

Jan SPURK

professeur de sociologie à l'Université de Paris Descartes

(2020)

Critique et émancipation.
Sur les traces d'Adorno.

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 et émancipation. Sur les traces d'Adorno.

Vulvaine sur Seine, France : Les Éditions du Croquant, 2002, 175 pp.
Collection : Critiques et contestations.

L'auteur nous a accordé, le 2 décembre 2021, 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''.

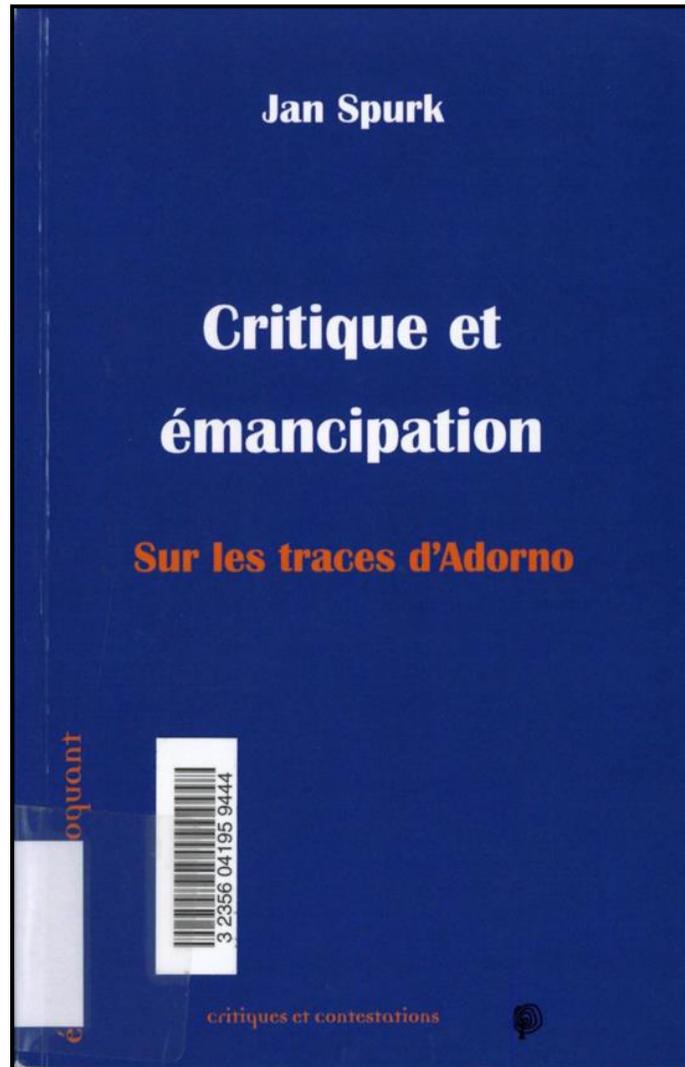
Édition numérique réalisée le 8 février 2022 à Chicoutimi, Québec.



Jan SPURK

professeur de sociologie à l'Université de Paris Descartes

Critique et émancipation.
Sur les traces d'Adorno.



Vulvaine sur Seine, France : Les Éditions du Croquant, 2002, 175 pp. Collection : Critiques et contestations.

Critique et émancipation
Sur les traces d'Adorno.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Les conceptions de la critique et de l'émancipation d'Adorno servent à l'auteur de base pour mieux comprendre la situation sociale contemporaine, surtout en France, et ses avenir possibles, sans se perdre dans une exégèse des théories de Theodor W. Adorno. La situation sociale est très tendue et contradictoire ; les individus en souffrent. On est à la fois en présence de nombreux mouvements qui émettent des critiques publiques souvent radicales, mais aussi d'un fatalisme profond et de beaucoup d'efforts pour s'intégrer dans la société.

Le potentiel pour s'émanciper de cette société qui fait souffrir existe mais l'émancipation n'est pas certaine. La prolongation de la situation actuelle grâce à quelques réformes est également une possibilité. Les avenir possibles ne se réduisent pas à l'alternative « s'adapter à l'avenir imposé par le marché » ou « attendre des lendemains qui chantent ». Les arguments d'Adorno et ceux d'autres critiques servent de fil rouge non seulement pour comprendre le potentiel de dépassement de cette situation, mais également ce qui l'empêche.

Jan Spurk est professeur de sociologie à l'université Paris Descartes, faculté SHS – Sorbonne, et auteur de nombreux ouvrages dont *Contre l'industrie culturelle. Les enjeux de la libération*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2016 ; *Au-delà de la crise ?*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2016 ; *Les limites de l'indignation ou la révolution commence-t-elle à Bure ?*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2017 ; *Sociologues dans la cité*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2018.

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.

[3]

Jan Spurk

Critique et émancipation

Sur les traces d'Adorno

Collection Critiques et Contestations

Éditions du croquant

[4]

[175]

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

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction : que peuvent les critiques ?](#) [5]

[Critiques et \(pas d'\) alternatives dans le monde contemporain ?](#) [19]

[Critiques publiques et mobilisations](#) [19]

[Le capitalisme \(im\)populaire ?](#) [22]

[Crise-érosion](#) [29]

[Consentement et contestation : critiques publiques des mouvements](#) [33]

[Critiques publiques et mouvements](#) [43]

[Société en tension entre critique et normalité](#) [49]

[La société critiquée](#) [53]

[La société comme normalité](#) [53]

[Caractère social](#) [60]

[L'émancipation suffocante](#) [64]

[Vivre dans la normalité : les formes de vie et leurs critiques](#) [79]

[Le capitalisme comme forme de vie](#) [89]

[Comment vivre – vivre autrement ?](#) [93]

[Critique et dépassement possible](#) [97]

[Gramsci revient ! Un ticket de l'incompréhension](#) [98]

[Critique et constitution de la société](#) [100]

[La critique comme méthode](#) [113]

[Critique et dépassement](#) [120]

[Souffrance, expérience et dépassement \(im\)possible](#) [137]

[Au-delà de la critique ? Potentiels et empêchements](#) [149]

[5]

Critique et émancipation*Sur les traces d'Adorno.***INTRODUCTION****QUE PEUVENT LES CRITIQUES ?**[Retour à la table des matières](#)

On risque fort d'être considéré comme rabat-joie si on pose la question de savoir ce que peuvent les critiques, surtout les critiques qui se développent dans l'espace public : les critiques publiques des mouvements. Non seulement elles existent dans les quatre coins du monde, mais elles prennent la forme de mouvements de masse qui expriment que le monde n'est pas ce qu'il devrait être et ce qu'il pourrait être ; elles se renouvellent sans cesse, sans être pourtant directement liées ¹. Ces critiques publiques émergent en général d'une manière inattendue car les médias, les sciences sociales ou les acteurs politiques ignorent les manques et les souffrances, souvent accumulés depuis longtemps, qu'elles expriment ainsi que le potentiel social qu'elles représentent.

