensemble dominaient l'espace public et les théories politiques. Cependant, aujourd'hui, dans le paysage de la recherche positiviste, ils n'existent que comme une « tache blanche ». Les ouvriers sont des inconnus de la sociologie, et Horkheimer appelle à un véritable effort scientifique pour rendre intelligible cette classe sociale.

Pour autant, chaque participant non scientifique a un intérêt bien particulier de s'engager dans cette recherche. Pour la plupart, il est très différent de celui qui anime les chercheurs. Les dirigeants et les propriétaires des entreprises, qui s'intéressent à ce travail, y cherchent quelques moyens d'augmenter la rentabilité ou la productivité et de mieux gérer leur personnel. Les ouvriers veulent, entre autres, mieux se rendre compte de leur vie au travail et des possibilités de l'améliorer. Par contre, l'influence de l'entreprise ne se limite pas au lieu et au temps de travail, elle joue un rôle déterminant dans leur quotidien. « L'entreprise n'est pas n'importe quoi. Là où les choses vont à peu près bien, s'installe un attachement à l'entreprise » (p. 96). L'entreprise est également le centre organisationnel des syndicats allemands, ce qui complique énormément leur position. Ils sont plus qu'une simple force de contestation à l'extérieur de l'entreprise, et ils ont tout intérêt à savoir ce qui se passe dans l'entreprise.

Le sujet de l'enquête est modeste : saisir le « climat d'entreprise » par les opinions, ainsi que par le rapport entre l'opinion d'un [170] côté et les expériences et comportements de l'autre, pour les mettre, enfin, en relation avec la situation sociale dans l'entreprise.

L'équipe de chercheurs s'est servi d'interviews et de discussions de groupe, des techniques de recherche désormais caractéristiques pour les recherches sociologiques de l'Institut. Dans les discussions de groupe, il s'agit de déceler les « manifestations du climat d'entreprise » (p. 100). Néanmoins, comme Horkheimer le souligne, une grande partie de l'analyse reste intuitive.

On doit retenir sept résultats essentiels :

- * pour les salariés, ce sont l'argent et les revenus qui importent le plus, suivis de la sécurité d'emploi, de la reconnaissance des supérieurs hiérarchiques et des avantages sociaux ;
- * le rapport des salariés avec l'entreprise : ce sont le sentiment de sécurité d'emploi, la reconnaissance et la satisfaction d'occuper leur poste qui dominent ;
- * en ce qui concerne le « climat d'entreprise », on ne peut pas distinguer de facteurs matériels et immatériels ;
- * le travail en groupe est extrêmement valorisé ;
- * parmi les aspects négatifs figurent le ton extrêmement rude des supérieurs et le manque de contacts entre salariés, évoqué surtout par les réfugiés venant de l'Est ;
- * les ouvriers s'occupent surtout des personnes et des rapports qui les concernent directement. Ce constat est très utile pour la cogestion ;
- * le chômage qui augmente (en 1955) annonce un changement du « climat d'entreprise ».

Employés

Dans la recherche sur le « climat d'entreprise », ce sont les ouvriers qui en occupent le centre. Dans un autre article de synthèse, Horkheimer livre les résultats d'une recherche sur la situation sociale des employés (1958). En fait, il reprend un des premiers [171] sujets « sociologiques » de l'Institut. La notion d'employé est extrêmement floue, et la distinction habituelle entre ouvriers et employés est difficile à maintenir : même en droit le départ est basé sur le travail manuel pour les uns et le travail intellectuel pour les autres. Mais qu'est-ce que ces formes de travail indiquent-elles véritablement ? En s'appuyant sur certains critères d'ordre économique et selon les critères techniques du travail, l'étude de l'Institut distingue trois groupes d'employés :

- * le « top » de la formation technique, gestionnaire et commerciale, ce sont eux qui prennent les initiatives et qui donnent les ordres. En France on parlerait de cadres dirigeants ;
- * le « groupe moyen » : proche du premier groupe, il se caractérise par le fait que ses membres ont avancé dans une carrière grâce à leurs expériences professionnelles ;
- * le « groupe inférieur » est composé d'exécutants. Ils sont le produit de l'industrialisation du travail qui le rend de plus en plus mécanique et qui le vide de son sens.

L'analyse sociologique ne peut pas se borner à ces descriptions. Quelle est l'origine sociale des employés ? Le « top » se renouvelle par autorecrutement. Dans les deux autres groupes, se trouvent des anciens membres des professions libérales qui ont professionnellement échoué, des femmes de fonctionnaires, des anciens petits patrons, mais aussi des contremaîtres, c'est-à-dire des anciens ouvriers qualifiés. En ce qui concerne leurs « mentalités », on constate, chez ceux qui sont âgés de plus de 40 ans, une profonde désorientation due aux changements dans leur travail et à la concurrence des jeunes. La rationalisation du travail, « que l'on doit considérer comme en soi très positive » (p. 115), se transforme en une menace de licenciement.

Cette menace se conjugue avec des changements sociaux en cours, dont le déclin du réseau familial traditionnel ou le changement de la qualification professionnelle exigée dans les entreprises. La fiabilité qui a été le trait le plus caractéristique de ces employés est largement dévaluée au profit des qualités de « jeunes ». Il faut être vif, rapide, adaptable et débrouillard. Un autre exemple : le fait [172] de vieillir n'est plus enviable. Au fur et à mesure que l'espérance de vie augmente, l'espérance de bonheur baisse. Avec l'âge la mobilité devient de plus en plus difficile, et ce ne sont que les grandes entreprises qui peuvent offrir de réelles possibilités de carrière. Dans « l'entreprise automatisée [...], l'employé devient une force de travail testée » (p. 117). Ses qualités et ses qualifications sont dévaluées, et il devient le « bouche-trou des machines », comme Horkheimer l'écrit, en renvoyant explicitement à Friedmann. Dans leur conscience et dans leur vision du monde, les employés se placent encore au-dessus des ouvriers sur l'échelle sociale. Ce fait est connu, mais Horkheimer précise qu'ils se classent à l'aune

d'une société qui n'existe plus, si jamais elle a existé. Les hommes doivent comprendre le changement social et ils doivent apprendre à se situer dans la société d'aujourd'hui. Empiriquement, on peut très facilement montrer que beaucoup de tâches des ouvriers demandent autant d'activité intellectuelle, de responsabilités et d'initiative que le travail des employés. De même, la consommation et les activités culturelles des différents groupes sociaux se ressemblent de plus en plus. Par contre, Horkheimer souligne la persistance des différences de salaire, de formation, de renommée sociale et de prestige, ainsi que les différences concernant l'organisation syndicale et les positions politiques (p. 121-122). La société allemande n'est de loin pas aussi « nivelée » que certains sociologues (Schelsky notamment) et une partie de l'opinion publique le prétendent.

Horkheimer retient la tendance lourde : à la suite du développement technique et économique (*sic*), les statuts d'employé et d'ouvrier se ressemblent de plus en plus. Il s'attend à l'émergence en Allemagne d'une force de travail vraiment interchangeable comme cela s'est produit aux États-Unis (p. 123-125).

L'homme dans la société moderne

Le changement de l'homme dans la société moderne, provoqué par « l'industrie qui pénètre tout » (Horkheimer, 1960a, p. 132), ne se limite pas à des aspects professionnels. La famille d'aujourd'hui n'a plus grand-chose en commun avec la famille bourgeoise du XIX^e siècle. La famille sert à la reproduction d'individus capables de [173] maîtriser leur vie et de gagner la lutte pour la survie. Le type du père traditionnel disparaît parce que ce rôle fait partie des derniers restes féodaux qui ont persisté dans la société bourgeoise. Ces restes sont liquidés petit à petit ⁸⁵.

Dans l'éducation l'aide et la tolérance occupent la place centrale, autrefois occupée par la sévérité. Ce changement au sein des familles se paye par la diminution de la *Innerlichkeit*, c'est-à-dire l'épanouissement intellectuel, affectif et moral de l'individu (p. 133).

⁸⁵ À l'instar des entreprises traditionnelles qui déclinent. En revanche, ce déclin a fait naître l'employé comme type dominant dans la société actuelle.

L'« intériorité » se constitue lentement au cours d'une longue enfance où le père est relativement libre et où il est le maître. Cette constellation fait que l'enfant n'a pas besoin de devenir un tyran. Par contre, aujourd'hui, à cause de la dépendance immédiate de l'enfant à la société, l'enfance est devenue très courte. La *Innerlichkeit* se perd progressivement comme le plaisir d'autonomie (dans le sens simple de prendre ses propres décisions), le plaisir de l'imagination libre et de la *Bildung*. « La substance morale est remplacée par des ordres, des modes d'emploi et des idéaux » (p. 134).

Le changement de l'individu, intimement lié au changement social, n'épargne pas la famille bourgeoise et la valeur des qualités produites par cette famille. Autrefois, pour le bourgeois l'*Akademiker*, celui qui a fait des études universitaires, comptait beaucoup en tant que conseiller, à cause de son humanisme et de sa *Bildung*, dont le bourgeois ne disposait pas. Cependant, dorénavant, c'est l'expert qui conseille le bourgeois. « Les rapports publics comme les rapports humains sont devenus une spécialité des experts » (p. 134). En outre, les femmes sont réduites à de simples sujets économiques dans un certain secteur de la division du travail⁸⁶. La conjonction entre les exigences techniques de certaines « qualifications extrafonctionnelles » et de la jeunesse fait que « la demande de traits de caractère, développés lentement et quasi organiquement, baisse au fur et à mesure que la rationalité augmente. Ils sont la victime du principe qui les a fait se développer en pièces de musée » (p. 137).

[174]

Dans la société existe une tendance lourde au nivellement social, explique Horkheimer en s'inspirant du rapport entre la ville et la campagne. « À la civilisation des paysans correspond la reprimotivisation des villes » (p. 138). « L'appareil » exige une orientation intellectuelle qui, fixée sur le présent, peut bien se passer du passé, de la mémoire et aussi de l'imagination. Cette fixation sur l'existant dépasse largement le domaine du travail. Le changement social consiste, entre autres, dans une redéfinition rapide des rôles sociaux. « Le divertissement devient superficiel, les convictions deviennent un fardeau » (p. 139). Même la convivialité est remplacée par des appareils : le tourne-disque, la radio et la télévision combent le

⁸⁶ Au sujet des femmes, cf. Horkheimer, 1960a, p. 135-136.

silence. Ces machines servent désormais de modèle au lien social. Elles produisent l'illusion qu'il y a un discours dans le mutisme. La rapidité de la pensée n'empêche pas que les citoyens perdent l'habitude de s'exprimer.

Les hommes se ressemblent de plus en plus sans s'être rapprochés pour autant. Ils sont standardisés. Le principe d'égalité pénètre la famille, ce qui fait que la distinction entre l'espace public et l'espace privé s'efface partiellement. La « libération de la femme fait qu'elle doit se battre comme un homme » (p. 139). L'homme et la femme deviennent des « partenaires », et leur sourire stéréotypé cache mal l'isolement croissant qu'ils vivent. Même la retraite est triste. Ce n'est pas à cause de la misère ; on ne peut tout simplement plus s'imaginer autre chose. D'une certaine manière, avec la vie professionnelle se termine la vie tout court. Le « temps libre » est occupé par des activités qui rappellent beaucoup le travail : le bricolage, « être devant des appareils » (p. 139), c'est-à-dire regarder la télévision ou écouter la radio. « La technique a fait gagner du temps, mais ce temps est pour chacun préorganisé. Tout le monde est toujours occupé » (p. 140). Malgré cette hyperactivité, les hommes deviennent davantage passifs. Plus ils maîtrisent la nature, plus ils sont impuissants par rapport à la société, mais aussi par rapport à eux-mêmes. Les hommes agissent de plus en plus comme les machines, et la solitude augmente. La société va dans le sens de l'atomisation des classes sociales. Néanmoins, il faut que les hommes pensent leur situation et qu'ils gagnent de l'autonomie.

[175]

Pour sa part, Adorno constate amèrement que l'idéal de la personnalité, comme le libéralisme le proclamait, est en train de se décomposer. « Elle n'est plus que le masque d'elle-même » (1966c, p. 54), écrit-il en faisant allusion à la théorie marxiste du fétiche : tandis que cet idéal s'avère irréalisable, cette impossibilité est devenue une norme : « Ce qui ne peut pas être ne doit pas être » (p. 55).

Individu et organisation

Adorno considère l'organisation (selon les critères wébériens) comme l'un des objets les plus importants de la réflexion sociologique.

Le but de l'organisation et sa finalité sont à atteindre avec le minimum de moyens et le plus efficacement possible. Par conséquent, les agents de l'organisation sont surtout des outils de la réalisation des fins de cette organisation. Et l'organisation sert à son tour : l'acteur y gagne sa vie, profite financièrement des résultats, etc. Les rapports humains dans l'organisation sont médiés par ses fins, il n'y a pas de rapports humains directs. C'est l'hétéronomie qui règne dans les organisations. Pour cette raison, l'aliénation et la chosification les caractérisent. Elles se manifestent dans l'inertie, dans la froideur, dans le superficiel et dans la violence. Au moyen des nouvelles techniques, les organisations pénètrent toutes les parties de la société. En le faisant, elles se soumettent la société sans jamais se poser la question du sens de leur existence et de leur colonisation de la totalité sociale. « Là où on trouve de la violence, existent des intérêts, mais au fond, ces intérêts ne sont pas les intérêts de ceux qui s'y trouvent regroupés » (Adorno, 1953, p. 443).

Jusqu'à un certain point, l'organisation est inévitable pour que la société se maintienne contre la nature. Les organisations n'ont pas toujours existé, elles ont été faites par les hommes pour les hommes et sont profondément historiques. À partir du moment où les organisations s'attaquent ouvertement au potentiel de liberté, les organisés peuvent saisir les principes de l'organisation. Pour parler de l'organisation, il faut avoir vécu l'inertie organisationnelle du monde, son existence de petite roue dans cette machine, la diminution de l'individualité, de la vie privée et de ses réflexions. L'organisation est aussi [176] une forme de socialisation et de sociation, dans le sens wébérien du mot. Au sein de l'organisation, on sent son impuissance, et de cette façon émerge la tendance générale des rapports sociaux. Ce qui existe aujourd'hui, l'être-là de la société, devient sa propre idéologie (p. 445).

Les problèmes que pose l'organisation ne se résument pas à la bureaucratie. Elle est devenue « le bouc émissaire du monde administré » (p. 446), car l'individu reconnaît en elle sa dépersonnalisation et sa chosification, puisque la bureaucratie les représente. Elle exprime l'aliénation de la société de ses fins humaines et, en même temps, elle témoigne de la raison qui pourrait servir à tout pour éviter le pire. L'organisation est-elle une menace pour l'humanité ? D'abord, les hommes ne se reconnaissent pas dans les décisions de l'organisation, mais ils les acceptent comme un destin. Ensuite, le

processus de travail, surtout dans l'industrie, forme les sujets qui lui servent. Et puis, l'organisation représente une réelle menace pour les hommes, car elle entrave le développement de leurs capacités de saisir l'état du monde et d'en déduire une praxis adéquate. Enfin, dans ce contexte, l'individu atteint ses limites historiques. « Les hommes sont de plus en plus objectivement formés comme pièces de la machinerie ; ils deviennent des outils pour eux-mêmes et dans leur propre conscience, au lieu d'en être la finalité. Les hommes ne sont pas seulement livrés à quelque chose qui leur est extérieur et qui les menace ; mais ce qui leur est extérieur devient un aspect de leur essence : ils sont devenus extérieurs par rapport à eux-mêmes » (p. 451).

L'espoir dans ce « monde administré » vient désormais des extrêmes (p. 455). L'ordre raisonnable de la sphère publique est pensable si l'autre extrême du monde administré, la conscience individuelle, se mobilise contre l'organisation dans ce monde administré.

Sport

Dans une réflexion sur le sport, Horkheimer analyse un nouveau modèle de comportement. La popularité croissante du sport s'explique d'abord par les changements du travail. Il est de plus en plus [177] plus industrialisé, monotone et automatisé. Les qualifications changent en conséquence. Ce sont désormais l'exactitude, la fiabilité et la flexibilité qui sont exigées. La spontanéité, l'intérêt personnel et l'effort physique n'en font plus partie. Par suite, le sport convient à la recherche de reconnaissance individuelle de l'effort personnel, une reconnaissance qu'on ne trouve que rarement ailleurs, car les individus sont devenus interchangeables. Qui plus est, la recherche de camaraderie et d'idéaux inexistantes offre sa nouvelle place au sport dans la société. Enfin, le nivellement des écarts sociaux fait que l'effort est le critère fondamental de la distinction au sein de la société qui engage tout le monde. L'éthique sportive est l'ersatz des critères moraux : tout ce qui se fait « sportivement » est permis, selon le principe du fair-play. Les critiques qui réduisent le sport à une simple affaire de « gros sous » n'ont pas complètement tort, mais ils ne vont pas à l'essentiel. Bien entendu, sans argent pas de sport, comme on le sait. Par contre, on ne sait que peu de

choses du sport d'autrefois (1963, p. 232-233). Grâce à la rationalisation, les rapports entre les sexes, entre adultes et enfants et entre enfants ont changé. De ce fait, le sport aussi change de fonction sociale. Il fait partie des institutions qui aident les jeunes à maîtriser et à dépasser leurs problèmes dans une société où l'école n'assure pas cette tâche. L'école prépare les enfants aux carrières professionnelles. Dans le sport, le jeune apprend « à se valoriser honnêtement et en même temps à accepter et à avouer ses faiblesses comme celles des autres » (p. 232), même si les méthodes sont plus brutales et plus orientées vers le conformisme que les pratiques familiales.

Cette ébauche d'une analyse du sport mériterait d'être approfondie. En guise d'axes de recherche sociologique, Horkheimer propose :

- * les rapports entre les joueurs d'un côté, entre les joueurs et l'entraîneur de l'autre ;
- * la sélection des joueurs, c'est-à-dire de ceux qui participent à l'intégration dans la société par le sport ;
- * le rapport entre les entraîneurs ;
- * le public : « motivations, caractères, comportements » (p. 232).

[178]

Famille

La famille est depuis longtemps, comme on l'a vu, l'un des objets d'étude principaux de l'École de Francfort. Très tard, en 1966, Horkheimer revient sur cette question et la compare à celle de l'avenir du mariage. Pour lui ce que l'on appelle la « famille nucléaire » n'est qu'un aspect de la solitude dans la totalité rationalisée. Dans les utopies sociales qui projettent des avènements meilleurs pour la famille, on ne trouve pas de quoi se féliciter : Platon propose dans *Politeia* une sorte d'élevage de qualité des enfants qui fait penser au *Lebenborn* des nazis, créé dans le même but. Pour Morus, Bacon ou Bebel, la monogamie va de soi ; elle est un fait accompli et du coup est quasiment sacrée. En

revanche, grâce à l'Aufklärung, le mariage apparaît de plus en plus ce qu'il est : un instrument dont la forme est variable selon la finalité sociale, par l'intermédiaire de l'hétéronomie généralisée. Dans ce contexte, la « libération sexuelle » manifeste seulement « le désenchantement de l'éphémère, de l'unique, de l'irréparable » (Horkheimer, 1966, p. 291).

Dans la société actuelle, où « le gouvernement devient une administration globale » (p. 287) et où la concurrence individuelle est remplacée par la concurrence de cliques, l'éducation, le travail et le mode de vie changent radicalement : ils se conjuguent dans la régression de l'individualité. Les discussions et les débats n'évoquent plus les visions du monde (*Weltanschauung*) mais les faits et l'utilité. « Plus une société est ordonnée, plus les rapports humains sont instrumentaux, plus le dévouement perd de sens » (p. 288). L'aura de « la personne » s'efface, et avec elle l'importance de l'amitié et de l'amour, mais aussi de la culture, comme Freud et Kant l'ont montré. La collectivisation de la société réduit de plus en plus la marge de l'autonomie et des intérêts spécifiques ou communs à certains individus. La jeunesse se situe au centre de ce développement.

Temps libre, temps enchaîné

Adorno revient dans un petit article sur le « temps libre », si souvent évoqué par les idéologues, par l'École de Francfort également. Il insiste clairement sur le fait que ce « temps libre » est « enchaîné » [179] au temps de travail. C'est l'hétéronomie qui caractérise les deux. « Ni dans leur travail ni dans leur conscience [les hommes] ne disposent librement d'eux-mêmes » (Adorno, 1969c, p. 57). C'est pour cela que le mot rôle, qui désigne initialement le phénomène théâtral, a pris un réel sens social. En société les hommes ne sont pas authentiques, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ce qu'ils sont véritablement ou ce qu'ils pourraient être. Dans le « temps libre », la non-liberté se prolonge sans que les hommes non libres s'en rendent compte. De plus, « dans les États bourgeois, la liberté individuelle risque de se limiter au soi-disant temps libre » (Horkheimer, 1964, p. 254).

Ce qu'on appelle un *hobby* ne peut exister qu'à la condition d'être la distinction entre le travail et le temps libre, d'un côté, et le *statu quo* social de l'autre. Ce temps du non-travail correspond, comme le travail, à l'éthique dominante ; de cette façon, la reproduction de la force de travail est garantie. Par contre, il faut qu'il existe une distinction nette entre ces deux temps. Aujourd'hui elle est intériorisée. C'est pour cela que le temps libre ne doit pas ressembler au temps de travail, et il prend souvent une forme idiote.

Il faut avoir un *hobby*. Il correspond à des besoins fonctionnels. C'est pour cela que l'intégration du temps libre dans la reproduction sociale est très simple : « Les hommes ne remarquent pas que là où ils se sentent le plus libres, ils le sont le moins, parce que la règle qui définit la non-liberté fait abstraction d'eux » (Adorno, 1969c, p. 60). Adorno cite le bronzage comme un exemple simple du contrôle social supplémentaire qui s'installe dans la société par le temps libre : être bronzé est un véritable *must*, l'été.

L'ennui dans notre société est, comme Schopenhauer l'a montré, propre aux hommes hétéronomes. L'ennui est une fonction du travail et de l'hétéronomie de leur existence qui leur enlève les décisions les plus importantes. Tout se répète. L'apathie politique s'explique de la même façon : « On ne peut rien changer. » L'ennui et l'apathie politique sont le résultat de la diffamation de l'imagination et de sa réduction : pour s'adapter au *statu quo* social, on refuse carrément l'imagination. Dans leur temps libre, les hommes [180] sont perdus et ils développent des « pseudo-activités de la spontanéité mal dirigée » (Adorno, 1969c, p. 54), comme le bricolage. Néanmoins, l'industrie culturelle n'arrive pas à absorber complètement le temps libre.

Maître, client et expert

Le monde bourgeois est entré dans la phase de sa liquidation. Le marché (dans le sens strictement commercial du mot) est « le lieu idéal du comportement bourgeois » (Horkheimer, 1964, p. 246). On y voit un rapport entre gens libres, selon le principe de l'échange marchand. Ces gens libres disposent donc d'une égalité formelle qui est le principe

de la civilisation. La civilisation adapte les notions et les sentiments venus d'un autre monde.

C'est dans le sens de cette adaptation que l'on doit comprendre l'image du client roi, c'est-à-dire un souverain absolu. Tous, et surtout les petits, font dans l'ordre d'achat l'expérience de leur liberté et du respect comme sujet.

Le niveau de vie augmente et il entraîne une révolution des stratégies d'achat, de vente et de distribution. Entre les grandes surfaces, il n'y pas de différence de qualité mais, « si nécessaire, on produit rationnellement le dévouement comme le comportement le plus intelligent » (p. 250). L'acheteur est dépendant du vendeur en tant qu'expert. En outre, dans une société où l'expert domine de plus en plus la politique et l'économie, « le comportement de l'expert et du client rappelle au moins autant le seigneur et le bourgeois que le vendeur et l'acheteur » (p. 250). Aujourd'hui, parce qu'il n'y a que peu de concurrence, c'est le client qui doit se soumettre aux exigences du fournisseur. L'acte d'achat devient un acte de soumission et d'obéissance renforcée. Dans l'avenir l'idée de la liberté individuelle et l'idée de l'autonomie seront dépassées et vidées de sens.

Ce que l'on appelle le « désenchantement », c'est la disparition de l'apparence féodale du monde bourgeois. La conscience bourgeoise s'émousse au fur et à mesure que le bien-être augmente, mais elle n'est pas dépassée pour autant.

[181]

La liberté menacée

Le triomphe du capitalisme, surtout en RFA, ne va pas de pair avec le triomphe de la liberté. Au contraire, elle est menacée (Horkheimer, 1965). Cette menace a des racines profondes dans l'Histoire. Elle ne se limite pas aux événements contingents qui ne manquaient pas dans les années soixante.

Pour que le progrès corresponde à sa propre notion, pour qu'il soit vrai, il faut qu'il conserve du passé ce qui est juste. Or, l'optimisme à tout va n'est que le service rendu au mal existant. Horkheimer rappelle

que le passage de la liberté du seigneur à la liberté du bourgeois comporte aussi beaucoup de régression. Ce sont maintenant les prolétaires, et non plus les bourgeois, qui se battent pour leurs droits démocratiques. Au fur et à mesure que la liberté des dominés s'accroît, ils peuvent enrichir leur propre essence (p. 264).

Le développement technique a permis l'augmentation du niveau de vie, il l'a rendu plus sûr, mais la liberté n'a pas suivi le même chemin. Ce sont les mass médias qui dictent les sentiments et les pensées. Ils préforment les manières de penser. Il n'y a pas de retour possible dans ce développement. Les rapports directs et interpersonnels déclinent, l'engagement pour la collectivité s'avère un frein pour la carrière professionnelle. Les choix aussi bien professionnels que personnels (dont le mariage) sont de plus en plus instrumentaux. C'est un mélange subtil de contrôle et d'autocensure qui régule les rapports avec autrui : il vaut mieux dire ce que tout le monde dit, penser ce que tout le monde pense, et ainsi de suite, bref, la victoire du conformisme est assurée. Le langage (surtout celui de la jeunesse) est public dans le sens que, « mis à part les secrets, tout le monde pense et parle comme il convient à son groupe ou sa profession » (p. 266). Les mots et les expressions importants (liberté, sincérité, etc.) deviennent des clichés, et le langage un moyen pour s'arranger avec ce monde tel qu'il est pour en profiter. On doit être positif et sûr de soi.

L'essor des universités dans les années soixante se conforme à la marche de la société en général. Il se caractérise par une spécialisation [182] croissante qui se prolonge dans l'activité professionnelle. Les universités forment de plus en plus d'experts. De cette façon, elles s'adaptent à la société donnée. La régression de la liberté dans les rapports humains est, entre autres, « la réaction sûre selon les ordres des experts ⁸⁷ » (p. 271). Cette régression est le résultat du glissement de la subjectivité de l'individu vers celle de collectifs (cliques, partis politiques, nation, etc.) qui concerne les situations les plus quotidiennes. Chacun n'est qu'un numéro. C'est la fin de l'ère culturelle où l'individu était unique. La conscience de l'individu autonome se perd au profit « d'un esprit de corps » (p. 279), comme l'égoïsme se perd au profit de la communauté. C'est dans ce contexte qu'on découvre le sens

⁸⁷ D'ailleurs, c'est pour cela que la religion, en tant que forme de l'opposition contre l'existant, fait partie de la liberté (Horkheimer, 1965, p. 271-278).

objectif du néopositivisme : l'individu sans signification. Il est « l'Aufklärung perversie » (p. 279).

Notions clés pour comprendre une époque

[Retour à la table des matières](#)

Les résultats des recherches, présentés dans la section précédente, permettent de situer le développement de la théorie critique de la société dans son époque. De plus, ces travaux, couvrant des phénomènes sociaux divers (de l'idéologie au sport, en passant par l'entreprise et la famille), sont intimement liés au grand projet de développement de la Théorie critique. Bien entendu, il ne s'agit pas d'une sorte de compilation de résultats, mais d'une construction théorique passionnante cherchant à assembler des arguments pour comprendre et faire comprendre les traits généraux de cette période libérale de la société bourgeoise.

Opinion publique et vérité

Adorno développe la notion d'opinion à partir de Platon qui s'en sert dans le sens d'un jugement neutre. L'opinion peut être vraie ou fausse. Dans la société d'aujourd'hui, cette apparente neutralité a fait place à un jugement très net : d'entrée, on distingue l'opinion normale et saine de l'opinion extrême et bizarre. De cette dichotomie découle la supposition que le normal est le vrai et que le [183] déviant est le faux. En conséquence, l'opinion dominante est glorifiée car, suivant le bon sens, ce que tout le monde pense est normal, donc c'est vrai. Par contre, Adorno souligne que l'opinion (im)pose une conscience subjective comme la seule valable, bien qu'elle soit limitée dans sa capacité à trouver la vérité. De ce fait, l'opinion est directement liée à la personne qui la défend, et chaque critique devient une attaque personnelle. D'où les petits conflits souvent mesquins qui mobilisent « la raison au service de la déraison » (Adorno, 1961a, p. 152) pour sauvegarder leur narcissisme. Freud a appelé cela la rationalisation.

Dans la mesure où l'opinion inclut également un jugement, elle se rend imperméable à l'expérience et elle tend vers la folie. En revanche, en jugeant, la personne mobilise aussi la raison. C'est donc une grande contradiction qui caractérise l'opinion. Or, tout le monde a besoin de l'opinion pour mener sa vie ; on l'accepte comme une vérité sans le

savoir. Par contre, la « connaissance » est « une opinion vérifiée » (p. 152). Dans ce sens « vérifier », c'est-à-dire transformer une opinion en connaissance, c'est établir « le rapport de l'idée à son objet » (p. 153). L'opinion est tellement forte et résistante à la critique qu'elle « présente des explications qui permettent de donner à la réalité contradictoire un certain ordre sans contradiction et sans se donner trop de mal » (p. 155).

Ce n'est pas l'existence de l'opinion ou de l'opinion publique qui est nouvelle aujourd'hui, mais, selon l'idéologie dominante, la réduction de la vérité à une opinion. L'opinion moyenne serait la vérité. Cependant, « la conviction que la rationalité est le normal est fausse » (p. 164). Dans une telle situation, la constitution consciente et raisonnable du lien social est impossible, aussi inspiré par l'Aufklärung qu'il soit.

Progrès

Le projet de l'Aufklärung est, on le sait, étroitement rattaché à la notion de progrès. Dès le début des années soixante, Adorno constate que cette notion a profondément changé de sens au cours de l'Histoire. Désormais elle signifie surtout éviter la destruction du [184] genre humain qui est aussi possible que la disparition des manques matériels. Or, pour Kant, le progrès est directement associé à l'idée de l'homme ⁸⁸. « Aussi peu l'humanité avance vers une vie meilleure en suivant les conseils publicitaires, aussi peu peut-on séparer l'idée du progrès de l'idée de l'humanité ⁸⁹ » (Adorno, 1962, p. 31). Les positivistes défendent une véritable croyance dans le progrès selon laquelle le monde fonctionne suivant un plan. Pour Adorno, par contre, le progrès signifie la rupture en tous genres. La critique du progrès alimente les discours sur la décadence qui apporte un élément à l'intelligibilité du progrès : dans son irrationalisme, elle dénonce l'irrationalité et la non-raison de la raison dominante.

Le progrès était une formule progressiste de la bourgeoisie jusqu'au XIX^e siècle. Désormais, cette dernière renonce à ses propres principes

⁸⁸ Au sujet de la position kantienne, cf. Adorno, 1962, p. 30, ainsi que la critique de Walter Benjamin (p. 30-31).

⁸⁹ Au sujet du rapport entre l'humanité et le progrès dans l'histoire de la philosophie, cf. p. 32-37.

et à ses propres idéaux (progrès, justice, humanité), car la réalisation de ces idéaux signifierait la destruction de la société bourgeoise.

La généralisation de l'échange marchand et de la logique marchande permettent une reproduction de l'existant, à condition que l'échange apparaisse juste, sinon la dynamique sociale le remet en question. « L'amalgame du "toujours-pareil" et du nouveau dans les rapports d'échange se manifestent dans les images du progrès dans l'industrialisme bourgeois » (p. 48). La vie devient de plus en plus inerte : elle est le « toujours pareil ».

À quoi sert la philosophie ?

Si la philosophie traditionnelle est révolue, elle ne plus être un ensemble permettant de maîtriser la vie, ni non plus un moyen d'obtenir la *Bildung*. À quelques exceptions près, elle est devenue une discipline comme les autres. De ce fait, elle a trahi son essence : la liberté d'esprit, incompatible avec le diktat des disciplines. La philosophie a donc le choix de rester une discipline comme les [185] autres et de se plier à la sectorisation institutionnelle, ou de défendre une enclave du « non-particulier » (Adorno), ce qui n'est pas la moindre des contradictions. Pour Adorno, la philosophie vit « de la résistance contre (...) la légitimation de ce qui existe de toute façon » (Adorno, 1962a, p. 13).