Ces critiques sont souvent vécues comme des bouffées d'air frais dans des situations sociales qui semblent sans alternatives. Ouvrent-elles pour autant des brèches afin de dépasser ces situations ? Cette question est particulièrement importante car il y a également dans l'espace public des critiques qui visent le rétablissement de l'ordre social considéré comme menacé ou en déclin. Elles trouvent dans les sciences sociales moins de considération que les autres critiques mais on ne peut pas les réduire à des gesticulations politiques et propagandistes de quelques politicien-ne-s professionnel-le-s et

¹ Cf. les documents et les analyses par exemple sur <https://www.opendemocracy.net/en/tagged/openmovements/>

réactionnaires. Non seulement ces acteurs sont très nombreux et trouvent beaucoup de soutien dans l'espace public, mais les deux courants de la critique publique partent souvent des mêmes constats de malaise, de manques et de souffrances². Les déclenchements des critiques publiques sont divers et [6] factuels mais partagent au moins le refus de l'ordre établi devenu insupportable, qui s'exprime souvent dans le « dédagisme » et la demande de reconnaissance en tant que citoyens selon les normes établies.

Le grand nombre des mobilisations publiques ainsi que la grande variété des objets de la critique publique montrent que les vécus que la société n'est pas ce qu'elle devrait être touchent tous les secteurs de la vie en société. Il n'y règne ni le calme plat et un consensus général ni la confrontation de projets de société mais un malaise profond car les manques et les souffrances semblent indépassables. Les acteurs se sentent impuissants. Les quatre thèmes des « Controverses du Monde » au Festival d'Avignon 2019 résument bien les questions qui se posent : « peut-on réenchâter le monde ?, comment décolonialiser nos imaginaires ?, faut-il s'adapter à tout prix ?, le passé éclaire-t-il le présent ?, comment vivre avec la fin du monde ? ».

En revanche, dans leurs mobilisations les individus ressentent leur puissance, tout comme la fraternité et la chaleur humaine. Les aspects physiques sont importants : être physiquement ensemble sur une place publique ou sur un rond-point, se parler, se voir, se toucher. Jusque-là invisibles, ils se rendent visibles et, de ce fait, ils sont publiquement reconnus. Les vécus des mobilisations rompent avec les vécus d'impuissance et d'isolement qu'ils connaissent depuis longtemps. Les mobilisations stimulent également l'autonomie subjective, c'est-à-dire la capacité à donner à la réalité un autre sens que le sens établi. Enfin, les acteurs font souvent l'expérience de la violence qui est normalement passée sous silence : la violence dont ils sont capables et la violence à laquelle ils s'opposent.

On doit néanmoins se poser la question de savoir ce que ces critiques peuvent produire. Leurs résultats oscillent, sur le plan empirique, entre les vécus individuels positifs de puissance et de fraternité, et le constat de n'avoir rien ou peu obtenu car les problèmes que les critiques

² Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Lyon, Parangon, 2010.

évoquent ne sont pas résolus ou le résultat de leurs actions est pire que la situation initialement critiquée.

Les critiques sont-elles condamnées à se manifester au sein de l'espace public dans des « explosions » plus ou moins éphémères [7] et sans véritable impact sur l'avenir de la société ? Elles ne pourraient ainsi, pour les acteurs, que produire beaucoup d'amertume et de rancune d'avoir, encore une fois, perdu ou engendrer des tendances de repli sur des petites structures communautaires à la marge de la société où les individus retrouveraient la chaleur humaine des mouvements.

Est-ce que ces mouvements représentent, même malgré leurs intentions, un potentiel de modernisation des sociétés que les régimes en place peuvent partiellement mobiliser pour restabiliser les sociétés ? Les potentiels novateurs et créatifs qui émergent avec et dans les contestations sont-ils nécessairement absorbés et investis dans la modernisation de la société, comme Luc Boltanski et Ève Chiapello l'ont montré pour la phase du « capitalisme populaire » (Margaret Thatcher) dans les années 1980 et 1990 ³. Y a-t-il des « lois d'airain » qui rendent le dépassement de la situation critiquée impossible, c'est-à-dire qui empêchent l'émergence d'une nouvelle logique sociale et de nouvelles normes dont le potentiel devrait exister dans la normalité établie ?

Ou bien, les individus peuvent-ils s'engager dans un processus d'apprentissage afin de comprendre les raisons pour lesquelles ils souffrent et les raisons pour lesquelles une vie meilleure est possible ?

La fin d'une époque

Il ne reste plus grand'chose de la mobilisation volontaire et souvent même enthousiaste pour le capitalisme et l'individualisme des années 1980 et 1990. Ce sont les critiques de l'état de la société, le malaise dans cette société et le manque d'un projet d'avenir qui caractérisent la situation contemporaine. On doit cependant se rappeler l'énorme popularité de ce projet de société dans les années 1980 et 1990 ainsi

³ Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

que l'adhésion massive à ce projet de société qui a donné naissance à un véritable « capitalisme populaire ». Cette mobilisation visait la libération d'anciennes contraintes sociales, culturelles, politiques et morales [8] tout comme la perspective d'une société individualiste et considérée comme libre où règne le travail, l'argent, la consommation, le « fun » et le divertissement.

Bien sûr, pour d'autres cette période a été le « grand cauchemar des années 1980 »⁴. Pourtant, nous n'avons pas rêvé ; cette société a été bien réelle. M. Thatcher constatait que « There is no alternative » à cette société et elle ne s'est pas trompée car les projets de société portés par les mouvements sociaux du passé avaient échoué. Ce qu'il en restait fut durement combattu et partiellement intégré dans le développement du « capitalisme populaire ». Beaucoup de problèmes thématiques par ces mouvements n'ont cependant pas été résolus. Ils sont depuis une dizaine d'années redevenus des thèmes centraux des critiques publiques : de la politique et du politique à l'écologie en passant par le mode vie, le genre, le sexisme, le racisme et beaucoup d'autres. En revanche, un thème autrefois si présent manque aujourd'hui : l'alternative anticapitaliste. L'anticapitalisme est, bien sûr, de temps en temps évoqué mais il n'y a pas de mouvement social qui œuvre pour le dépassement du capitalisme.

La période du « capitalisme populaire » n'a pas été sans problèmes et sans conflits, loin de là ! Beaucoup de travaux des sciences sociales avaient souligné le sort des « perdants », des « surnuméraires et des individualisés par défaut »⁵. Il y avait également beaucoup de « luttes pour la reconnaissance »⁶ de « subalternes » pour le dépassement du mépris social, culturel et politique qu'ils subissaient. La plus connue de ces mobilisations est certainement « touche pas à mon pote ». C'est dans et grâce à ces luttes que des individus jusque-là invisibles occupaient l'espace public, qu'ils se sont rendus visibles et qu'ils ont

⁴ François Cusset, *La décennie 80*, Paris, La Découverte, 2006/2008.

⁵ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995 ; Robert Castel/Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard, 2001.

⁶ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1992.

souvent, au moins partiellement, gagné la reconnaissance comme membres de la société.

[9]

Malgré les luttes, c'est pourtant la *positive attitude* qui dominait largement. « L'attitude positive, c'est vivre notre vie en croyant que tout ce qui nous entoure est porteur d'un message spécial et est là pour nous aider à nous développer, à être heureux, épanouis et utiles pour nous-même et pour les autres. »⁷ Elle se traduit dans l'effort de « positiver » ses vécus, c'est-à-dire de les projeter dans la réalisation du projet de société établi afin d'y participer et d'en profiter⁸.

L'individualisation poussée de cette époque allait de pair avec l'intégration fonctionnelle des individus dans la société : l'individualisme sériel⁹. Ce dernier a certainement remplacé la plupart des solidarités traditionnelles, par exemple la solidarité ouvrière, mais cette individualisation a également normalisé la standardisation et l'interchangeabilité des individus et créé ainsi une véritable massification. Cette massification a souvent l'apparence d'une démocratisation, par exemple de la consommation ou de l'accès à la formation supérieure. Cependant, elle a également généralisé la concurrence entre les individus. Le lien social entre les individus et la totalité de la société est beaucoup plus direct qu'autrefois mais également beaucoup plus abstrait car il correspond à la forme marchande. Comme l'intégration fonctionnelle des individus dans la société est inégale, la société s'est rapidement fragmentée pour prendre petit à petit la forme d'un véritable « archipel »¹⁰.

La « positive attitude » s'est fissurée et souvent brisée à cause des expériences de l'impossibilité de vivre selon les normes du « capitalisme populaire ». Les individus ne peuvent pas vivre comme ils auraient aimé vivre. Les attentes d'un avenir radieux ont cédé la place au malaise et à des attentes et des craintes [10] d'un avenir pire que le présent. Les sociétés contemporaines sont vécues comme

⁷ <https://www.penseespositives.com/une-attitude-positive-peut-changer-votre-vie/>

⁸ L'expression « positiver » a, par ailleurs, initialement été développée par les publicitaires des hypermarchés Carrefour et elle fait désormais partie du vocabulaire courant « Avec Carrefour, je positive » (1988).

⁹ Cf. par exemple Danilo Martucelli/Jan Spurk, *La société et son analyse. Conversations sur l'individualisme*, Québec, Presses Universitaires de Laval, 2014.

¹⁰ Jérôme Fourquet, *L'archipel français*, Paris, Le Seuil, 2019.

incertaines, menaçantes et souvent angoissantes, comme incompréhensibles et par conséquent non maîtrisables. Les individus font des expériences de leur impuissance par rapport à ces sociétés qui s'imposent à eux de l'extérieur. Ils subissent les contraintes, ils s'y adaptent et ils s'arrangent avec ces contraintes, s'ils le peuvent.

Critiquer

Leurs expériences montrent aux individus que la société n'est pas ce qu'elle prétend être ; elle est « non identique » (Adorno), et tout le monde le sait. Les vécus de cette « non-identité » alimentent les critiques qui non seulement oscillent entre la dénonciation de ce fait et les revendications que la société (re) devienne ce qu'elle prétend être, mais qui prônent aussi (quoique rarement) la quête d'alternatives à cette société car, selon ces critiques, elle ne pourra jamais devenir ce qu'elle prétend être. Pourtant, rares sont les tentatives de prendre son destin en main, de s'émanciper de l'emprise de l'ordre établi et de devenir autonome. Les changements sont souvent attendus grâce aux actions d'autres acteurs, par exemple des acteurs de la politique institutionnelle qu'on accuse, par ailleurs, de tous les défauts imaginables parce que leurs actions ne changent pas (beaucoup) la vie des individus.

Ces critiques prennent souvent dans l'espace public des formes dramatiques et spectaculaires de manifestations, d'indignations, d'occupations, de révoltes ou d'émeutes mais elles ne se limitent pas à ces formes. Elles ne peuvent cependant pas faire oublier les énormes efforts, souvent institutionnellement soutenus, de s'intégrer dans la société existante, d'y trouver sa place et de faire ce qu'on doit faire pour être un bon « citoyen-consommateur » (Habermas). Les individus prennent sur eux pour y arriver, ils se donnent du mal et, souvent, ils se font mal. Ils abîment leurs vies, pour paraphraser le sous-titre des *Minima Moralia* d'Adorno ¹¹.

[11]

¹¹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1951.

Ainsi, ils se mobilisent pour la reproduction de la société. Cette mobilisation, par ailleurs compatible avec beaucoup de critiques, est « normale » dans le sens où elle correspond aux normes établies. Les sujets sont socialisés dans cette société : ils s'inscrivent dans la société et la société s'inscrit en eux. Ils doivent se mobiliser pour y exister et ils veulent le faire même s'ils font souvent l'expérience que cela n'est pas possible et que la société est non-identique. Les individus ne prétendent par ailleurs pas à l'égalité absolue. Les « régimes d'inégalités »¹² sont très légitimes mais les inégalités existantes et vécues se heurtent à des « non-identités », par exemple au vécu que « l'égalité des chances », largement consensuelle comme norme, n'existe pas¹³.