La philosophie d'aujourd'hui ne peut plus développer un système total, mais elle ne doit pas abandonner l'ambition de penser la totalité pour autant. La philosophie sépare ce qui est pensé et les manières de penser. La pensée s'est muée en un appareil, elle s'est chosifiée. « La pensée philosophique commence dès que l'on ne se satisfait plus des connaissances que l'on attend de toute façon et qui ne produisent pas plus que ce que l'on a investi » (Adorno, 1965a, p. 12). *A priori*, la pensée n'a rien de chosifié, elle est profondément active. C'est une manière de se comporter qui n'existe que par rapport à son objet. « Les disciplines scientifiques habituelles demandent au sujet d'éliminer son engagement au profit de la priorité de la chose que l'on suppose naïvement » (p. 14). Pour développer des notions fondées, il faut lier la pensée à la praxis. « La force de la pensée de ne pas nager avec le courant est la force de résistance contre la pensée préfabriquée. La

pensée emphatique demande du courage civique » (p. 16). La pensée exprime toujours d'une certaine manière l'expérience. Pour Adorno il ne s'agit pas de l'expérience dont parlent les positivistes. Pour lui l'expérience est la réflexion autonome d'un sujet sur un phénomène. La pensée critique commence avec le dépassement de la rationalité établie. « Elle répond aussi à la question sinistre comment peut-on penser ce que l'on pense et quand même vivre : en le pensant. *Cogito, ergo sum* » (P-18).

La philosophie n'a pas perdu sa raison d'être ; elle est nécessaire comme critique, c'est-à-dire comme résistance à l'hétéronomie croissante. Il s'agit de montrer que le dépassement de l'existant est possible. On travaille alors contre la résignation et la tristesse. La critique est profondément ancrée dans la tradition philosophique (de Xénophane et Platon à Descartes, Hume, Kant, Hegel et Marx). Or, selon Adorno, l'ontologie heideggerienne et le positivisme représentent les deux courants les plus influents de la philosophie [186] actuelle. Dans ces deux courants, « la pensée devient un mal nécessaire et elle se discrédite de plus en plus » (1962a, p. 17). La raison perd son autonomie dans les philosophies. Les conceptions de la liberté et d'une société autogérée n'y existent plus.

La faute du positivisme est d'accepter la division du travail social et d'en faire l'apologie. Par contre, la philosophie dialectique peut exister parce que le penseur dialectique peut dévoiler les rapports de médiation qui constituent ce qui apparaît comme immédiat. Dans la critique immanente des autres positions, on trouve le moyen et les raisons pour les dépasser. En revanche, Adorno constate que « la science, le médium de l'autonomie, s'est pervertie en un appareil de l'hétéronomie » (p. 22). Pour Adorno il ne s'agit pas de remplacer la philosophie par les sciences sociales. Bien entendu, le dépassement de la philosophie contemplative n'a pas eu lieu, comme Marx le revendique dans les *Thèses sur Feuerbach*, parce que le prolétariat a été bien intégré dans la société. Néanmoins, la souffrance, l'angoisse et la menace persistent. C'est pour cette raison que les idées, qui ne se sont pas réalisées, persistent. Au fond, ce sont elles qui forment la philosophie d'aujourd'hui.

Par contre, le matérialisme philosophique, c'est-à-dire la vulgate stalinienne, est résigné. Pour cette philosophie, « tout devient fonctionnel ; même l'adaptation à l'être est un prétexte pour lui de se soumettre » (p. 26) à cette fonctionnalité. Pourtant, cela ne valorise pas

les positivistes aux yeux d'Adorno. Il critique vivement la pauvreté intellectuelle de leur argumentation : « la profondeur de l'esprit, qui traite la conscience avancée en canaille, est une platitude » (p. 27).

Bildung ou science utile

La *Bildung* est-elle encore possible ? Adorno se pose explicitement cette question qui, déjà à l'époque, semblait dépassée. La *Bildung* est « l'expérience spirituelle (...) qui se trouve dans le sens des choses dont on traite » (1962c, p. 54). Pour Hegel ou pour Goethe, la science est l'esprit qui s'attaque à quelque chose qui lui est étranger, ou qui lui barre la route, grâce à l'imagination. De cette [187] façon, l'esprit se libère. Par contre, aujourd'hui, la domination positiviste fait que tout ce qui n'est pas en accord avec les grandes tendances de la reproduction est frappé de tabou. En s'adaptant aux appareils, la conscience se reproduit comme une conscience chosifiée. Dès lors, la reproduction sociale est garantie. C'est pour cela que la *Bildung* est souvent impossible. Ce que l'on appelle dans la tradition allemande les *Geisteswissenschaften* « sciences de l'esprit » devient des fétiches. Parce qu'on ignore le processus social qui a mené à cette chosification, la conscience scientifique chosifiée cherche l'identification à une spécialité scientifique servant de « refuge ». « Elles se constituent une autocensure plus ou moins volontaire » (p. 57); elle accepte les règles scientifiques dominantes, elle doit les accepter. La pensée scientifique est soumise au « diktat exercé par l'utilité pratique qui s'étend même sur les disciplines qui ne peuvent pas revendiquer pour elles une telle utilité (Adorno, 1965c, p. 57). « Entre l'esprit et la science s'installe un vide » (p. 57).

Quelques années plus tard, en pleine révolte des étudiants, Adorno précise cette argumentation. Il rappelle que, pour le vieux pragmatisme américain, l'applicabilité était le critère de connaissance, en fait sa capacité de s'adapter à la société existante. Cela n'a plus grand-chose en commun avec la pensée bourgeoise traditionnelle selon laquelle le monde devait être changé en restant ce qu'il était. Il n'y a pas de contradiction entre théorie et praxis. « La pensée est un faire, la théorie une forme de la praxis » (Adorno, 1969a, p. 171).

En 1959 Adorno tire un bilan détaillé de l'état de la sociologie ouest-allemande. Il passe au peigne fin un grand nombre de recherches et d'enquêtes des années cinquante, pour saisir la diversité et les spécificités de la sociologie allemande.

Adorno, comme la plupart de ses collègues, constate « le vide général » (Adorno) que les douze ans de fascisme ont laissé dans la sociologie allemande. Selon cette théorie, dont on sait aujourd'hui qu'elle n'est pas fondée, la sociologie était réprimée par les nazis, puisqu'elle aurait pu dévoiler les positions officielles comme idéologie et les isoler sur le plan international. Cependant, cette situation change rapidement grâce à la grande influence de l'*empirical social* [188] *research*, la recherche empirique à l'américaine, qui se penche sur les opinions, les sondages, la communication, etc. En Allemagne, ces méthodes empiriques se développent au détriment de la théorie sociologique traditionnelle, largement dominante avant la guerre. Adorno souligne que chez Weber le « Verstehen », c'est-à-dire le « comprendre », est la volonté et l'effort de s'approprier la société dans l'espoir qu'elle ressemble à l'esprit qui comprend. Par contre, dans les années quarante et cinquante, cette volonté est remplacée par les méthodes des sciences exactes, donc par des méthodes positivistes.

En conséquence, la sociologie allemande perd de plus en plus ses racines et ses repères philosophiques, nécessaires pour penser la totalité sociale. En suivant le modèle des sciences exactes, la sociologie très américanisée veut se limiter à l'analyse de quelques parties de la théorie sociale. C'est pour cette raison que la spécialisation marque le pas de son développement. C'est pour cette raison aussi que la sociologie empirique refuse la notion philosophique de « société ». Cette notion est opaque, mais l'opacité est constitutive de cette notion. Elle « exprime que la société, comme l'histoire, se fait au-dessus de la tête des hommes. La sociologie non philosophique se résigne à ne produire que la description de ce qui est et qui, au fond, n'est pas vrai » (Adorno, 1959a, p. 503) parce que manquent les notions pour trouver les raisons de ces faits.

En Allemagne, après la Deuxième Guerre mondiale, la sociologie a connu un véritable boom, dû aux besoins de planification et d'information de l'État et de l'industrie. La sociologie comme *administrative research* (Adorno) correspond à cette demande. Concrètement parlant, ses sujets de prédilection sont :

- * la famille, cette question est (re)devenue actuelle par le déracinement et l'exode de beaucoup de familles venues des anciennes régions de l'Est ;
- * le travail et les travailleurs qui ont fait leur adieu au marxisme et à l'idée du dépassement du capitalisme.

La sociologie y correspond. Elle proclame la « neutralité » de la recherche et elle refuse strictement la perspective critique, en favorisant [189] l'empirisme. La position de Parsons, dont les questions portent sur la fonctionnalité et la dysfonctionnalité, passe pour une position radicale. « La sociologie d'aujourd'hui fait, à cause de ses structures catégorielles, de la simple reconstruction de l'établi un idéal » (Adorno, 1959a, p. 508). C'est cela son positivisme.

L'intérêt pour la sociologie s'intensifie. Les nombreux manuels et livres de vulgarisation en témoignent. Ces ouvrages sont l'adaptation de la science à la consommation, que l'on appelle pudiquement « la pédagogie ». Cependant, au-delà de la vulgarisation, les recherches sociologiques sont de plus en plus nombreuses. Les champs de recherche sont très divers et larges, et la discipline dispose de quelques points forts : la sociologie politique, la sociologie de l'entreprise et la sociologie des groupes sociaux⁹⁰. Un autre indice de l'intérêt que la sociologie suscite est l'augmentation du nombre d'étudiants, bien que le nombre d'enseignants stagne. Toutefois, on n'ose plus échafauder de grandes théories, on se borne à des enquêtes concrètes ou à de plates vulgarisations.

Déjà dix ans plus tôt, Horkheimer (1958-1959) brossait un tableau très sombre et désespéré de la philosophie. La toile de fond en était cette même question de « l'utilité de la science ». Horkheimer ne mâchait pas ses mots : pour avoir les moyens financiers de mener une recherche, on doit démontrer aux responsables administratifs et politiques, ainsi qu'aux bailleurs de fonds, l'utilité de sa discipline et de son projet de recherche. Les « sciences de l'esprit » et la philosophie cèdent à cette pression ; elles se font de plus en plus « réalistes » et utilitaristes. Elles

⁹⁰ Pour un bilan détaillé, cf. Adorno, 1959a, p. 512-531.

s'arrangent avec le monde tel qu'il est. La critique, autrefois un élément fondateur de la philosophie européenne, est en voie de disparition. Même si l'émergence des sciences positives, dont la sociologie, faisait encore partie de l'opposition contre les idées dominantes pour atteindre la vérité, entre-temps les savants positivistes sont devenus « des employés des sciences » (Nietzsche). La production industrielle au XX^e siècle n'a pas seulement permis l'augmentation du niveau de vie, elle a également neutralisé la philosophie. Entre les « blocs » de [190] l'Est et de l'Ouest, entre les partis politiques, l'idée libre dépérit. Les mots sont devenus impuissants ; la régression du langage y correspond, de même que le silence qu'il implique : comme si le langage appartenait à un autre âge. Au fur et à mesure que la consommation augmente, la production des moyens de destruction augmente également comme le potentiel répressif. La répression menace ceux qui sortent (un peu) de la norme. Évidemment, la culture bourgeoise est en plein déclin ; la critique de cette culture n'a même plus d'objet.

[191]

Quel avenir pour la sociologie ?

Quête de sens et compréhension du monde social.

Chapitre VI

Critique de la sociologie et sociologie critique

[Retour à la table des matières](#)

La Théorie critique, en tant que pensée vivante, est profondément ancrée dans son époque et, particulièrement, dans le champ sociologique. C'est dans la confrontation avec les autres courants sociologiques qu'elle se constitue. En revanche, l'« École de Francfort » n'a jamais existé dans le sens d'une chapelle, car pour exister une chapelle a besoin d'une pensée figée. Avec Adorno disparaissait la tête pensante de l'École ce qui entraîna, comme souvent dans des situations semblables, la dispersion rapide du courant francfortois. Cependant, retenons les axes théorique et programmatique qui caractérisent la dernière étape de cette aventure sociologique particulière.

Les classiques : que peut-on en hériter ?

L'ambition sociologique de la Théorie critique est en contradiction totale avec la tradition de la sociologie allemande traditionnelle. Weber, par exemple, on le sait, refuse les jugements de valeur dans la sociologie qui fait partie de l'héritage que la sociologie a reçu de la philosophie, et surtout de l'Aufklärung (Horkheimer, 1964b). Pourtant, cette tentative est assez inutile, car Freud a explicité le jugement de valeur et, du coup, il l'a dépassé. On ne peut pas éliminer le jugement de valeur, même si on le veut. La sociologie a un potentiel critique

énorme qu'elle n'exploite pas vraiment. Il lui manque l'effort théorique qui « consiste dans le dévouement sans faille aux faits et en même temps dans les jugements de valeur toujours renouvelés » (p. 261).

Au sujet de Comte et de Hegel, tout en respectant les énormes différences qui séparent ces deux auteurs, Horkheimer remarque que [192] les deux parlent pour la bourgeoisie : Comte parle pour la bourgeoisie qui « a gagné » ; Hegel parle pour celle qui « a perdu » et qui est impuissante sur le plan politique. Hegel défend la critique spéculative et Comte l'adaptation à l'existant. Confrontés à ceux qui menacent le nouvel ordre social, politique et économique, Comte et Hegel expriment les mêmes angoisses. Le résultat est une sorte de mariage de raison entre l'État (selon la conception hégélienne) et la science établie pour donner naissance à la sociologie de Comte.

Pour la sociologie, selon Adorno, Durkheim joue un rôle beaucoup plus important que Weber, ou les autres sociologues allemands de la « première génération » de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. C'est pour cette raison qu'il ne se limite pas seulement à des nombreux commentaires de Durkheim dans ses cours, il a également rédigé, pour une édition allemande, une longue introduction à quelques écrits de Durkheim sur la sociologie et la philosophie. Évidemment, Adorno ne fait pas l'apologie du vieux sociologue positiviste. Il cherche le débat virtuel avec Durkheim pour montrer que cette sociologie « est une projection déformée de la vérité » (Adorno, 1967, p. 279), dans le cadre de l'idéologie de la société existante. Il faut dépasser cette théorie pour avancer dans le développement de la théorie critique de la société. À sa manière, Durkheim, cet anti-bergsonien, se lance dans la défense de la sociologie en tant que discipline autonome, comme Max Weber le faisait en Allemagne. Et de commenter Adorno, « aujourd'hui on comprend mal cet enthousiasme » (p. 245).

Adorno regrette que Durkheim soit très peu lu en Allemagne, même s'il se réfère souvent à la philosophie et à l'économie allemandes ⁹¹. Son regret se nourrit peu du respect de la qualité de cette œuvre ou de la contribution de Durkheim à l'histoire des idées. Sans l'étudier, on ne peut pas critiquer ce positiviste convaincu.

⁹¹ Le rapport entre la théorie et les écrits de Durkheim, d'un côté, la philosophie, l'économie et la sociologie allemandes, de l'autre, reste à discuter.

Pour Durkheim la science, c'est-à-dire le statut qu'il réclame pour la sociologie, consiste dans l'observation, la comparaison et la classification, pour expliquer la totalité. Les « faits sociaux » sont la [193] seule base admise de la connaissance sociologique. Dans les *Règles de la méthode sociologique*, il développe un véritable programme positiviste à partir du postulat qu'il faut traiter des choses telles qu'elles se donnent au sociologue. De cette façon, il a formulé un tabou à deux volets qu'il impose à la sociologie (française). Premièrement, il n'y a pas de critères pour distinguer ce qu'une société est de ce qu'elle croit être ; la « conscience collective » remplace l'objectivité des processus de vie réelle. Deuxièmement, la conscience collective se manifeste dans les faits sociaux.

Les « faits sociaux » de Durkheim sont des chosifications de certains processus sociaux qu'il a retenus de son expérience et de son vécu. Sa manière de traiter de la société chosifiée et vérifiée, par les statistiques, est intimement liée à une apologie de cette société : il faut freiner le déclin de la conscience collective, à la suite du conflit entre le travail et le capital, par le patriotisme et le nationalisme (Adorno, 1967, p. 248-249). Durkheim n'est pas positiviste dans le sens strict du terme, c'est-à-dire que pour lui la sensibilité du sujet individuel est le critère central de la vérité. Le « fait social » de Durkheim est une contrainte sociale et il est hors d'atteinte de la raison individuelle. Il est surtout ce que l'individu ne peut pas « absorber », ce qui est incommensurable par rapport à son existence. C'est pour cette raison que Durkheim revendique le respect des faits sociaux : il faut éviter que la raison critique traverse « le fait », ce que Horkheimer (1937) appelle le « fait accompli » qui préforme les actions. Sartre parle simplement d'un champ « pratico-inerte ».

Pour Durkheim les hommes se sont transformés en entités statistiques. « Les rapports hyperpuissants qui sont devenus (...) "la deuxième nature" dont parle Hegel, deviennent la première nature. De cette façon l'histoire est transformée en histoire naturelle, ce qu'elle est entre autres, mais, désormais, il s'agit de l'histoire naturelle d'un esprit » (Adorno, 1967, p. 250). L'analyse de Durkheim démontre très bien que la société se reproduit sans sujet et qu'elle se rend prisonnière d'une seconde nature.