Néanmoins peuvent émerger des critiques et des remises en question de la normalité : dans quel monde vivons-nous ? Dans quel monde voulons-nous vivre ? Les individus confrontent la réalité vécue aux normes établies et consenties ainsi qu'aux possibilités d'avenirs meilleurs. C'est pour cette raison qu'ils peuvent développer leurs critiques et leurs contestations qui ne visent que rarement le dépassement de l'ordre établi.

Les mouvements d'indignation et de révolte des dernières années ont comme base le vécu de l'impossibilité de s'intégrer dans la normalité de la société. Pour ne se limiter qu'à quelques exemples français : les révoltes dans les banlieues de 2005, les Nuits Debout et la mobilisation contre la « loi El Khomri » en 2016 ou encore les Gilets Jaunes en 2018-2019. Les acteurs de ces mouvements partagent le vécu d'être des « perdants », des « petits » méprisés par « ceux d'en haut », par « les riches » et par « le gouvernement ». Ils réclament leur reconnaissance comme membres de la société et de pouvoir y exister « convenablement » selon les normes établies. Cependant, la subjectivité peut se développer dans les mouvements et mener au constat qu'une vie convenable dans la société n'est pas possible. Par conséquent, au lieu de s'adapter aux contraintes de la société, on pourrait adapter la société à ses désirs. Sur le plan empirique, les deux

¹² Cf. par exemple, François Dubet, *Le temps des passions tristes*, Paris, Le Seuil, 2019.

¹³ *Ibid.*

tendances [12] coexistent au sein des mouvements. La finalité des mouvements n'est jamais unique.

Afin de dépasser la société critiquée, il faudrait un sujet collectif qui engage le dépassement. On l'appelle traditionnellement le prolétariat. Cependant, depuis très longtemps « les sociologues sont confrontés à une plaisanterie amère : Où est le prolétariat ? »¹⁴.

Beaucoup de critiques mais pas de dépassement ?

Les différentes descriptions de la situation sociale brossent un tableau d'une société profondément fragmentée qui oscille entre l'attente d'une énorme explosion sociale et le constat fataliste que l'on doit s'adapter aux contraintes qui s'imposent aux acteurs. La gouvernance cadrerait cette adaptation qui donnerait naissance à un « nouveau monde », c'est-à-dire à l'adaptation aux nouvelles contraintes. Néanmoins, la gouvernance montre son incapacité à faire naître ce « nouveau monde ». C'est pour ces raisons que la gouvernance est l'objet central des contestations et des mobilisations. En outre, beaucoup d'acteurs refusent cette adaptation.

La composition sociale de ceux qui se mobilisent ne coïncide que très peu avec les catégories traditionnellement établies. Le « peuple » ré-émerge aussi bien comme notion des sciences sociales¹⁵ que comme autoappellation des mobilisés¹⁶. Les mobilisés sont liés par le refus de la vie qui leur est imposée et le mépris dont ils sont l'objet. Leur indignation mène au « dégage ! », le slogan habituel depuis les mobilisations en Tunisie en 2011. Les finalités des mobilisations sont néanmoins ouvertes : dégage !... et après ? Ainsi, on y trouve des orientations politiques et idéologiques diverses et souvent incompatibles.

¹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 258.

¹⁵ Cf. par exemple Alain Badiou et alii. *Qu'est-ce qu'un peuple*, Paris, La Fabrique, Paris, 2013 et Catherine Colliot-Thélène/Florent Guénard (dir.), *Peuples et populisme*, Paris, PUF, 2014.

¹⁶ Cela a déjà été le cas, par exemple, dans les « manifestations du lundi » à Leipzig en 1989 contre le régime de l'ex-RDA : « nous sommes le peuple ».

[13]

Les descriptions des mobilisations sont précieuses pour saisir les vécus, les potentiels, les contradictions et les tensions qu'elles expriment. Elles indiquent que nous vivons la fin d'une époque. En revanche, les descriptions ne peuvent pas rendre intelligibles les raisons pour lesquelles les mobilisations existent et, surtout, montrer le potentiel qui se trouve au sein de la société contemporaine et au sein de ces critiques publiques. La quête de compréhension est trop souvent remplacée par des analogies et des comparaisons historiques, par exemple avec la Révolution française, Mai 68 ou les soulèvements des années 1840 ou encore par des prophéties politiques selon lesquelles on devrait s'attendre à un avenir extrêmement autoritaire porté par la plèbe et incarné par des leaders charismatiques ou à la renaissance d'un ordre moral et politique en déclin ou disparu, dans lequel les hommes et les choses retrouveraient leur place naturelle. D'autres prophéties parient sur des insurrections successives qui feraient tomber en poussière l'État et la société capitaliste ou sur le renouveau démocratique sous une autre forme que la démocratie parlementaire.

Reprendre le fil d'Adorno

Ce ne sont pas ces prophéties qui nous intéressent et moins l'apparence des mobilisations que la compréhension des critiques exprimées et portées par les mobilisations. Nous reprenons le fil d'argumentation de Theodor W. Adorno et de quelques autres théoriciens critiques qui, au fil de leurs œuvres, sont très souvent revenus sur le sens des critiques et sur la possibilité de développer des critiques de la société existante afin de la dépasser.

Il ne s'agit pas de présenter une exégèse des travaux d'Adorno mais, en le rapprochant d'autres auteurs critiques, nous reprendrons une question structurante de l'œuvre d'Adorno, c'est-à-dire la question de savoir si le potentiel du dépassement existe, qu'est-ce qu'empêche le développement de cette critique transcendante ? Adorno a toujours été très prudent et peu optimiste à ce sujet mais il ne conclut pas à l'impossibilité absolue de cette critique. Cependant, on doit aujourd'hui

se reposer la question de savoir si le potentiel de dépassement existe encore aujourd'hui.

[14]

On ne peut, bien sûr, pas « appliquer » à la société contemporaine les analyses d'Adorno développées entre les années 1930 et 1969, mais on peut renouer avec ses arguments pour comprendre les continuités entre cette époque et la nôtre, pour comprendre l'émergence de nouveaux phénomènes sur la base du passé et surtout pour se poser la question de savoir si notre société a rendu impossible une critique transcendante. Si cette dernière possibilité se vérifiait, la théorie critique de la société n'aurait plus de sens. Elle se limiterait à l'analyse de ce qui empêche le dépassement de la situation critiquée.

**

* * *

Les sociétés contemporaines, au moins en Europe, sont caractérisées par une énorme tension entre la normalité sociale stable et robuste ainsi que les efforts pour s'intégrer dans cette société, d'un côté, et de l'autre côté les critiques publiques croissantes, souvent dures, des indignations et des révoltes. Afin de comprendre cette tension et son potentiel de développement, nous devons revenir sur le « capitalisme populaire » du passé dont est issu le monde contemporain un monde de massification et d'intégration répressive mais surtout un monde désormais en « crise-érosion ». La crise-érosion « abîme » les vies des acteurs ; elle crée des manques et des souffrances tout comme des vécus d'incertitude, d'impuissance et de peur de l'avenir sans qu'une d'alternative à cette situation se profile. C'est pour cette raison qu'un profond « malaise dans la société » s'est installé. Les finalités des critiques publiques (des mouvements) oscillent entre des efforts pour dépasser cette situation et le rétablissement de l'ordre en crise, en passant par des formes de vie autonomes et des réformes.

Est-il possible de dépasser cette situation et de s'en émanciper ? Si cela est le cas, quel est le sujet qui pourrait porter ce dépassement ?

Afin de mieux comprendre le rapport entre la critique, la reproduction et le dépassement (im)possible de la société, nous revenons sur des conceptions des *Lumières* et leurs critiques. La critique n'est pas une pathologie sociale mais elle est constitutivement

liée à la société. Elle peut, selon les *Lumières*, porter le [15] projet d'une société raisonnable et libre grâce au dépassement des manques et des souffrances dont les sujets font l'expérience mais ce projet s'est perverti. Il se pose avec Adorno la question de savoir si la critique n'a pas perdu la capacité de projeter ce dépassement, si elle est désormais condamnée à l'échec ou au perfectionnement de la société existante.

En quête de la réponse à cette question, nous nous penchons sur les raisons pour lesquelles les sujets consentent à la société telle qu'elle est et pour lesquelles ils veulent vivre dans cette société et s'adapter à elle pour y trouver leur place, même en prenant sur soi. Le projet de vivre convenablement, c'est-à-dire de se constituer une vie satisfaisante selon les normes et les valeurs du « capitalisme populaire », s'avère pourtant souvent impossible. La société n'est pas ce qu'elle prétend être, mais il ne semble pas y avoir d'alternative à cette vie.

La normalisation de la subjectivité fait comprendre pour quelles raisons les acteurs veulent vivre dans cette société et pour quelles raisons ils veulent faire ce qu'ils doivent faire. Le monde tel qu'il existe n'est certainement pas parfait ; les sujets en souffrent. Il est critiquable et critiqué, mais – selon les visions du monde dominantes – il est le seul possible. C'est pour cette raison qu'il est « normal ». Cependant, le normal et la normalité se trouvent au centre des critiques : comme cadre normatif et comme réalité vécue. Pour quelles raisons cette normalité se reproduit-elle bien que le potentiel pour la dépasser existe ?

En crise-érosion, la société n'est plus fiable et rassurante ; elle ne garantit plus un avenir meilleur ou du moins convenable. Elle se fissure et craquelle. Les « petites » crises se suivent et s'imposent aux acteurs. Ils ressentent des manques et des souffrances ; le présent et surtout l'avenir sont incertains. Cette situation est non-maîtrisable et anxiogène. Les acteurs font l'expérience que la société n'est pas ce qu'elle prétend être. Ainsi émergent, dans les secteurs les plus divers de la société, des critiques et des contestations qui prennent souvent la forme d'indignations et de mouvements. Néanmoins, elles n'ont pas (encore ?) mené à un projet de société alternatif au capitalisme populaire.

La vie en société prend toujours des formes concrètes et empiriques : les formes de vie, un thème traditionnel et de nouveau [16] central des sciences sociales. Le regard critique sur cette tradition

montre que les formes de vie dans le capitalisme ne se réduisent pas à leurs formes apparentes. Elles sont les formes empiriques de l'intégration fonctionnelle dans le capitalisme grâce aux agirs conformes aux rôles que chacun doit y jouer (« masque de caractère », Marx). Les expérimentations et expériences de « vies alternatives », si présentes dans les critiques publiques, s'appuient en général sur les vécus dans les mouvements caractérisés par la fraternité et la chaleur humaine. Sont-elles généralisables et stabilisables dans le temps ? Expriment-elles l'ébauche d'une alternative à la société en crise-érosion ou sont-elles des phénomènes marginaux et éphémères, voire des pépinières de la modernisation du capitalisme ?

Nous approfondissons par la suite nos réflexions sur le rapport entre les critiques et le dépassement (im)possible. Comme on l'a vu, la critique est constitutivement liée à la société. C'est pour cette raison qu'elle est également une méthode pour comprendre la société, son dépassement possible et ce qui empêche le dépassement. Il ne s'agit pas de faire une sorte de bilan des critiques publiques des mouvements des dernières années qui, en général, ont échoué, pour en déduire l'impossibilité du dépassement. Nous nous appuyons sur des théories critiques du passé afin de mieux « savoir d'où on vient pour savoir où on va » (Gramsci), mais les théories critiques sont solidement ancrées dans leurs époques. On ne peut pas transposer ces théories dans le monde contemporain pour qu'elles servent d'explication mais elles font partie du passé dont le monde contemporain est issu. Néanmoins, une question classique reste posée : la critique transcendante et le dépassement de la société contemporaine vers la « vie bonne » sont-ils encore possibles ? Afin d'avancer dans l'élaboration de notre réponse à cette question, nous développons la notion de dépassement (« *Aufhebung* »), de *kairos* (le point de basculement possible) et d'émancipation. Le dépassement est possible mais empêché par l'impossibilité de faire de véritables expériences qui lient raisonnablement le présent vécu au passé dont il est issu et aux futurs possibles.