En revanche, il ne situe que rarement les formes collectives de la conscience dans l'Histoire. Les différenciations empiriques qu'il

développe n'ont pas convaincu Adorno. Il critique également le [194] manque d'argumentation qui pourrait permettre de considérer l'individu comme une catégorie sociale, comme étant socialement médié. Pour Durkheim l'être est toujours un être raisonnable, car dans l'individu s'inscrit la totalité qu'il approuve ⁹². Durkheim mystifie la société, et sa sociologie prend une tournure religieuse. Pour lui les phénomènes de la vie collective sont des obligations. Il considère cela comme une preuve que la pensée et les actions ne sont pas les résultats des individus, mais qu'ils sont imposés par une force supérieure, une force quasi divine.

Pour Durkheim, la société est surtout une unité d'idées, de sentiments et de convictions au cœur de laquelle se trouve la morale.

« Il constate l'autonomisation du social comme immédiat, tout comme elle apparaît à l'observateur descriptif » (Adorno, 1967, p. 253). La sociologie durkheimienne est résignée devant les « sentiments collectifs » et, pour éviter les contradictions, Durkheim n'hésite pas à créer des mythes.

C'est Durkheim qui a donné à la notion de conscience collective la place qu'elle a encore aujourd'hui dans la sociologie (française). Ce culte du collectif s'explique, selon Adorno, par la situation de Durkheim : l'intellectuel juif et dreyfusard qui est assez isolé dans le milieu intellectuel. C'est cette situation sociale que Durkheim traduit dans la contrainte sociale comme catégorie sociologique. Sa sociologie est très autoritaire : elle veut rendre l'autorité établie plus solide ; c'est ce que montrent ses positions sur les corporations ou la sexualité, sa défense du mariage.

Aussi bien dans son habitus que dans sa théorie, Durkheim est un conformiste. Son habitus autoritaire lui a permis de souder son école et de s'imposer à l'espace public. Son conformisme intellectuel fait que sa méthode est plus marquante que le contenu de sa théorie. Bien qu'il se réclame de l'empirisme, il est dérangé par l'expérience et le vécu.

Dans la construction de la « conscience collective », il investit les méthodes des sciences exactes. « Cette configuration du rigoureux [195] et du grotesque produit le climat d'une secte » (Adorno, 1967, p. 265) de la misère de l'empirie sans notions. Sa méthode n'a pas

⁹² Durkheim se distingue nettement de Weber, au sujet du rapport entre les théories de Durkheim et celles de Weber, cf. Adorno, 1967, p. 257-260.

seulement un aspect apologétique. Elle relève surtout de la pédanterie. Comme toujours dans ce cas, les arguments deviennent un peu banals, et l'énergie investie dans les définitions pour se démarquer d'autres courants (philosophiques) trahit ses faiblesses. « Personne n'est aussi obsédé par la définition que l'amateur » (p. 267). Adorno juge sévèrement Durkheim : pédant, archétype de la société bourgeoise, etc. « La pédanterie anticipe l'enchantement universel [...] qui devient, à la fin de la phase bourgeoise, le délire destructif » (p. 270).

Dans le monde (social) qui a perdu son sens, Durkheim fait la projection de ses propres obsessions qui se transforment de cette façon en sens de cette société qu'il défend et peu importe ses sources empiriques. Il défend la structure normative de la morale. Adorno note que la rupture entre l'individu et la société restera une loi de la société aussi longtemps que la société soumet oppressivement l'individu à ses rapports. Par contre, pour Durkheim, les individus sont des atomes. La totalité se crée sans eux ou malgré eux. Durkheim glorifie cette totalité comme la véritable nature sociale. Il n'évoque pas l'hétéronomie sociale qui empêche les actions conscientes et libres des individus. Il a tort pas seulement de ne pas en parler mais, en même temps, de devenir le complice d'un mythe qu'il a trouvé lui-même dans les religions naturelles.

Critique de la société d'aujourd'hui ou les limites du marxisme

[Retour à la table des matières](#)

La dialectique négative, le dernier grand texte d'Adorno, est généralement considérée à tort comme une analyse pessimiste et résignée. Les événements sociaux et politiques en Allemagne, à la fin des années soixante, avaient rendu les deux leaders de l'École de Francfort prudents. Après l'écroulement de l'époque libérale de la société bourgeoise, l'avènement et le déclin du fascisme, la modernisation du capitalisme « à l'américaine » et la restauration allemande, les doutes sur la possibilité d'un ordre social raisonnable sont légion. Le mouvement des étudiants n'y change rien, car il se dogmatise plus [196] vite qu'il s'est constitué. Les autres acteurs, surtout

les syndicats, ne se montrent pas prêts non plus à réaliser un ordre social raisonnable.

C'est contre la mode du marxisme dogmatisé répandue chez les étudiants que Horkheimer intervient rudement, et souvent pas très correctement, en ce qui concerne les positions de Marx. Que peut la critique dans une telle situation ? Pendant la révolte à l'université, Horkheimer tire un bilan radical de la pensée marxiste. Aussi radical qu'il soit, le bilan est faible et il n'atteint nullement la qualité de l'argumentation de Horkheimer dans les années quarante et cinquante. Cependant, ces textes de circonstance expriment clairement la rupture de Horkheimer avec le marxisme. Maladroitement, il cherche désormais une nouvelle synthèse de Marx, Kant et la théologie.

Il évoque dramatiquement l'impuissance croissante de l'individu par rapport à la dynamique sociale, une dynamique de moins en moins accessible à la critique. Dans une telle situation, on ne trouve presque plus d'antidote à la régression des individus dans le capitalisme développé (1968, p. 324).

Selon les conceptions traditionnelles, c'est par la révolution que les révolutionnaires s'approprient aussi la culture des groupes dominants. C'est dans ce sens que Marx traite de la révolution prolétarienne qui renverse la bourgeoisie. Par contre, dans la période postlibérale, la donne a profondément changé : la bureaucratie, la concurrence entre groupes et cliques ne laissent plus de place pour l'individu. Les interventions étatiques ont empêché que les crises du capitalisme prennent la forme que Marx a bien analysée. Les mêmes interventions fournissent d'ailleurs la preuve que ces crises existent (au moins potentiellement). En revanche, la domination de la « technostructure » (Galbraith) fait disparaître l'homme autonome.

Pour Horkheimer Marx était un matérialiste « très limité » (p. 327) et, au fond, un idéaliste. Il ne voulait pas admettre, ou il ne pouvait pas admettre, que grâce à la théorie « je peux dire ce qui est faux, mais je ne peux pas définir ce qui est juste » (p. 331).

[197]

En effet, comme Horkheimer l'écrit, ni lui ni Adorno n'ont jamais eu l'ambition de faire une carrière professionnelle⁹³, mais, en tant que bourgeois, ils voulaient connaître le monde. En exil ils ont continué à écrire en allemand, « car nous disions que ce que la culture allemande signifie n'existe pas dans l'Allemagne du national-socialisme mais chez nous. Nous avons pris gare à elle » (Horkheimer, 1969a, p. 337).

La Théorie critique est d'abord une science dans le sens strict du terme, c'est-à-dire « l'ordre des faits de notre conscience, qui nous permet d'attendre la bonne chose à la bonne place et au bon moment » (p. 337-338). Or, la Théorie critique est aussi autre chose. Elle est également l'autoréflexion des sciences qui s'expliquent les raisons sociales de leurs productions. Dans les années vingt, la critique avait l'ambition de mener les masses à une société meilleure. Cela a motivé les analyses de l'individu : pourquoi et comment pense-t-il ? Comment et pourquoi agit-il ? Les Francfortois ont toujours été très critiques par rapport à la société qui a produit le fascisme et le stalinisme. La révolution pourrait créer les conditions d'une société meilleure où on pourrait produire des pensées meilleures.

Au sujet des théories critiques du passé, Horkheimer rappelle les faiblesses de la théorie marxiste qui, par exemple, prévoit la révolution comme un résultat de la crise et de la paupérisation du prolétariat ; cette théorie n'a pas vu que la justice augmente au fur et à mesure que la liberté diminue. La société est de plus en plus une « société administrée » où tout est réglé. La Théorie critique veut introduire dans cette société administrée « l'autonomie de l'individu » (p. 341). Elle ressemble, selon Horkheimer, à la religion. La Théorie critique doit insister sur le prix du progrès et sur l'idée du sujet autonome. « Ce que Karl Marx s'imaginait comme socialisme est, en effet, le monde administré » (p. 348).

Horkheimer rappelle que la théorie de Marx est surtout une critique de l'économie politique, c'est-à-dire du dépassement de celle-ci. [198] L'économie politique classique, de son côté, est l'héritière de l'Aufklärung., conformément au credo qui veut que la bonne société

⁹³ Cette affirmation pourrait être nuancée.

soit liée à la liberté économique de l'individu ⁹⁴. Par conséquent, le dépassement du capitalisme nécessite la suppression de la liberté économique de l'individu. L'Aufklärung et le projet de la bonne société sont désormais contradictoires. Le libéralisme a besoin d'une grande structure internationale, déjà évoquée par Kant : pas de libéralisme dans un seul pays, pas de socialisme dans un seul pays. Kant et Schopenhauer ont préparé le terrain à Marx. Cependant, Schopenhauer était très méfiant à l'égard des actions collectives et spontanées ou, encore, du réveil du peuple et du prolétariat. Selon Horkheimer, Schopenhauer ne s'est pas trompé (1968a, p. 309).

Marx comme les libéraux, chacun à sa manière, insistent sur la centralité du capital ; or, aujourd'hui ce sont des cliques qui dominent. Si l'Histoire a été l'histoire du manque, aujourd'hui par contre, il est possible de le dépasser et de vivre convenablement. Marx comme les anarchistes poussent jusqu'au bout la conception bourgeoise de la liberté : la liberté en tant que règne de la raison. Le socialisme serait la maîtrise commune de la nature : une idée que l'on trouve un peu partout dans la pensée occidentale, à propos de la civilisation. Mais elle n'a jamais été le but ni des bourgeois ni du prolétariat. C'est une invention intellectuelle. Pourtant, « l'idée est plus sympathique que probable » (p. 314).

Horkheimer préconise désormais une sorte de fusion de Marx et de la théologie, dans le sens de la création de l'« État populaire général » (*allgemeiner Völkerstaat*) dont parle Kant. Ce serait le résultat de la solidarité des hommes conscients que l'être n'est pas éternel ; l'être est menacé par la mort et la souffrance.

La dialectique négative

[Retour à la table des matières](#)

Souvent interprétée, à tort, comme la fin résignée de la pensée d'Adorno, *La dialectique négative* (Adorno, 1966b) ne concerne que très partiellement notre sujet. Adorno l'indique dans une lettre à [199] Horkheimer, il s'agit d'un texte très hermétique, dans le droit fil de la

⁹⁴ Au sujet de Kant, cf. Horkheimer, 1968a, p. 307.

philosophie allemande classique (cité dans Wiggershaus, 1988/ 1993, p. 663). Il y fait la synthèse de ses réflexions philosophico-académiques, menées en parallèle à ses importants travaux sociologiques. *La dialectique négative* reprend et prolonge une partie des arguments de la *Dialectique de la raison*. Ce sont la négativité et le statut de la théorie qui nous intéressent.

La forme très traditionnelle du livre correspond à l'exposé des argumentations, elles aussi très traditionnellement philosophiques. Elle exprime aussi le dilemme dans lequel Adorno se débat. Il veut intervenir dans la société allemande qui se trouve dans une phase de grandes mobilisations politiques et sociales (contre l'extrême droite, contre les lois d'État d'exception, etc.), intimement liées à la révolte des étudiants, particulièrement active à Francfort. En même temps, il sait qu'il n'a pas vraiment les moyens d'intervenir, comme il le voudrait et dans le sens d'une analyse mûrement réfléchie et argumentée.

Adorno réclame l'autonomie de la théorie, qu'elle a perdue depuis longtemps. C'est un des résultats du poids intellectuel de « l'hégélianisme de gauche » et de l'éternelle référence aux « thèses sur Feuerbach » de Marx, qui demandent (entre autres) que le rapport dialectique entre la théorie et la praxis sociale participe à l'élaboration théorique. Cette position est trop rapidement interprétée comme une soumission de la théorie à la praxis. Adorno refuse catégoriquement cette soumission parce que l'Histoire a montré que cette soumission n'est pas raisonnable. Depuis les années trente, Adorno insiste sur le fait que la philosophie ne peut plus saisir la totalité. Pour Adorno il s'agit du choix théorique de se pencher sur ce qui n'est pas au ban de la non-vérité. Ce sont les projets de société abordés dans les théories sociales qui l'intéressent, puisqu'ils sont des évocations du changement de la mauvaise société.

L'expression « dialectique négative » effraie plus le lecteur pressé qu'elle n'indique un véritable changement de cap dans la philosophie d'Adorno. Il s'attaque à la pensée unique et à l'arrogance des professionnels de l'esprit pour libérer l'organon de la [200] « transcendance du désir » (Adorno). En effet, après une longue relecture de Hegel, Adorno précise et actualise ses arguments. Pourtant, la notion de dialectique n'a pas profondément changé ; c'est la même pensée vivante que l'École défend depuis des décennies. Parce que cette pensée est vivante, elle se développe et elle évolue. C'est pour la même

raison qu'Adorno refuse les tentatives de créer un système de pensée. La dialectique est vivante, mais le système, c'est la chosification, donc il est mort (Adorno, 1966b, p. 17). « La dialectique de l'existant ne peut pas expulser ce dont la conscience fait l'expérience de la chosification. Comme oppression et comme hétéronomie elle est négative, mais elle est aussi la figure déformée de ce que l'on pourrait aimer, un amour que le ban et l'endogamie de la conscience ne permettent pas » (p. 191). La domination de l'objet qui caractérise la société est positive dans ce sens qu'elle permet au sujet la perception de l'objet ; elle est négative comme domination des individus par des forces sociales quasi autonomes.

On discerne également des liens évidents avec la *Dialectique de la raison* et aussi avec *Studien über den autoritären Charakter*, surtout dans le chapitre intitulé « Modèles ». Ce qui caractérise les modèles, c'est la « pensée exemplaire » (p. 90), c'est-à-dire l'effort de saisir la « totalité fautive » qui est un système. Il faut montrer les limites de cette totalité, de « l'exemple de ». Les modèles développés touchent la liberté (évoquée plus haut), le *Weltgeist* et les méditations métaphysiques.

La théorie de la liberté chez Adorno est une théorie de la libération. Si on nie l'existence de la liberté de la volonté, on réduit les hommes à leur forme normale, on les réduit à de la marchandise. Pour autant, on ne peut pas proclamer cette liberté sans restriction, car elle est ancrée dans la société capitaliste. La notion de liberté qu'Adorno défend, c'est la liberté de Kant esquissée précédemment : le sujet conscient de lui-même et, de ce fait, identique avec lui-même, n'est pas totalement libre puisqu'il n'est jamais totalement identique. La liberté est le dépassement de l'état de non identité. Être libre signifie vivre pleinement ses envies et ses désirs, être identique avec soi-même et, en même temps, être réconcilié avec autrui.

[201]

Contre le positivisme et pour la sociologie critique

[Retour à la table des matières](#)

La critique du positivisme est un élément constitutif de la Théorie critique, comme on l'a vu. Fort d'une approche sociologique critique, Adorno se livre devant les sociologues allemands à une véritable *disputatio* avec Popper sur cette question. Bien entendu, Popper refuse l'étiquette de « positiviste ». Cependant, aux yeux d'Adorno, l'approche poppérienne est le positivisme dans sa forme la plus développée et la plus moderne. Ce débat entre Popper et Adorno est sans doute l'un des chapitres les plus déterminants et les plus passionnants de la théorie sociale. Il porte sur la « logique des sciences sociales », comme l'annonce le titre de l'intervention d'Adorno (1962b). Pour Adorno, dans ce contexte la « logique » devient une méthode concrète de la sociologie et pas une manière de penser, comme la notion philosophique l'indique. Le constat habituel décrétant la sociologie allemande sous-développée ne le satisfait pas. En effet, il admet qu'elle ne connaît pas beaucoup son objet parce qu'il n'existe pas de corpus de lois établies et universellement reconnues dans la discipline. Par conséquent, il faut être modeste : il faut accumuler des faits empiriques, il faut aussi critiquer l'empirie et débattre des méthodes. Cette modestie paraît être la conséquence de la simple ignorance. En réalité, elle relève de la qualité de l'objet sociologique. Bref, la société n'est pas réductible à des explications simples, élégantes et mathématiques. « La société est contradictoire mais qualifiable ; elle est à la fois rationnelle et irrationnelle ; elle est un système et elle est fragile ; elle est une nature aveugle et médiée par la conscience » (p. 548).