Enfin, nous développons la dialectique entre les possibilités et les empêchements du dépassement dans la société contemporaine, [17] c'est-à-dire la dialectique entre la possibilité de libération et les quêtes de reconnaissance dans la société établie. Ainsi, le potentiel de dépassement et les empêchements du dépassement deviennent

compréhensibles. Ils sont ancrés dans la structure de la subjectivité des acteurs. La dialectique de dépassement et d'empêchement fait comprendre le potentiel de la critique publique et théorique sans l'hypostasier comme « la révolution qui viendra » et sans tomber dans le fatalisme qui nie *a priori* le potentiel social de la critique. Certes, on peut abstraitement constater que la possibilité du dépassement est imaginable et, s'il est imaginable, cela signifie qu'il est possible. Toutefois, les empêchements du dépassement pèsent lourd sur les sujets. Le dépassement est-il devenu un rêve – ou même un fantasme – auquel on devrait dire adieu afin de vivre mieux dans la société telle quelle est ? Nous pondérerons les potentiels et les empêchements d'un avenir (plus) libre dans la société contemporaine. La possibilité d'un avenir (plus) libre existe tout comme la menace d'un avenir autoritaire.

[18]

[19]

Critique et émancipation*Sur les traces d'Adorno.***Chapitre I**

**Critiques et (pas d')alternatives
dans le monde contemporain ?**[Retour à la table des matières](#)

Cela fait longtemps que la situation sociale n'est pas calme. Bien au contraire, les critiques interviennent dans l'espace public depuis le début des années 2000 bien plus vigoureusement dans la vie de la cité que les gouvernances et la plupart des analystes de la société l'avaient prévu. On a l'impression qu'une fenêtre s'est entrouverte pour laisser entrer de l'air frais dans une atmosphère sociale, politique et intellectuelle étouffante de malaise et de résignation. Les critiques publiques se multiplient sous forme de contestations et d'indignations mais aussi de contre-propositions, de révoltes et d'émeutes relevant d'objets les plus différents de la vie au sein du capitalisme, aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Certes, personne ne peut sérieusement penser qu'elles annoncent la « lutte finale » contre la société établie, mais elles ouvrent des brèches, plus ou moins grandes, vers d'autres avenir que la reproduction de la situation souvent vécue et subie comme figée et inchangeable.

Critiques publiques et mobilisations

Les divers « mouvements » des dernières années sont l'expression la plus développée et la plus visible de la critique publique ; or la critique publique ne se limite pas aux « mouvements ». Néanmoins, ces

mouvements de masse expriment dans les quatre coins du monde un « ras-le-bol » de la vie qui est imposée. Cette vie est devenue insupportable ; or ce ne sont en général pas les normes établies qui sont critiquées mais leur non-réalisation, par exemple la reconnaissance comme citoyen, la démocratie comme forme politique ou la vie décente. Ces mouvements rencontrent une large empathie dans la population qui peut facilement se mettre à la place des mobilisés car ils partagent les mêmes manques et souffrances. Les mouvements ne se limitent pas à une catégorie [20] sociale ; ils ne sont pas non plus statistiquement représentatifs de la population ; ils sont hétérogènes sur le plan social. On doit souligner la participation massive de femmes.

Ces mouvements tentent de dépasser les manques et les souffrances vécus, de donner un autre sens au présent que le sens établi. Néanmoins, ils sont très hétérogènes et souvent incompatibles, voire contradictoires, parce qu'ils ne partagent pas la même finalité, comme par exemple en France les mobilisations citoyennes dans les villes, les anciens ZADistes de Notre-Dame-des-Landes ou les opposants au centre d'enfouissement de déchets nucléaires à Bure (Meuse), les LGBT ou les Gilets Jaunes. Les mouvements sont liés par des affinités électives¹⁷ entre acteurs très différents des points de vue politique, culturel et social, mais qui partagent l'indignation que la société n'est pas ce qu'elle prétend être ; cette contradiction leur est insupportable. L'appel habituel à la « convergence des luttes » ne remplace pas une véritable convergence des luttes.

La réponse à la question de savoir pour quelles raisons on critique semble évidente : on critique parce que, dans la société contemporaine, dans notre vie, sur notre lieu de travail bref partout, il y a « mille choses qui ne vont pas ». Ce constat ne dit, en revanche, rien sur les finalités des critiques, ni sur les raisons qui ont produit la situation critiquée, ni sur les limites des critiques. Une critique apparaît toujours comme un jugement négatif d'un phénomène considéré comme anormal, c'est-à-dire que les critiques constatent que ce phénomène n'est pas conforme au cadre normatif établi et largement consenti, ou pas conforme au cadre normatif que la critique défend. Il est considéré comme faux, injuste, inconvenable, etc.

¹⁷ Cf. Jan Spurk, [*Au-delà de la crise ?*](#), Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2016, p. 10-25.

Les acteurs souffrent de cette situation vécue comme « anormale » et ils demandent l'établissement ou le rétablissement de la coïncidence entre les normes et les valeurs et la réalité. Ainsi on demande, par exemple, une « vraie démocratie »¹⁸ ou des changements institutionnels comme l'introduction du *Référendum* [21] d'initiative citoyenne (RIC) parce qu'on considère que l'on n'est pas reconnu comme citoyen par la gouvernance en place.

Pourtant, la question de savoir si les manques et souffrances qui s'expriment ainsi sont dépassables ne se pose que rarement. Cette question est rare et difficile à poser car les sujets sont profondément inscrits dans la société et celle-ci est inscrite en eux. C'est pour cette raison qu'ils participent volontairement, ou du moins d'une manière consentie, à la (re)constitution de l'ordre qui, pourtant, s'impose à eux, qui les domine et vis-à-vis duquel ils sont impuissants.

Bien sûr, les raisons concrètes du déclenchement des critiques et des mobilisations sont très différentes mais il s'agit toujours de la fameuse « goutte qui fait déborder le vase » rempli de vécus et d'expériences de manques, de mépris et de souffrances de ne pas pouvoir vivre comme on devrait vivre selon les normes établies, par exemple être reconnu comme citoyen ou pouvoir consommer convenablement.