La méthode sociologique doit correspondre à cette qualité de la société pour correspondre à son ambition : rendre la société intelligible. Ce que l'on appelle « l'ignorance du sociologue » montre l'inadéquation de la méthode sociologique à son objet. Même si la totalité sociale ne saute pas aux yeux, elle existe pourtant. Cette totalité « se produit et se reproduit par ses éléments » (p. 549). Par exemple, la démocratie, en

tant que médiation possible dans la société bourgeoise, fait que la domination et la soumission ne soient pas immédiates. En outre, comme Adorno le souligne, dans les sociétés capitalistes, il existe d'innombrables enclaves non capitalistes. Ces [202] enclaves ne sont pas anachroniques, archaïques ou des restes de la société précapitaliste, elles font partie intégrante de la reproduction de la société. En clair, on ne peut pas réduire l'analyse de la société capitaliste à un seul principe, aussi important qu'il soit. Parce que la réalité sociale est contradictoire, on peut comprendre la contradiction comme nécessité (dans le sens hégélien du mot : retourner la misère) et on peut la soumettre à la rationalité.

Il n'existe pas de méthode sociologique, mais les méthodes dépendent de l'objet de la réflexion scientifique. Adorno revendique d'abord l'honnêteté dans la recherche, c'est-à-dire le contraire de la soumission terroriste aux normes établies et à l'obligation de penser comme tout le monde. Contre un argument classique du positivisme, Adorno mentionne que les faits ne sont pas une sorte de dernière instance de la société et de la théorie sociale. Pour cette raison la connaissance ne peut s'en servir en guise de point d'ancrage fixe, solide et en soi vrai. Les faits « sont eux-mêmes médiés par la société (...) La théorie est le *telos* et non le moyen de la sociologie » (p. 555). Dans ce sens, la critique est (aussi) toujours une tentative de montrer le contraire d'une position donnée. « Elle est une forme de résistance contre le conformisme inerte de l'opinion dominante » (p. 555). Adorno mobilise la tradition hégélienne, pour laquelle la méthode critique et l'objectivité ne font qu'un. La critique comme méthode est donc l'organon de la société.

La sociologie critique est alors l'autocritique de la sociologie et, en même temps, la critique de l'objet de la sociologie dont les chercheurs aussi font partie. En renvoyant explicitement au texte *Traditionelle und kritische Theorie* de Horkheimer (1937), Adorno rappelle que la sociologie critique est toujours une critique de la société, tout comme elle est aussi la critique des idéologies qui s'inscrivent dans la société.

La soi-disant neutralité de la science est vivement critiquée⁹⁵. « La distinction entre les comportements jugeants et non jugeants est fautive

⁹⁵ L'expression allemande *Wertfreiheit* inclut, bien entendu, une référence à la théorie wébérienne.

dans la mesure où la valeur et la "neutralité" sont des [203] chosifications ; en revanche, cette distinction est correcte dans la mesure où l'esprit ne peut pas échapper à la chosification comme bon lui semble » (Adorno 1962b, p. 560). Adorno précise que la notion « valeur » est relativement neuve. Dans les textes de Kant et de Hegel par exemple, elle n'existe pas encore. « La notion de valeur est formée à l'image du rapport d'échange, c'est un être pour autrui. Dans une société où tout est devenu ainsi, où tout est devenu fonctionnel, ce "pour autrui" s'est transformé en un "en soi", pour devenir substantiel » (p. 560). De cette façon, la notion de valeur devient fautive, elle se forme selon les intérêts dominants. Ce que l'on appelle « valeur » *ex post* est immanent à la chose, c'est-à-dire l'objet de la pensée (sociologique). C'est la chose qui préforme le jugement se constituant par rapport à la totalité qui se trouve en lui-même sans être pour autant une facticité. C'est pour cela que la Théorie critique a toujours défendu la position que « la chose est à mesurer à sa notion » (p. 561). Par conséquent, la question concernant la valeur est, en général, mal posée.

La sociologie ne se constitue pas autour des problèmes de valeur ou de neutralité. Par contre, elle se constitue dans la critique et par la critique, pour devenir la conscience de la société, tirant au clair ses contradictions et ses nécessités. « À la fin, la sociologie qui, pour être plus qu'une simple technique, vise la connaissance de la société, se cristallise de toute façon seulement autour d'une conception de la société vraie » (p. 561). La société forme profondément ses sujets, sans qu'ils deviennent pour autant des purs objets et des fonctionnalités de cette société. Ils agissent aussi sur cette société. Pour cette raison le rapport entre la société et l'individu occupe une grande place dans la sociologie. L'expérience des contradictions sociales est son point de départ. « La société devient seulement un problème (pour m'exprimer comme Popper) pour celui qui sait penser la société comme une autre société » (p. 564).

On comprend maintenant que ce n'est pas la Théorie critique mais le refus de la Théorie critique qui est désignation. Ce refus exprime le désespoir dans une société où rien ne change. Si la sociologie s'approprie cette position, pour en faire son programme, elle se mue en une légitimation de l'existant. Le progrès est désormais le [204] progrès de la non-liberté. « Tout le désenchantement causé par l'"Aufklärung" veut libérer l'homme de la fascination ; c'est cela son sens » (p. 565).

Le sens emphatique de « vérité » implique la construction d'une société véridique. Pour la Théorie critique, cela n'a rien d'une banale utopie, car la *reductio ad hominum* est son fil rouge, dans la tradition critique de l'Aufklärung. C'est l'homme à créer qui est l'essentiel : l'homme qui domine la société. Par contre, aujourd'hui, le seul indice pour le penser est ce qui est faux dans la société.

La fameuse « querelle du positivisme » marque une étape extrêmement importante dans le développement des sciences sociales, plus précisément de la sociologie, en Allemagne. Adorno a fait un énorme effort de synthèse et de pédagogie pour rendre compréhensible sa critique du positivisme et, de cette façon, les points les plus fondamentaux de la Théorie critique. C'était un des événements clés du congrès de sociologie de 1969, à Francfort, et de la sociologie allemande des années soixante et soixante-dix. En effet, en forçant un peu les traits du débat, on peut dire que l'on a affaire à deux « camps » : l'École de Francfort d'un côté et les « positivistes » (selon les critères francfortois) de l'autre. Cependant, cette querelle n'est pas une simple querelle de clocher. Il s'agit d'un conflit intellectuel très sérieux, dont l'enjeu est le droit de cité de la Théorie critique au sein de la sociologie.

L'objet de la controverse est le statut de la recherche empirique dans les sciences sociales, et surtout dans la société. Personne ne rejette la recherche empirique en soi. L'Être social est si pesant que l'on ne peut pas se passer des méthodes empiriques ; or, on ne doit pas prendre ces méthodes pour la fin de la sociologie. En se servant du texte sur le rapport entre la sociologie et la recherche empirique de 1957, Adorno se défend contre la critique selon laquelle la Théorie critique est anti-empirique ou même par principe contre les recherches de terrain. L'École en fait depuis trente ans. Adorno cite même Aristote, Marx et Weber : « Jamais des théoriciens importants de la société n'ont refusé des recherches empiriques » (Adorno, 1969, p. 540).

[205]

L'Institut für Sozialforschung traduit ses conceptions théoriques en recherches empiriques pour les contrôler et pour affiner aussi bien les questions que les idées qui guident la recherche empirique. Une recherche qui ne suit pas certaines idées ne peut pas avoir de résultats. Adorno appelle ses collègues à ne pas limiter la sociologie à la

« administry research » (Lazarsfeld), mais, ajoute-t-il, cette position relève d'un consensus dans la discipline. Croit-il vraiment ce qu'il dit ?

Les courants sociologiques défendent différentes conceptions empiriques. Adorno cite d'une manière autocritique la recherche sur la *authoritarian personality* comme une contribution à la création d'un lien entre la recherche empirique et la sociopsychologie dans la tradition freudienne. Selon son expérience, en recherches empiriques, on doit fréquemment travailler en fonction du dilemme suivant : soit on dispose de « données béton », généralisables mais souvent triviales ; soit les résultats sont intéressants, mais ils ne correspondent pas aux règles du jeu. En outre, il soulève le problème de la traduction de théorèmes en hypothèse de recherche : l'hypothèse est une sorte de pronostic de ce qui se produira empiriquement. Le théorème, par contre, dépasse la facticité ; il défend la distinction entre l'essence et l'apparence qui est un tabou pour les empiristes. En sociologie on ne peut pas faire abstraction de l'objectivité de la société, car une grande partie de ce que l'on découvre, en analysant des sujets, est des fonctions de données objectives.

La notion d'empirisme indiquait dans le passé une philosophie. Dans son sens philosophique, cette notion veut dire : donner la priorité à l'expérience pour produire la connaissance. L'objet de la controverse, la « querelle », est l'interprétation de l'empirie et le choix de méthodes adéquates. On refuse simplement le passé philosophique de l'empirisme pour dénoncer la démarche francfortoise comme étant « philosophique ». Cela n'est pas totalement faux, mais la sociologie a besoin d'une certaine dose de « philosophie » pour ne pas devenir une simple technique soumise à la technocratie.

[206]

Sociologie critique : héritage et actualité

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons beaucoup insisté sur les travaux d'Adorno et de Horkheimer, sans en développer les différences (en général, peu notables) pour qu'apparaissent les traits spécifiques de la Théorie critique et de son analyse de la société. Bien entendu, l'École a

rassemblé d'autres auteurs de taille : ne citons que Marcuse et Fromm, qui vont échafauder leurs propres analyses de la société.

La sociologie francfortoise, en tant que théorie critique de la société, s'est construite autour de trois notions clés, profondément et solidement ancrées dans la tradition philosophique, et surtout dans la tradition kantienne : l'*Aufklärung* ; la raison et la déraison ; la critique.

Mais pourquoi ces philosophes de formation se sont-ils (partiellement) convertis à la sociologie ? « (...) à cause du besoin de ne pas se contenter de notions préfabriquées, prépensées et, par conséquent, sans engagement, mais de confronter les notions avec leurs origines qui sont également les origines des normes et du rapport entre la norme et la réalité : c'est cela le jeu des rapports de force sociaux » (Adorno, 1993, p. 203).

Aufklärung

La Théorie critique s'est toujours appuyée sur l'*Aufklärung* dans le sens que lui donnait Kant ⁹⁶. Si l'*Aufklärung*, selon Kant, est la sortie de l'état de mineur que chacun a causé et dont il est responsable, la sociologie dans cette tradition montre d'abord comment la société est faite. Elle insiste sur ce qui n'est pas raisonnable et ce qui n'est pas déraisonnable, ainsi que sur ce qui échappe à l'action consciente. La tâche de la sociologie est de comprendre les raisons sociales de la « minorité », dans le sens de l'incapacité de mener sa vie consciemment et de prendre ses responsabilités. Il faut retenir que c'est par leur propre faute que les hommes se retrouvent dans cette situation caractérisée par la fainéantise, l'anxiété et le confort. La sociologie doit analyser cette situation. Elle analyse donc le [207] manque de liberté et l'hétéronomie, la « servitude volontaire » (La Boétie) ; elle explique pourquoi et comment la « minorité » se maintient. L'expérience et le vécu de la souffrance comptent beaucoup dans cette démarche parce qu'ils forment la sensibilité méthodologique nécessaire (Vincent, 1998).

Ce vécu peut être le début du processus d'intelligibilité. La sociologie serait dans ce cas une *Aufklärung* pratique de la souffrance

⁹⁶ Au sujet de l'actualité de Kant, cf. Adorno, 1973, p. 127-129.

des sujets, car « il n'y a pas de vie vraie dans la vie fausse » (Adorno, 1951a, p. 43).

Raison et déraison

La raison est une notion clé de la Théorie critique, qui la rattache étroitement à l'Aufklärung. (Marcuse, 1937). Dans la tradition de la philosophie allemande, on distingue l'entendement (*Verstand*) et la raison (*Vernunft*). Le *Verstand*, c'est la capacité intellectuelle de donner un ordre au monde, selon les critères du « bon sens ». Par contre, la *Vernunft* dépasse la surface et l'apparence des phénomènes pour rendre intelligible le rapport dialectique par lequel ils se sont constitués. La raison dans la tradition kantienne n'est pas la raison cartésienne : la réduction à sa dimension subjective qui porte en elle le danger de rester prisonnier de la contemplation (Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit* ; Sartre, 1946). Il s'agit de défendre la raison contre l'irrationalisme, mais aussi contre l'empirisme et le positivisme venant des sciences exactes. Certes, Locke et Hume ont évoqué une certaine forme de critique, mais l'empirisme d'aujourd'hui a abandonné cette tradition. La réalité est limitée à l'observé ou au dit. On se borne à l'exaltation des faits qui mène directement à l'hypostase de l'ordre établi (Habermas, 1968). En outre, la fétichisation des « faits » produit la confiance aveugle dans la logique formelle comme dans les mathématiques, bref, la capitulation devant le *statu quo* social.

Critique

Cette théorie critique de la société est aussi une critique de la sociologie établie, et une critique de l'objet de la sociologie : la société [208] comme totalité. La critique dépasse la description nécessaire des acteurs et de la réalité constituée, pour montrer l'essence qui émerge dans la contradiction entre l'ambition des acteurs et cette réalité constituée. Elle indique, sans pour autant pouvoir la décrire dans une utopie positive, la possibilité de plus de liberté et de raison comparativement à la situation existante. Cette possibilité existe et elle

persiste, car les acteurs souffrent des rapports sociaux, même s'ils ne les refusent pas explicitement et même s'ils ne les combattent pas.

La critique n'est pas « axiomatiquement neutre », dans le sens de la tradition wébérienne. Elle ne veut pas l'être sans, pour autant, devenir arbitraire. Le critique, pour sa part, ne doit pas perdre de vue ses prémisses et ses à priori normatifs : on pense et on critique au nom de certaines valeurs, par exemple, ou au nom d'une morale.

La critique est une partie essentielle de la pensée européenne, en vertu de la tradition de la philosophie des Lumières et de l'Aufklärung. Cette spécificité de la culture européenne consiste d'abord en la réflexion sur un phénomène : la pensée cohérente et systématique. Par la référence à certaines raisons, critiquer est à la fois distinguer et décider. En outre, ce n'est pas par hasard que les mots critique et crise ont la même racine. Dans une situation de crise, l'importance de la critique, de la négation de l'existant augmente.

La critique vise un avenir meilleur. Depuis l'Aufklärung, au moins selon la tradition kantienne, la critique est publique, raisonnée et raisonnable. De cette façon, c'est-à-dire par son caractère public, elle correspond à la recherche d'un avenir meilleur.

Par contre, et Adorno le montre pour l'actionnisme du mouvement des étudiants des années soixante, la critique s'efface au fur et à mesure qu'elle devient « positive », qu'elle devient une « critique constructive », telle qu'on le disait déjà à l'époque. Cela n'a rien de spécifiquement allemand, comme Adorno le pense (entre autres, 1969d, p. 788 et 790). Toutes les formes de la vie politique, qui ne reposent pas exclusivement sur la répression, ont besoin de cette transformation de la critique en affirmation. En faisant allusion aux groupes de l'extrême gauche, Adorno souligne que cette positivité [209] atteint même ceux qui, politiquement parlant, se considèrent comme les adversaires les plus radicaux de la société bourgeoise. Bien entendu, aujourd'hui la situation est bien pire, car la politique s'est beaucoup ritualisée et son *leitmotiv*, voire sa doxa, est que « ceux qui critiquent sans disposer du pouvoir pour imposer leur opinion, feraient mieux de se taire » (p. 789). Cette manière de faire taire les critiques n'a rien perdu de son efficacité.

La philosophie enseigne l'autonomie, c'est-à-dire le jugement raisonnable de chacun contre l'hétéronomie, imposée par autrui (p. 786). Cependant, la critique ne se limite pas à l'être social, politique,

etc. ; elle concerne aussi la critique et le critique⁹⁷. C'est grâce à l'autocritique que la raison peut éviter de devenir insensible, bête et aveugle, de s'autodétruire, en d'autres mots.

L'Aufklärung est un projet qui vise l'autonomie ; elle demande la liberté de se servir publiquement de sa raison. Cependant, pour obtenir et pour garantir cette autonomie, il faut se battre. On comprend maintenant mieux l'importance de la démocratie pour Adorno : elle a besoin de la critique et elle est définie par la critique (p. 785).

Depuis les Lumières (allemandes), la critique a deux volets : la destruction du faux, du mensonge et du semblant pour construire le vrai et l'essentiel. En effet, cela n'est pas un problème purement théorique. Comme le dit Marx, la critique n'est pas une passion de la tête, mais la tête de la passion. C'est dans ce sens que la critique, l'engagement et l'action vont ensemble. L'apport théorique de Marx est de transformer la philosophie en une critique radicale, entre autres en une critique de l'économie politique. Ainsi, il dépasse l'Aufklärung en la critiquant comme une idéologie. La Théorie critique de l'École de Francfort revendique depuis les années trente sa spécificité contre la théorie traditionnelle, qui englobe une multitude d'approches, surtout positivistes et empiristes. La Théorie critique pense d'une manière pragmatique la société future comme une communauté d'hommes libres selon les possibilités de la [210] société d'aujourd'hui. Dès lors, elle évite l'utopisme simpliste des contes de fées.

Quelques éléments de l'héritage théorique

La Théorie critique de l'École de Francfort se situe de toute évidence dans la tradition marxiste. Dès les années trente, Horkheimer a mis au centre de ses analyses la critique de l'idéologie qui devrait donner la réponse à la question de savoir pourquoi les hommes acceptent la domination et les systèmes autoritaires, autrement dit, pourquoi ils acceptent la « servitude volontaire » (La Boétie). La pensée critique démêle l'amalgame de la raison, de la déraison et de la reproduction de la société qui rend celle-ci si résistante à la critique. De cette façon, la

⁹⁷ Cela explique par exemple la grande étude *Critique de la raison pure*.

critique anticipe le changement de la société. Si la radicalité de cette ambition change selon les auteurs et les périodes dont ils traitent, il en reste pourtant au moins le *leitmotiv* : « contre l'injustice sociale » (p. 792-793).

Ce sont sans doute Marx, Hegel et Kant qui ont le plus influencé les débuts théoriques de l'École de Francfort. En effet, l'interprétation que les Francfortois donnent de l'œuvre de Marx n'a pas grand-chose en commun avec les positions sociales démocrates et staliniennes si dominantes à l'époque, proclamant l'objectivisme et le déterminisme. En revanche, ils empruntent à Hegel le rôle de la conscience et, comme beaucoup de critiques du matérialisme de la II^e Internationale, la subjectivité, la violence et la spontanéité. Chez Korsch et Lukács, ils trouvent un « réarmement philosophique » stimulant du marxisme.

Avant les années cinquante, en grande partie inconnues, leurs positions ressemblent beaucoup à celles de Marx et des « hégéliens de gauche » des années 1840 (« les manuscrits de Paris »). L'exploration des possibilités d'un changement social par la praxis humaine sert alors de *leitmotiv* aux jeunes chercheurs de Francfort. Le matérialisme qu'ils défendent n'a rien en commun avec le marxisme économiciste dominant de l'époque où la matière est devenue un fétiche (dans le sens marxiste du terme).

[211]

L'existence de l'URSS d'un côté et d'un capitalisme en crise profonde de l'autre, et les grandes interventions d'État indiquent la fin de la période libérale du capitalisme. Pour la génération du « jeune Marx » des années 1840, le prolétariat émergent représente la face négative du capitalisme, c'est-à-dire le dépassement révolutionnaire possible. Dans les années vingt en Allemagne, après l'échec des diverses révolutions, la question s'impose de savoir si ce prolétariat s'est intégré au capitalisme ou, plus radicalement, s'il existe encore. La politique s'est autonomisée par rapport aux classes sociales. Le fascisme en Allemagne et le stalinisme en URSS en sont des exemples particulièrement dramatiques.

C'est surtout Horkheimer, mais également Adorno, qui voient dans les travaux de Kant, une sensibilité qui permet de saisir la valeur de l'individu et de ne pas le dissoudre dans la totalité. Ils héritent aussi de Kant son sens de l'aspect dramatique de l'existence. Contre l'idée

générale de l'absolu et de l'identité hégélienne, Horkheimer forge une pensée caractérisée par le deuil et la tristesse dus à la misère et à la souffrance d'une situation peut-être dépassable. Néanmoins, ce dépassement ne mènera jamais à la justice absolue, au bonheur absolu... D'abord, d'une certaine manière, dépasser veut dire tuer ; ensuite, il reste l'héritage et la continuité de cette misère qui ne disparaîtra pas d'un coup de baguette magique pour laisser naître une société meilleure.

Kant défend l'individualité contre l'écrasement par la totalité. C'est dans ce sens qu'Adorno écrit que « la totalité est le faux » (Adorno, 1951a, p. 80). Par contre, Horkheimer n'accepte pas l'impératif catégorique de Kant comme une sorte de devoir. Il insiste sur une sorte d'impulsion morale. Selon ce point de vue, la politique est le domaine de l'action morale. Or, la philosophie du XIX^e siècle n'a pas pu donner aux acteurs les arguments pour des projets moraux réalisés dans l'action politique.

On doit aussi rappeler l'influence de la « philosophie de la vie » (Dilthey, Nietzsche). Elle est perçue comme la réaction à la soumission croissante de la vie au rationalisme abstrait du capitalisme. C'est de cette rationalisation que la standardisation et la normalisation de la vie découlent. Les grandes idéologies n'ont pas tenu leurs [212] promesses. Les intérêts individuels correspondent aussi peu à l'intérêt collectif qu'au bonheur. Par contre, dans le capitalisme développé, la totalité écrase l'individu. Horkheimer et ses collègues refusent l'irrationalisme qui existe au sein de ce courant. La « vision tragique de la vie » est une légitimation cachée de la misère réelle car, dans ce cas, l'être, le devoir et les possibles sont des synonymes : la vie est conçue comme un devoir. Si les attaques initiales de cette philosophie contre le scientisme étaient acceptables, son refus de la pensée scientifique aujourd'hui ne l'est pas. « La manière philosophique de faire de la science une bagatelle est dans la vie privée un réconfort, mais dans la société elle est une imposture » (Horkheimer, 1937a). L'irrationalisme des années vingt et trente est une idéologie de la passivité.

De Dilthey Horkheimer hérite une conception scientifique : il s'agit de s'appuyer sur la compréhension et le vécu des acteurs, ainsi que sur leurs expériences contre le modèle scientifique des sciences exactes (Horkheimer, 1939). On comprend alors l'importance de l'histoire aussi bien pour les acteurs que pour la théorie. Bien entendu, Horkheimer (et Hegel) refuse l'intuition comme méthode de la compréhension : dans la

tradition du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* de Marx, Horkheimer constate que les hommes ne peuvent pas trouver les structures du passé en eux-mêmes, bien qu'ils les aient créées consciemment, mais sans le savoir.

Même Nietzsche (Horkheimer, 1935) reste ambigu. D'un côté, on voit un philosophe bourgeois qui exalte l'individu, qui ignore ou refuse les problèmes sociaux ; un philosophe a-historique qui se sert d'une notion de « travail » douteuse. De l'autre, on voit sa critique radicale selon laquelle la morale occidentale est masochiste. Cela explique que la misère devienne une norme socialisme. Par conséquent, la culture se fonde sur une morale d'esclave, c'est-à-dire l'éthique chrétienne.

Actualité

Le chemin que la Théorie critique a parcouru est particulièrement droit. Le volet sociologique n'y fait pas exception, dès les premiers [213] travaux, dans les années vingt, jusqu'à ceux du retour en Allemagne et de la formation d'un véritable courant sociologique, en passant par les travaux menés avant et pendant l'exil. Ce courant fut un des plus marquants des années cinquante et soixante, en sociologie allemande. Cela explique qu'Adorno a présidé, pendant plusieurs années, l'influente Association des sociologues allemands (DGS).

Il va sans dire que les travaux sociologiques ont toujours été « accompagnés » d'études philosophiques. Comme on a pu le voir, la sociologie francfortoise a été une grande entreprise collective de recherche de l'intelligibilité de la société. Elle ne connaît pas la distinction scolaire entre la sociologie théorique et la sociologie empirique. Par contre, pour les Francfortois, ces démarches se complètent. Elles sont l'envers et l'avant de la sociologie critique. C'est ainsi qu'elles gagnent leur sens et leur importance heuristique.

Cette critique de la société se forge petit à petit dans les travaux que l'équipe de l'Institut mène au cours de son existence mouvementée. Son approche dialectique la distingue fondamentalement de la sociologie dominante qui, par son histoire et par ses racines, est positiviste. La sociologie francfortoise fait, par la critique, l'héritage d'une grande partie de la sociologie établie. Les confrontations avec les classiques

(Durkheim, Weber, etc.) aussi bien que les grands débats et les querelles des années cinquante et soixante en témoignent. L'héritage par la critique⁹⁸ fait que les Francfortois peuvent dépasser les courants dominants de la sociologie en ce qui concerne l'intelligibilité de la société.

Pour les *surfers* sur les vagues des modes intellectuelles changeantes, la Théorie critique était in dans les années soixante et soixante-dix, eu égard aux mouvements de contestations étudiante. Aujourd'hui elle est complètement out à cause du libéralisme dominant.

L'actualité d'une théorie ne se mesure pas à sa capacité de donner des conseils, de développer des propositions d'action, etc. Les théories ne sont ni des expertises ni des stratégies sociales. [214] C'est pour cela que l'actualité d'une théorie ne se démontre pas dans la réponse à la question « À quoi ça sert ? », dans le sens de la raison instrumentale.

Pourtant, l'actualité de la théorie critique de la société ne consiste pas non plus dans l'éternelle reproduction des mêmes arguments, qui pourrait laisser croire à la constitution d'une chapelle. Pour une pensée dialectique et vivante, comme la Théorie critique, une telle dogmatisation signifierait sa mort : la chosification et la fétichisation de cette théorie qui ne pourrait se lier qu'à une praxis aliénée et aliénante. La vulgate du marxisme en est l'exemple le plus répugnant au XX^e siècle. Même si on fait abstraction de ce phénomène précis, en général, une théorie toute faite représente une sorte de « paquet cadeau » qui devient un acte d'hétéronomie dans la mesure où l'autre l'accepte, ou se croit obligé de l'accepter. Comme la théorie dialectique exprime toujours le rapport entre moi et le phénomène qui fait l'objet de mes analyses dans mon époque, cette théorie est toujours inachevée. La théorie du social fait appel à l'individu autonome pour qu'il comprenne, pour qu'il rende intelligible la société afin d'agir raisonnablement dans la société et sur cette société. Cela n'est possible que si existe un espace public développé (à l'image de l'espace public bourgeois — Habermas, 1962/1983) qui permet l'action symbolique pour faire émerger la société de demain selon les critères de la raison. On doit se demander si cet espace public existe aujourd'hui.

⁹⁸ Cet héritage ne se limite pas à la sociologie, évidemment.

L'actualité d'une théorie est l'héritage qu'elle nous laisse. Le rapport vivant entre moi et le phénomène social que je veux analyser est vivant parce qu'il est composé d'êtres humains conscients qui, consciemment, constituent et reconstituent aussi bien eux-mêmes que les objets auxquels ils sont confrontés. Ce rapport peut (facilement) devenir un rapport chosifié, aliéné et fétichisé.

« Moi », le chercheur, je suis situé comme mon objet. Je fais partie de mon époque. Le chercheur est engagé dans la société et dans son époque par son existence : il est acteur comme n'importe qui et, partant, il participe, comme n'importe qui, à la reconstitution de la société.

[215]

Le rapport vivant et l'existence du chercheur se retrouvent dans une triple temporalité. Primo, mon existence est une existence « pour la mort », dans le sens simple que j'avance vers la mort chaque minute que je vis. Secundo, ma contingence initiale m'est donnée : j'y suis jeté (Sartre). J'existe donc toujours au sein de la société. La société dispose d'une certaine dynamique, elle se fait avec moi à son rythme. C'est cela la position hétéronome des acteurs dans la société. Il s'agit d'une société concrète, dans une époque donnée, où je suis situé : un « champ pratico-inerte » (Sartre, 1960/1985). Tertio, les théories sociales (qui me sont accessibles) font partie de la contingence. Elles « appartiennent à leur époque » (Sartre).

L'héritage d'une théorie n'est donc pas donné d'avance, il n'est même pas le résultat obligatoire d'une formation. Par contre, c'est moi qui *fais* l'héritage, dans un processus actif d'appropriation. Je le veux, c'est mon choix conscient. La volonté joue un rôle central dans ce processus, mais il n'est pas arbitraire, il est la réponse consciente aux questions que je me pose et que je pose à mes collègues et confrères. Ces questions expriment des manques, la volonté vise le dépassement de ces manques : la dynamique sociale est lancée. Une théorie qui peut être investie dans la recherche des réponses à mes questions est d'actualité. Toutefois, cette théorie ne peut pas être « copiée » ou appliquée à la situation d'aujourd'hui sans être dogmatisée ou transformée en vulgate, car elle appartient à son époque.

La sociologie critique aujourd'hui

Après les analyses de l'École de Francfort sur la société postlibérale, on pourrait s'attendre à un discours très pessimiste, voire résigné : l'intégration totalitaire par l'industrie culturelle, la domination de la raison instrumentale et de la déraison, etc. Or, le discours socio-logique d'Adorno est très différent.

Comme il l'explique dans un cours de 1968 (Adorno, 1993), le point de départ de la sociologie est le besoin de se débrouiller dans le monde et de comprendre pourquoi et comment cette société [216] bizarre tient. Les (futurs) sociologues veulent « comprendre la loi qui nous domine anonymement » (Adorno, 1973, p. 12). Voilà le rapport entre moi et la société ! Il s'agit de maîtriser intellectuellement l'aliénation qui caractérise la société et chaque existence au sein de cette société, puis de la dépasser.

Par contre, la sociologie est aussi un métier que l'on apprend au cours de ses études universitaires. Dans ce contexte de formation, on entend une des grandes questions de la sociologie qui se fait de plus en plus présente : « Comment peut-on être utile en tant que sociologue ? » Autrement dit : « À quoi sert la sociologie ? »

Le besoin de comprendre et le besoin de gagner sa vie et la reconnaissance instrumentale dans la société (« être utile ») vont de pair. Ils font que les sociologues vivent dans une tentation permanente qui correspond au caractère contradictoire de la société. L'apprentissage et l'exercice de la sociologie, selon Adorno, ne doivent pas se plier à l'une des deux exigences indiquées. Aussi bien dans les études que dans la pratique professionnelle de la sociologie, il s'agit d'abord et surtout de défendre la liberté : la liberté de penser et de s'exprimer, la liberté d'enseigner et d'apprendre, la liberté d'agir dans l'espace public ⁹⁹.

La structure interne de la discipline, organisée en « sous-disciplines » (sociologie de la famille, du travail, de la ville, etc.), exprime bien la tension qui habite la sociologie et les sociologues : la spécialisation reprend l'aspect utilitaire ; la sociologie générale, pour sa

⁹⁹ Cf. la prise de position d'Adorno contre la scolarisation des études universitaires dans les années cinquante et soixante (1993, p. 16, et 1951a, p. 334). Ces positions n'ont pas pris une ride.

part, se penche surtout sur « la connaissance de ce qui fait que la machine tient ensemble » (Adorno, 1993, p. 93-94).

La sociologie exprime les ruptures réelles de société. Issue d'une compilation de disciplines autonomes qui se sont constituées sur la base de la philosophie classique, elle a toujours été liée à la recherche d'un avenir meilleur. L'exemple de Comte, que l'on considère communément comme le père fondateur de la sociologie, le [217] montre bien. Pour Comte la sociologie devrait produire les ferments d'une société meilleure, en analysant les rapports entre le principe de l'ordre et le principe du progrès. De cette manière, on traite de la surface de la société qui se dépasse. Dans la sociologie de l'École de Francfort, les références aux « classiques » de la sociologie sont nombreuses : Durkheim, Pareto, Comte, Weber, pour n'en citer que quelques-uns. Bien sûr, la sociologie francfortoise n'oublie pas ses autres sources théoriques, moins sociologiques, telles que Marx, Hegel et Kant. Les références aux classiques ne sont pas seulement des must académiques. Il s'agit de faire et de refaire l'héritage des classiques. Une sociologie qui refuse le travail conscient sur son héritage, qui refuse de se rendre compte de ses racines, et qui cherche l'amnésie théorique est une sociologie qui se soumet sans condition à son objet. Par conséquent, cette sociologie est devenue l'objet de la société qui exerce une hétéronomie stricte sur la discipline. En règle générale, les sociologues vivent très bien cette soumission. Matériellement parlant, elle leur assure une existence plus ou moins confortable. Et ce qui est plus important, elle leur donne une certaine certitude d'être « du bon côté », de faire partie des « gens bien », ceux que Sartre a appelés les « sérieux » ¹⁰⁰.

Adorno met son public en garde contre les conceptions selon lesquelles le sociologue est un avant-gardiste politico-militant ou un expert en thérapie sociale. Dès le début de la sociologie, l'expertise ou l'exigence de l'expertise pesait sur cette discipline. Faire de l'expertise n'est pas (toujours) synonyme d'abandon des exigences scientifiques ou d'appât du gain. La tentation de l'expertise est aussi vivante auprès des sociologues parce qu'elle leur paraît une manière d'échapper aux contradictions avec lesquelles ils sont aux prises, ou de les résoudre. En revanche, l'essence de la sociologie consiste justement dans la

¹⁰⁰ On le sait, pour Sartre les notions de sérieux et de salauds sont synonymes.

découverte et dans l'explication des contradictions qui existent dans la société. La société est l'ensemble de ces contradictions.