Les revendications matérielles peuvent déclencher la critique et les mobilisations mais elles ne les dominent pas durablement. Le trait le plus caractéristique est la révolte contre le mépris de « ceux d'en haut ». Il se crée le *nous* des « petits » contre « ceux d'en haut » et les « riches » qui sont les autres. Or, qui sont précisément les « autres » ? Par exemple, qui est « riche » ? Bernard Arnault dont la fortune est estimée à plus de 100 milliards d'euros ou un professeur des universités qui gagne entre 3 000 et 5 000 € (bruts) par mois ?

Ces critiques publiques produisent également de nouvelles formes de se côtoyer, de se réunir et de vivre ensemble. Il se crée non seulement des liens sociaux souvent conviviaux et chaleureux de fraternité avec des traits communautaires, mais également la possibilité et la capacité de donner aux phénomènes un autre sens que le sens établi, c'est-à-dire l'autonomie subjective. L'imagination d'un autre avenir que la

¹⁸ La plateforme « ¡*Democracia Real ya!* » a été un des centres du mouvement des *Indignados* en Espagne en 2011.

prolongation de l'existant (avec quelques modifications) devient possible, mais les projets de société ne sortent pas nécessairement des mobilisations. Les avenir sont ouverts ; ni la finalité ni les raisons pour lesquelles on peut vouloir « un autre monde » ne sont déterminées. Les finalités des critiques publiques et des mouvements ne dépassent que rarement l'ordre établi. Même [22] si ces mouvements prennent des formes spectaculaires et violentes, ils ne reproduisent que la violence qui existe au sein de la société et la mise en spectacle de l'agir public établie par l'industrie culturelle. Ceci est souvent consciemment opérationnalisé : « si ça ne cogne pas, personne n'en parle dans les médias », c'est-à-dire que les mobilisés restent invisibles et sans reconnaissance.

Les critiques publiques et les mobilisations montrent néanmoins que le politique et la politique ne sont pas réservés au petit monde de la sphère institutionnelle et de la gouvernance. Le large consensus du « capitalisme populaire » a permis la généralisation de la gouvernance dans les années 1980-2000, du niveau local jusqu'au niveau européen et global ¹⁹. Cette période touche à sa fin. Des rapports sociaux plutôt consensuels permettent une gouvernance calme car la finalité de la société ainsi que les normes et les valeurs sont largement partagées et intériorisées. Aussi autonomisée que soit la gouvernance par rapport aux citoyens, la politique reste pour autant toujours dépendante des rapports sociaux de la société.

Pour comprendre la critique publique, on doit l'analyser en rapport avec la situation concrète de la société ; cette analyse ne peut pas se limiter au secteur de la politique institutionnelle.

¹⁹ Cf. Jan Spurk, « La gouvernance ou le règne de la raison instrumentale », in *L'homme et la Société*, n° 199, 2016, p. 21-46.

Le capitalisme (im)populaire ?

[Retour à la table des matières](#)

La « crise » comme leitmotiv dramatique du discours démobilisateur sur l'état général de la société se fait rare, du moins en Europe. Pourtant les crises existent partout et elles sont explicitement thématiques comme à dépasser, et souvent même comme défi de laisser le « vieux monde » derrière soi, mais pour créer quel nouveau monde ?

Capitalisme populaire et individualisme sériel

La crise de 2008-2009 a montré que la forme du capitalisme globalisé et financiarisé a atteint ses limites mais pas sa fin il n'est [23] ni tout-puissant, ni infaillible ; il n'est ni l'horizon indépassable, ni l'unique et la meilleure forme sociale possible. Pourtant, la spécificité de cette forme du capitalisme qui importe pour notre sujet n'est pas seulement d'être globalisée et financiarisée, ou de reprendre et de développer des aspects (*grosso modo* bien connus) du libéralisme. Sa spécificité est qu'il a été populaire : un véritable « capitalisme populaire » (Margaret Thatcher). Il a massivement et profondément mobilisé des subjectivités individuelles pour son projet. Le « peuple », une fois converti, de gré ou de force, à ce projet de société, voulait ce capitalisme et s'inscrivait dans son projet de société. La mobilisation pour le projet du « capitalisme populaire » s'est essoufflée sans avoir pour autant complètement disparu. Cette forme du capitalisme a, cependant, montré qu'elle n'est pas ce qu'elle prétend être, c'est-à-dire le bon avenir pour tout le monde, mais il n'y a pas (encore ?) d'alternative à cette société.

La mobilisation pour le « capitalisme populaire » repose sur des mobilisations individuelles pour ce projet de société. Les sujets sont de plus en plus directement mais surtout individuellement liés au capitalisme au détriment des « corps intermédiaires »²⁰ (syndicats,

²⁰ Cf. par exemple Pierre Rosanvallon, *Histoire moderne et contemporaine du politique*. Leçon inaugurale au Collège de France, 28/3/2002,

partis politiques, associations fondées sur des liens sociaux, etc.) et des liens de solidarité autrefois établis, par exemple la solidarité ouvrière. Ainsi s'est constitué un « individualisme sériel » radical : individualisme car les sujets sont individuellement mobilisés pour ce capitalisme ; sériel car ils y sont fonctionnellement intégrés (« à chacun sa place et sa fonction »). Les individus sériels se mobilisent non seulement pour le projet de société du capitalisme populaire mais en même temps contre les autres, par exemple contre leurs concurrents sur le marché du travail, contre leurs concurrents dans la compétition de la singularisation grâce à la consommation de marchandises matérielles et culturelles, mais également contre ceux qui ne veulent ou qui ne peuvent pas intégrer ce projet de société, ou contre ceux qui [24] n'arrivent pas à s'y inscrire, les « losers », ou encore contre d'autres concurrents de tous genres.