[218]

Sociologie et philosophie

Dans l'approche critique, la philosophie et la sociologie partagent la place centrale qu'elles attribuent au dépassement. Dans ce sens, la philosophie ne se borne pas à la confrontation de l'idée et du langage avec les choses (Adorno, 1973, p. 68 et 71), comme la sociologie ne se contente pas de la description systématique de l'être social. La philosophie se crée au fur et à mesure que l'on cherche la vérité et la sagesse, conformément à l'étymologie du mot. Il n'y a pas de notion à priori ou de définition de la philosophie. Elle est le contraire de la conscience chosifiée et enfermée dans le cadre des rapports humains, socialement produits et chosifiés. La philosophie est la « pensée dans son sens emphatique » (Adorno) qui veut saisir et objectiver l'expérience et le vécu aussi bien que ce « que l'on veut exprimer, l'expérience de la réalité qui reste incompatible avec cette entreprise organisée et ce que l'on voit vraiment » (p. 84). Dans l'expérience que la philosophie exprime, on trouve l'objectivité, car pour qu'il y ait l'expérience il faut un objet de cette expérience. La philosophie objective cette expérience originale.

Pour mieux comprendre le lien entre la sociologie et la philosophie, on doit évoquer l'importance qu'Adorno, dans le sillage de Kant d'ailleurs, donne aux notions d'opinion et de vision du monde ¹⁰¹.

Adorno se réfère beaucoup à son texte *Meinung, Wahn, Gesellschaft* où il explique que l'opinion aujourd'hui signifie plus que ce qu'elle signifiait chez Platon : la manière de se fier à l'illusion des sens. Désormais l'opinion est solidement ancrée dans la culture industrielle. Dans cette culture, « où tout est préfabriqué, il existe aussi des visions du monde préfabriquées » (Adorno, 1973, p. 93). La philosophie a comme tâche de liquider l'opinion.

¹⁰¹ Les travaux de Habermas, dans les années soixante, s'inscrivent dans cette tradition; cf. surtout Habermas, 1962/1963.

La vision du monde, par contre, désigne des idées « de l'essence et du rapport entre les choses, le monde et les hommes qui correspondent à un besoin subjectif d'unité, d'explication, de réponses [219] ultimes ; pour satisfaire ce besoin subjectif de connaissance, on se débarrasse à priori de l'exigence de la vérité objective » (p. 118). Pour les hommes la vision du monde est une explication du monde qui leur permet de vivre paisiblement. Elle est satisfaisante, complète et cohérente. Bref, la vision du monde, c'est l'opinion systématisée. Bien entendu, elle n'est pas réservée aux « pauvres d'esprit ». Tout le monde a besoin d'une vision du monde pour se débrouiller dans la vie quotidienne. Cependant, la vision du monde est le strict contraire de la philosophie.

Aujourd'hui il est difficile de développer une pensée autonome, qui est remplacée par un système de valeurs subjectives ou par des systèmes d'argumentation suivant le modèle des sciences dures qui ne connaissent (quasiment) pas la notion de sujet. C'est pour cela que l'on doit retenir de la vision du monde son élan subjectif, c'est-à-dire tenter quelque chose sans accepter l'hétéronomie. Par conséquent, Adorno peut très simplement situer le philosophe dans son existence : « Un homme qui n'a jamais ressenti le dégoût de ce que tout le monde pense et de ce que tout le monde dit et de ce que l'on lui sert sans se poser de questions, cet homme ne peut pas devenir philosophe » (p. 173). Le même constat est à faire au sujet du sociologue.

Définitions et notions

Les définitions comme base de la sociologie appartiennent à la théorie traditionnelle, qui est au centre de la critique des sociologues francfortois : « On ne peut définir que ce qui n'a pas d'histoire » (Nietzsche ; aussi Adorno, 1973, p. 9-29). Par contre, aussi bien les notions sociologiques que l'objet de la sociologie, *in fine* la société comme totalité, sont historiquement constitués. Définir signifie établir une notion par d'autres notions pour la caractériser définitivement. Comment peut-on définir autrement des notions clés de la sociologie comme l'espace, le temps, etc. ? Ce qu'Adorno dit au sujet des expressions philosophiques est aussi valable pour les expressions sociologiques : « il s'agit de ressusciter la vie figée dans les mots et dans les expressions » (p. 18).

[220]

Adorno n'est certainement pas le premier à se révolter contre les définitions. Tous les grands philosophes, peu importe leurs positions, se sont prononcés de la même manière ¹⁰². Dans les sciences dures, ce problème n'existe pas parce qu'elles l'ont délégué à la philosophie. Cependant, la pertinence des définitions persiste en raison de l'ambition de produire « la description pure de l'essence, exprimée par une notion, sans mettre en avant la manière de trouver l'essence » (p. 27).

Positivism

Le positivisme refuse même cette question car, selon lui, elle a déjà trouvé sa réponse dans les « faits » : on déduit immédiatement l'essentiel des choses observées. La distinction entre l'apparence et l'essence est considérée comme une vieillerie et un anachronisme. Par contre, on ne doit pas confondre l'essence et le sens. Cette distinction traditionnelle a une grande importance pour la sociologie car, dans la tradition hégélienne, l'essence apparaît dans les phénomènes. Pour que l'on puisse parler de l'essence de la société ou des lois sociales, etc., il

¹⁰² Cf. Adorno, 1973, pour les exemples de Kant (p. 18 et 21-24) et de Nietzsche (p. 26).

faut qu'elles se manifestent dans les phénomènes sociaux (Hegel, 1972, p. 124).

Ce qu'Adorno et Horkheimer entendent par « positivisme » mérite d'être précisé. D'abord, on signale que l'approche positiviste rompt radicalement avec l'Aufklärung et, par conséquent, avec son projet émancipateur. Ensuite, ce sont les méthodes qui comptent avant tout pour le travail sociologique. Puis, ce qui rend le positivisme sociologique très moderne, c'est que la sociologie gagne un aspect administratif, dans le sens où elle se plie à des tâches imposées par la hiérarchie. En outre, si l'essence n'existe pas, on peut sans le moindre doute travailler à la demande. C'est cela qui fait de la sociologie une « sociologie appliquée ». La formalisation de la sociologie depuis Simmel ou von Wiese (en ce qui a trait à la sociologie allemande) correspond à cette instrumentalisation de la discipline. Bien entendu, cela n'est pas un problème théorique du [221] positivisme. En tant que théorie, il n'est pas « appliqué » du tout. C'est par sa pratique professionnelle que le sociologue devient « un technicien de recherche » (Adorno) ou « un employé de recherche » efficace. Ils acceptent les problèmes qu'on leur pose, ils appliquent les méthodes que d'autres ont développées, etc. : « le *research-technician* ¹⁰³ remplace (...) les scientifiques autonomes qui choisissent eux-mêmes les problèmes dont ils traitent sur la base de leurs expériences ; en outre, ils développent leurs propres techniques et leurs propres méthodes en contact avec le savoir... croissant » (Adorno, 1993, p. 40).

En revanche, la sociologie critique n'est pas un simple constat des faits ou un ensemble de déclarations de principes. Elle a besoin d'une phénoménologie parce que l'essence ne se dévoile pas immédiatement. Les « faits sociaux » gagnent donc la qualité de « chiffres du social » (p. 41). La science de la société doit préalablement se pencher sur les lois de mouvement de la société, qui déterminent le destin des hommes pour changer précisément cette soumission des hommes. Comme on l'a vu, ces lois n'existent pas en soi, et elles n'existent que dans la mesure où elles prennent une forme phénoménologique. Cela permet de penser des avenir possibles pour une société libre. Par la suite, la science de la société doit analyser les changements de ces lois. Enfin, l'essence de

¹⁰³ En anglais dans le texte.

la société se manifeste dans les phénomènes particuliers dont la société est composée.

Dans la tradition wébérienne, la socialisation est toujours fonctionnelle et instrumentale parce que la société bourgeoise repose sur l'échange marchand qui fait émerger des rapports sociaux abstraits (Adorno, 1993, p. 57-60). La sociologie positiviste refoule le fait que c'est la société et non la sociologie qui est abstraite. Sa manière de constituer des notions par l'observation, la description et le classement, ou par l'introduction d'un sujet conforme à la raison instrumentale, n'est pas à la hauteur de la structure réelle de la société.

[222]

Sociologie critique

Les argumentations sociologiques comportent toujours un aspect rétrospectif. C'est pour cela que la reproduction cyclique des phénomènes sociaux gagne une place de choix dans les analyses sociologiques. Cette tradition vient de loin, d'aussi loin qu'Aristote ¹⁰⁴. À la fin, il en résulte toujours le même constat résigné : il ne peut pas exister autre chose que ce qui existe : « la sociologie comme science de survie » (Adorno, 1993, p. 30). C'est cela la base de la sociologie des années soixante et soixante-dix, dont traite Adorno, et la base de la sociologie d'aujourd'hui, particulièrement axée sur les techniques sociales et l'expertise. La sociologie critique par contre « doit être la compréhension de la société, de l'essence de la société, de ce qui est [...] pour le mesurer à ce que cet être prétend être ; pour chercher dans cette contradiction le potentiel et les possibilités d'un changement de la constitution globale de la société » (p. 31). C'est cela l'ambition de la sociologie critique. Son champ est extrêmement large : tout ce qui existe existe grâce à la médiation humaine. Chaque phénomène est une composante de la totalité sociale, et il n'y a pas d'objet mineur pour la sociologie.

La théorie critique de la société se fonde sur l'échange marchand structurant la société bourgeoise. Il fait que la société tient, il est le

¹⁰⁴ Cf. aussi Adorno, 1993, p. 268, note 33.

fondement du lien social. La notion de société ne s'épuise pas dans cela, elle est aussi une notion fonctionnelle, dans le sens que les hommes sont d'abord là, les uns pour les autres. Ensuite, ils sont essentiellement des êtres travaillants. Enfin, ils se qualifient par leurs actions, par le rapport qui existe entre eux : le rapport d'échange marchand. La notion de société est « une notion de rapports » (p. 64). Elle est médiante et médiée entre les individus. Par contre, la société n'est pas une « compilation » d'individus et pas plus quelque chose qui existe hors des individus comme une sorte de notion supérieure. Elle se réalise par et dans les individus, sans qu'elle soit pour autant réductible aux rapports entre les individus. Le rapport entre l'individu et l'objectivité sociale qui s'est autonomisée est « le modèle macrosociologique de la notion dialectique [223] de la société » (p. 69). C'est pour cela que la sociologie doit être dialectique. Elle est fondée sur deux notions contradictoires : l'individu et la société. On ne peut pas traiter séparément des individus et de la société. La société se maintient et se reproduit par les processus de vie, de travail, de production et de reproduction des individus socialisés.

Cependant, les approches positivistes travaillent aussi avec la notion de conflit. C'est Kant qui a caractérisé l'antagonisme et la contradiction d'intérêt en tant que moteur du progrès, comme Adorno l'a explicitement développé dans sa conférence sur le progrès de 1962. La sociologie positiviste du conflit, pour sa part, interprète le conflit selon le modèle libéral de la concurrence qui mène, *in fine*, à un équilibre équitable ¹⁰⁵.

La fonctionnalité de la société est explicitement évoquée dans les différentes théories traitant de l'intégration sociale, ce qu'Adorno a montré surtout dans des critiques de Spencer et de Durkheim. Ces classiques se sont penchés sur les possibilités de l'intégration de la classe ouvrière dans la société bourgeoise. Aujourd'hui cette intégration est une réalité grâce à l'idéologie dominante et grâce à l'industrie culturelle.

La totalité sociale d'aujourd'hui n'existe pas, comme on pourrait le croire dans la tradition durkheimienne, comme le résultat d'un vrai « travailler ensemble », mais par la distinction et la séparation. Contre les conceptions organicistes et holistes, la sociologie critique insiste sur

¹⁰⁵ Cf. une critique détaillée de cette approche dans Adorno, 1993 (p. 115-117).

la constitution de l'unité sociale par la séparation et la distinction. La totalité sociale ne se constitue donc pas par des actions solidaires, mais sur la base des intérêts antagonistes des hommes. Il n'y a pas de sujet total. En outre, comme Horkheimer et Adorno l'ont développé dans la *Dialectique de la raison*, l'irrationalisme augmente en même temps que la rationalisation de la société. Dans des situations extrêmes de la société bourgeoise, le fascisme parmi d'autres, cette dialectique se manifeste brutalement.

[224]

La critique de la démarche critique, essentiellement positiviste traite la Théorie critique en anachronisme. « Ceux qui se tiennent à ce qui est donné » expriment le poids et la puissance écrasante de l'État social établi. On y trouve le schéma suivant : dans la pensée métaphysique et précritique, la notion d'essence a joué un rôle important. L'Aufklärung a dépassé cette pensée et, par conséquent, la notion d'essence. Puisque la Théorie critique travaille avec la même notion, elle est complètement anachronique et inapte à l'analyse des sociétés modernes.

Le positivisme, lui, s'avance souvent dans des pronostics qui, selon la Théorie critique, n'ont rien en commun avec la sociologie en tant que science de la société. En outre, le mythe du concret défendu par les positivistes a l'ambition de montrer ce qui existe vraiment. C'est pour cela qu'ils se servent si souvent de recherches empiriques. En revanche, ce qu'ils appellent le concret est l'expression d'un ordre abstrait qui n'apparaît pas dans leurs analyses.

La sociologie critique doit rétablir la place de l'expérience dans la théorie sociale, tabouisée par les scientifiques. En effet, dans la société d'aujourd'hui, l'expérience est pauvre. Dans l'expérience la société existe comme le vécu des conditions et des manques qui évitent le changement radical de la société. La sociologie ne doit pas seulement prendre au sérieux l'expérience, aussi pauvre qu'elle soit, elle doit soumettre cette pauvreté à une critique immanente.

La science en général est devenue un but en soi avec ses propres méthodes et argumentations, sans rapport avec son objet. En réalité, la légitimité de la science se fonde sur son apport à la connaissance existante. Elle doit avoir l'ambition de dépasser l'état établi de la connaissance. Dans ce contexte, la modestie, si courante en sociologie, est déplacée. Socialement parlant, c'est cette autoréduction qui a rendu

la sociologie impotente. En devenant modeste, elle a laissé derrière elle sa générosité désintéressée et sa volonté de changer le monde. Son autoréduction devient une simple apologie de la société existante dans laquelle elle s'est installée.

Dans la sociologie, depuis ses débuts, on peut constater une tendance à s'emparer du pouvoir et à se mettre au service du « contrôle [225] social ¹⁰⁶ ». Par contre, selon Adorno, la tâche principale de la sociologie n'a rien affaire avec ces ambitions de conseiller du prince. Il s'agit de faire apparaître et de rendre conscient qu'avec la rationalisation croissante de la société augmente l'irrationalisme. Selon les critères wébériens, la société est rationnelle, dans le sens qu'elle lie de mieux en mieux les fins et les outils. En revanche, les fins à atteindre sont considérées comme des données à priori. Pourtant, ce sont les fins qui doivent être débattues pour que « le maintien satisfaisant et réjouissant de l'espèce » (p. 223) devienne le but majeur de la société.

La sociologie à titre de science traite de la société en sachant que celle-ci n'existe pas comme sujet. Ce n'est pas « la société qui agit », par exemple. Mais c'est la société qui est l'objet de la sociologie. Elle doit donc être analysée en tant que l'unité d'individus séparés. C'est cela le point de départ de la théorie dialectique de la société. Se limiter à ce qui lie la société, comme le font les positivistes, signifie reproduire en théorie les chosifications sociales qui existent empiriquement. L'essence des phénomènes est surtout l'histoire qu'ils ont accumulée en leur sein. Par conséquent, la sociologie doit dévoiler le devenu des phénomènes, c'est-à-dire leur constitution dans le temps. C'est la « physiognimique » et le « regard sociologique » (Adorno) qui nous permettent la découverte du « devenu » dans les phénomènes et, par ricochet, la possibilité du dépassement.

Dans une société donnée, plus les individus sont socialisés moins il y a de violence physique pour garantir le maintien de la société. C'est pour cette raison que l'importance de l'idéologie augmente et la violence se déplace pour s'installer dans le symbolique. Elle fait fonctionner la société et elle montre aux individus les avènements possibles préfabriqués.

¹⁰⁶ Adorno développe cette idée à la suite de Mannheim et Veblen: 1993, p. 217-221 ; au sujet de Comte, cf. p. 232.

La barbarie potentielle n'a donc pas disparu ; elle est présente dans les rapports sociaux.

La sociologie établie ne correspond pas à cette conception de la sociologie. Elle est une conscience chosifiée. Cela explique aussi [226] son enthousiasme pour les recherches empiriques qui lui permettent de montrer des choses. La sociologie critique n'est pas fixée sur ces arrêts sur image chosifiés, elle veut savoir où mène la société. L'empirisme, par contre, veut se débarrasser du passé ; la sociologie critique s'efforce de se souvenir comment et pourquoi les phénomènes sont devenus ce qu'ils sont et de se souvenir des autres possibilités du développement social qui «n'ont pas réussi». Bien entendu, on doit rester vigilant afin de ne pas idéaliser le passé ou de projeter la société existante dans le passé.

[227]

Critique de la raison sociale.
L'École de Francfort et sa théorie de la société.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

ADORNO, Theodor W. (1938), « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens », dans *Dissonanzen*, Francfort, Suhrkamp-Verlag (édition de 1956).

ADORNO, Theodor W. (1942), « Reflexionen zur Klassentheorie », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 373-391 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1942a), « Thesen über das Bedürfnis », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 392-396 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1946), « Anti-Semitism and Fascist Propaganda », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 397-407 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1949), « Kulturkritik und Gesellschaft », dans *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 7-26 (édition de 1976).

ADORNO, Theodor W. (1950), « Spengler nach dem Untergang », dans *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 43-67 (édition de 1976).

ADORNO, Theodor W. (1950a), *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag (édition de 1973).

ADORNO, Theodor W. (1950), *Schuld und Abwehr*, Francfort, Europäischen Verlagsanstalt.

ADORNO, Theodor W. (1951), « Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 408-434 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1951a), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

[228]

ADORNO, Theodor W. (1952), « Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 478-492 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1952a), « Die revidierte Psychoanalyse », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 20-41 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1953), « Individuum und Organisation », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 440-457 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1953a), « Das Bewußtsein der Wissenssoziologie », dans *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 27-42 (édition de 1976).

Adorno, Theodor W. (1954), « Bemerkungen über Politik und Neurosen », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 434-439 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1954a), « Beitrag zur Ideologielehre », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 457-477 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1955), « Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 42-85 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1957), « Soziologie und empirische Sozialforschung », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 196-216 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1957a), « Teamwork in der Sozialforschung », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 494-499 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1958), « Vernunft und Offenbarung », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 20-28 (édition de 1969).

Adorno, Theodor W. (1959), « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit ? », dans *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 125-146 (édition de 1963).

Adorno, Theodor W. (1959a), « Zum gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 500-531 (édition de 1972).

Adorno, Theodor W. (1961), « Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 217-237 (édition de 1972).

[229]

ADORNO, Theodor W. (1961a), « Meinung, Wahn, Gesellschaft », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 147-172 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1962), « Fortschritt », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 29-50 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1962a), « Wozu noch Philosophie », dans *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 11-28 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1962b), « Zur Logik der Sozialwissenschaften », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 547-567 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1962c), « Notizen über Geisteswissenschaften und *Bildung* », dans *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 54-58 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1962d), « Jene 20er Jahre », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 59-61 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1964), « Meinungsforschung und Öffentlichkeit », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 532-537 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1965), « Auf die Frage : Was ist deutsch », dans *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 102-112 (édition de 1963).

ADORNO, Theodor W. (1965a), « Anmerkungen zum philosophischen Denken », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 11-19 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1965b), « Über Sozialwissenschaftliche Objektivität », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 238-245 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1965c), « Gesellschaft », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 9-20, 569-573 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1966), « Erziehung nach Auschwitz », dans *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 85-101 (édition de 1963).

ADORNO, Theodor W. (1966a), « Postscriptum zu "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie" », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 86-92 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1966b), « Negative Dialektik », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 7-412 (édition de 1969).

[230]

ADORNO, Theodor W. (1966c), « Glosse über die Persönlichkeit », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 51-56 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1967), « Einleitung zu Emile Durkheims "Soziologie und Philosophie" », dans *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 245-279 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1967a), « Jargon der Eigentlichkeit », dans *Schriften 6*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 413-524 (édition de 1970).

ADORNO, Theodor W. (1968), « Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft », dans *Soziologische Schriften 1*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 354-371, 578-587 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1969), « Gesellschaftstheorie und empirische Forschung », dans *Soziologische Schriften 1*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 538-546 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1969a), « Materialien zu Theorie und Praxis », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 169-192 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1969b), « Einleitung zum "Positivismusstreit in der deutschen Soziologie" », dans *Soziologische Schriften 1*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 280-353 (édition de 1972).

ADORNO, Theodor W. (1969c), « Freizeit », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 57-62 (édition de 1969).

ADORNO, Theodor W. (1969d), « Wissenschaftliche Erfahrungen in Amerika », dans *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 113-150.

ADORNO, Theodor W. (1969e), « Kulturkritik und Gesellschaft II », *Gesammelte Schriften 10.2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

ADORNO, Theodor W. (1973), *Philosophische Terminologie*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

ADORNO, Theodor W. (1993), *Einleitung in die Soziologie*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

ASSOUN, Paul-Laurent (1989), *L'École de Francfort*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

BRAKEMEIER, Heinz (1989), « Die Wiedereinrichtung der Sozialwissenschaften in Frankfurt nach 1945 », dans Heinz Steinert (dir.), *Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte*, StS-Sonderband 3, p. 128-152.

[231]

BRANDT, Gerhard (1981), « Ansichten kritischer Sozialforschung 1930-1980 », dans *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung*, Institut für Sozialforschung, Leviathan Sonderheft, p. 9-56.

BREUER, Stefan (1977), *Die Krise der Revolutionstheorie*, Francfort, Syndikat-Verlag.

DAHRENDORF, Ralf (1958/1986), « Aspekte der deutschen Soziologie der Nachkriegszeit », dans *Pfade aus Utopia*, München, Beck Verlag.

DAHRENDORF, Ralf (1965/1986), « Soziologie und Nationalsozialismus », dans *Pfade aus Utopia*, München, Beck Verlag.

DEMIROVIC, Alex (1988), « Die Soziologen auf der Suche nach ihrer Disziplin », dans *PROKLA* 70, p. 33-56.

DEMIROVIC, Alex (1989), « Frankfurter Schule - Zum Verhältnis von Kritischer Theorie und Soziologiestudium am Institut für Sozialforschung (1950-1960) », dans Heinz Steinert (dir.), *Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte*, StS-Sonderband 3, p. 153-173.

Demirovic, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

Dubiel, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

Dubiel, Helmut (1992), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Eine einführende Rekonstruktion von den Anfängen im Horkheimer-Kreis bis Habermas*, Weinheim/München, Juventa-Verlag.

DUBIEL, Helmut (1996), « Kritische Theorie des neuen Kapitalismus ? Skizzierung einer Perspektive », dans *Mitteilungen*, Institut für Sozialforschung, n° 7, p. 33-40.

GRÜNBERG, Cari (1924), « Festrede gehalten zur Einweihung des Instituts für Sozialforschung an der Universität Frankfurt a.M. am 22. Juni 1924 », dans *Frankfurter Universitätsreden*, 1924.

HABERMAS, Jürgen (1962/1983), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1971), *Theorie und Praxis*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

HABERMAS,
Jürgen (1981),
Theorie des kommunikativen Handelns (2 vol.), Francfort, Suhrkamp-Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1992), « L'espace public, 30 ans après », dans *Quaderni*, n° 18, p. 161-191.

[232]

HEGEL (1972), *Wissenschaft der Logik II, Werke 6*, Francfort, Suhrkamp-Verlag.

HONNETH, Axel (1996), « Die soziale Dynamik von Mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie », dans *Mitteilungen*, Institut für Sozialforschung, n° 7, p. 13-32.

HORKHEIMER, Max (1931), « Die gegenwärtigen Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung », dans *Gesammelte Schriften 3*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 20-35 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1932), « Vorwort der Zeitschrift für Sozialforschung », dans *Gesammelte Schriften 3*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 36-39 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1932a), « Bemerkungen über Wissenschaft und Krise », dans *Gesammelte Schriften 3*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 40-47 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1934), « Dämmerung », dans *Gesammelte Schriften 2*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 311-452 (édition de 1987).

HORKHEIMER, Max (1936), « Egoismus und Freiheitsbewegung », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 9-88 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1936a), « Bemerkungen zu Donald Green », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 102-107 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1937), « Traditionelle und kritische Theorie », dans *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 12-56 (édition de 1970).

HORKHEIMER, Max (1937a), « Der neueste Angriff auf die Metaphysik », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 108-161 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1939), « Die Juden in Europa », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 308-331 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1940), « Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 332-351.

HORKHEIMER, Max (1940a), « Vorwort », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 371-372 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1940b), « Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 352-370 (édition de 1988).

[233]

HORKHEIMER, Max (1941), « Zur Tätigkeit des Instituts, Forschungsprojekt über den Antisemitismus », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 373-411 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1941a), « Vorwort », dans *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 412-418 (édition de 1988).

HORKHEIMER, Max (1942), « Autoritärer Staat », dans *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 13-35 (édition de 1972).

HORKHEIMER, Max (1946), « Zur Kritik der instrumentellen Vernunft », dans *Gesammelte Schriften 6*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 21-187 (édition de 1991).

HORKHEIMER, Max (1949-1955), « Notizen », *Gesammelte Schriften 6*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 189-241.

HORKHEIMER, Max (1950), « Lehren aus dem Faschismus », dans *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 36-60 (édition de 1972).

HORKHEIMER, Max (1950a), « Politik und Soziales », dans *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 60-72 (édition de 1972).

HORKHEIMER, Max (1951), « Soziologie an der Universität », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 378-380 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1951a), « Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft », dans *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 73-81 (édition de 1972).

HORKHEIMER, Max (1951b), « Ideologie und Handeln », dans Th. W. Adorno und M. Horkheimer, *Sociologica II*, Francfort, Europäischen Verlagsanstalt, p. 38-47 (édition de 1962).

HORKHEIMER, Max (1951c), « Soziologie an der Universität », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 378-380 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1952), « Vorurteil und Charakter », dans *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 82-92 (édition de 1972).

HORKHEIMER, Max (1952a), « Zum Begriff der Bildung », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 409-419 (édition de 1985).

[234]

HORKHEIMER, Max (1952b), « Zum Begriff der Vernunft », dans *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 193-204 (édition de 1972).

HORKHEIMER, Max (1955), « I Kant zum 150. Todestag », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 36-42 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1955a), « Menschen im Großbetrieb », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 95-105 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1956-1957), « Zum Begriff des Menschen », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 43-57 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1958), « Die gesellschaftliche Lage der Angestellten », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 112-125 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1958-1959), « Philosophie als Kulturkritik », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 81-104 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1959), « Erinnerung », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 104-108 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1960), « Über deutsche Juden », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 160-174 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1960a), « Der Mensch in der Wandlung seit der Jahrhundertwende », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 131-142 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1960b), « Gegenstand und Methode des Gruppendiskussionsverfahrens », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 143-146 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1961), « Der Bildungsauftrag der Gewerkschaften », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 201-220 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1961a), « Über das Vorurteil », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 194-200 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1962), « Zum Begriff der Freiheit », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 145-153 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1962a), « Kants Philosophie und die Aufklärung », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 160-172 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1963), « Neue soziale Verhaltensmuster », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 231-234 (édition de 1985).

[235]

HORKHEIMER, Max (1963a), « The American Way of Life », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 235-245 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1964), « Feudalherr, Kunde, Fachmann », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 246-255 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1964a), « Vorrede », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 255-257 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1964b), « Wertfreiheit und Objektivität - Max Weber », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 258-261 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1964c), « Jenseits der Fachwissenschaft. Adorno zum 60. Geburtstag », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 261-264 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1964d), « Einsicht in die Gegenwart. Friedrich Pollock zum 70. Geburtstag », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 265-268 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1965), « Bedrohung der Freiheit », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 262-279 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1966), « Die Zukunft der Ehe », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 280-294 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1968), « Zur Kritik der gegenwärtigen Gesellschaft », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 324-332 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1968a), « Marx heute », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 306-317 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1969), « Kritische Theorie gestern und heute », dans *Gesammelte Schriften* 8, Francfort, Fischer-Verlag, p. 336-353 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1969a), « Über den Zweifel », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 213-232 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1970-1971), « Pessimismus heute », dans *Gesammelte Schriften* 7, Francfort, Fischer-Verlag, p. 224-232 (édition de 1985).

HORKHEIMER, Max (1991), « Notizen 1949-1969 », dans *Gesammelte Schriften 6*, Francfort, Fischer-Verlag, p. 189-427.

HORKHEIMER, Max et Theodor W. Adorno (1947), *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer-Verlag (édition de 1969).

[236]

JAHODA, Marie (1997), « Ich habe die Welt nicht verändert », dans *Lebenserinnerungen einer Pionierin der Sozialforschung*, Francfort/New York, Campus-Verlag.

Jay, Martin (1973/1976), *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, Boston/Toronto, Little, Brown and Company.

Jay, Martin (1976/1989), *L'imagination dialectique. Histoire de l'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales*, Paris, Payot.

KÖNIG, René (1958), *Soziologie*, Francfort, Fischer Verlag.

KÖNIG, René (1984), « Über das vermeintliche Ende der deutschen Soziologie vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus », dans *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n° 36, p. 1-42.

KRACAUER, Siegfried (1978), « Die Angestellten », dans *Schriften 1*, Francfort/Main, Suhrkamp-Verlag.

LA BOÉTIE (1574/1983), *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, Garnier-Flammarion.

LAUTMANN, Jacques et Bernard-Pierre LÉCUYER (1998), *Paul Lazarsfeld (1901-1976)*, Paris, L'Harmattan.

Lederer, Emil (1979), *Kapitalismus, Klassenstruktur und Problème der Demokratie in Deutschland 1910-1940. Ausgewählte Aufsätze*, Göttingen, Verlag Otto Schwartz & Co.

MARCUSE, Herbert (1937/1965), « Über den affirmativen Charakter der Kultur », dans *Kultur und Gesellschaft 1*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 56-101.

MARCUSE, Herbert (1937/1965), « Philosophie und kritische Theorie », dans *Kultur und Gesellschaft 1*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, p. 102-127.

MARX, Karl (1972), « Das Kapital » (vol. 1), dans *Marx-Engels Werke* (vol. 23), Berlin, Dietz-Verlag.

Müller-Dohm, Stefan (1996), *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Francfort/New York, Campus-Verlag.

NEGT, Oskar et Alexander KLUGE (1974), *Kritische Theorie und Marxismus*, Gravenhage, Rotdruck.

NEULOH, Otto (1950), « Berufsmöglichkeiten für Studierende der Sozialwissenschaften », dans *Soziale Welt*, vol. II, n° 1, p. 76-95.

SARTRE, Jean-Paul (1946), « La liberté cartésienne », dans *Situations II*, p. 289-308.

SARTRE, Jean-Paul (1949), « Défense de la culture française par la culture européenne », dans *Politique étrangère*, vol. XIV, n° 3, p. 233-248.

[237]

SARTRE, Jean-Paul (1959/1972), *Les séquestrés d'Altona*, Paris, Gallimard, coll. « Folio ».

SARTRE, Jean-Paul (1960/1985), *Critique de la raison dialectique I*, Paris, Gallimard.

Schelsky, Helmut (1947), *Das Freiheitswollen der Völker und die Idee des Planstaates*, Karlsruhe, Kohlhammer-Verlag.

Schivelbusch, Wolfgang (1982), *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*, Francfort, Insel-Verlag.

Schmidt Noerr, Gunzelin (1996), « Eine Geschichte der "Frankfurter Schule" in Briefen », dans *Mitteilungen, Institut für Sozialforschung*, n° 7, p. 81-101.

Schweppenhäuser, Gerhard (1996), *Theodor W. Adorno. Zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag.

Sontheimer, Karl (1956), « Soziologie als Instrument des Konformismus », dans *Frankfurter Hefte*, n° 8.

Spaermann, Rudolf (1959), *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration*, München, Beck Verlag.

Spurk, Jan (1990), *Gemeinschaft und Modernisierung - Entwurf einer soziologischen Gedankenführung*, Berlin, Verlag Walter de Gruyter.

Spurk, Jan (1999), « La sociologie allemande et le fascisme ou L'histoire sanglante de la raison analytique », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVII, p. 289-312.

Steinert, Heinz (1989), « Die fünfte Fakultät : Strömungen in der Geschichte der Sozialwissenschaften an der Universität Frankfurt », dans Heinz Steinert (dir.), *Die (mindestens) zwei Sozialwissenschaften in Frankfurt und ihre Geschichte*, StS-Sonderband 3, p. 17-36.

Van Reijen, Willem (1982), *Horkheimer. Zur Einführung*, Hamburg, Junius-Verlag.

Vincent, Jean-Marie (1976), *La théorie critique de l'école de Francfort*, Paris, Éditions Galilée.

Vincent, Jean-Marie (1998), *Max Weber ou la démocratie inachevée*, Paris, Éditions du Félin.

Weber, Max (1904/1993), *Die protestantische Ethik und der « Geist » des Kapitalismus*, Bodenheim, Syndikat-Verlag.

Wiggershaus, Rolf (1988/1993), *L'École de Francfort - Histoire, développement, signification*, Paris, PUF.

Fin du texte