Le capitalisme populaire a établi une nouvelle forme de vie radicalement basée sur la logique marchande. Les acteurs n'avaient pourtant pas librement choisi cette forme de vie, mais les tentatives de développer d'autres projets de société et de formes de vie au cours des années 1970 avaient échoué. Il fallait accepter qu'il n'y a pas d'alternative au capitalisme et se mobiliser pour ce projet de société ou du moins y consentir. Ainsi, il s'est imposé aux sujets ; il représente un « rapport de contraintes » (*Zwangsverhältnis*, Marx) qui s'exerce sur eux. La mobilisation individuelle est, entre autres, *l'obligation* de faire des choix entre des possibilités toujours préfabriquées et de s'intégrer ainsi dans le projet de la société. Le choix pourrait paraître comme liberté et comme moyen de se singulariser (et il fut propagé comme tel) mais il n'est que le moyen de (se) mobiliser individuellement pour intégrer cette société selon des critères imposés. Il ne s'agit pas, dans le sens d'Adorno, de la liberté mais de « l'apparence de la liberté qui émerge par une certaine satisfaction visible des besoins sans changement dans le véritable processus de production » ²¹.

Cette mobilisation de la subjectivité produit une intégration fonctionnelle dans la société. Les individus y apparaissent de plus en

<http://www.college-de-france.fr/site/pierre-rosanvallon/Histoire-moderne-et-contemporaine-du-politique-Reedition-de-la-lecon-inaugurale-du-Pr-Rosanvallon.htm>

²¹ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2008, p. 115.

plus comme des « masques de caractère »²², c'est-à-dire comme des fonctions au sein de la société. Ils veulent – ou du moins ils consentent à – cette intégration, mais il s'agit seulement « d'une apparence derrière laquelle se trouvent la contrainte, l'oppression et l'adaptation forcée »²³.

En apparence multiforme et multicolore, cet individualisme réduit énormément les critères du vivre et travailler ensemble au profit de la logique marchande, caractéristique pour le capitalisme en général. La logique marchande pénètre profondément tous les aspects de la société, du travail et de l'entreprise jusqu'à [25] la famille et les rapports de couple, en passant par le système de l'éducation et de la formation, et bien d'autres.

L'individualisme sériel n'a pas seulement soutenu la fragmentation apparente de la société amorcée depuis le début du « capitalisme populaire » par la distinction entre les « gagnants » et les « perdants » de cette nouvelle forme du capitalisme. Il y a beaucoup d'autres fractures, par exemple la fracture entre les métropoles d'activité, d'emploi et de consommation et le reste du pays ; toutefois la société ne tombe pas en mille morceaux comme les uns le craignent et d'autres le souhaitent.²⁴ Pourtant, elle est étonnement stable et robuste ; elle se reproduit grâce aux crises parce qu'elle surmonte souvent certains aspects de ces crises sans pour autant dépasser leurs raisons.

Les liens sociaux sont désormais de plus en plus difficilement saisissables car, fondés sur la généralisation de la logique marchande, ils sont devenus plus abstraits qu'auparavant. Les individus sont de plus en plus interchangeables et liés par des rapports abstraits et gérés selon des normes, des conventions et des lois qui prennent une forme quasi naturelle et, pour cette raison, immuable selon les visions du monde dominantes. Ainsi émergent des problèmes de reconnaissance en tant qu'individu – mais également en tant que membre de la société et citoyen – qui rendent difficile la constitution consciente du lien

²² Karl Marx, *Das Kapital* I, Marx-Engels-Werke (MEW) 23, Dietz-Verlag, Berlin, 1972, p. 100.

²³ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, *op. cit.*, p. 116.

²⁴ Cf. par exemple Jérôme Fourquet, *L'archipel français*. Le Seuil, Paris, 2019 et Josep Rafanell i Orra, *Fragmenter le monde*, Paris, Éditions Divergences, 2017.

social ²⁵. Le politique se perd dans le flou d'un ordre établi comme allant de soi, dans lequel les individus sont rationnellement gérés par des gouvernances et auquel « il n'y a pas d'alternative » (Thatcher). Ce monde social paraît, en effet, indépassable. Certes, il n'a pas de fin inhérente, mais est-il pour autant indépassable ?

Ce capitalisme a été populaire parce qu'il « prenait possession des masses » (Marx), parce qu'il a généralisé l'individualisme sériel qui lie fonctionnellement les individus à ce projet de société. Les individus sont, bien sûr, très différents sur les plans social, culturel et politique mais ils ont été « en marche » vers cette [26] société du capitalisme populaire qui a créé cette masse qu'on appelle désormais de nouveau le « peuple ».

Les gagnants du capitalisme populaire se détachent rapidement non seulement des perdants mais également des « suiveurs » du mouvement, c'est-à-dire du « peuple », déjà dans phase ascendante du capitalisme populaire. Ce que Christopher Lash a constaté aux États-Unis dans les années 1970 se produit par la suite au niveau mondial : la démission des élites ²⁶. Les élites du capitalisme populaire ne démissionnent pas de la société comme un salarié démissionne d'une entreprise, c'est-à-dire qu'il disparaît de l'entreprise, mais ils démissionnent de leur fonction classique de guider légitimement la totalité de la société. Désormais, non seulement ils s'occupent surtout d'eux, ils vivent entre eux mais ils dominent : une fracture sociale importante souvent soulignée. La société n'a plus besoin de ces leaders car l'horizon normatif de la société semble établi définitivement et de ce fait également leur domination. Les leaders ressemblent désormais à des animateurs qui motivent les individus pour qu'ils s'adaptent mieux au projet de société établi. Les entrepreneurs charismatiques, surtout des *start-up*, sont l'exemple à suivre.

Il coexiste une nouvelle bourgeoisie et la masse mobilisée pour le projet du « capitalisme populaire » avec lequel elle s'identifie ou s'est identifiée. C'est sur la base de la destruction (en Grande-Bretagne par exemple) ou de l'effritement (en France) des anciennes structures sociales, en particulier de la classe ouvrière, que la masse que l'on

²⁵ Cf. les travaux d'Axel Honneth et Olivier Voirol.

²⁶ Christopher Lash, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Champs, 1996/2007.

appelle les « classes moyennes » s'est constituée en se mobilisant pour le projet du capitalisme populaire. C. Wright Mills avait analysé, déjà dans les années 1940 et 1950, la constitution des « cols blancs », cette « classe moyenne » américaine, grâce à sa mobilisation pour le capitalisme de son époque ²⁷. Malgré les efforts et les investissements des « classes moyennes », il n'y a eu que peu d'ascension sociale vers la nouvelle bourgeoisie mais beaucoup de déclassement et surtout la peur d'un avenir [27] pire que le présent. En revanche, seulement très peu d'acteurs s'identifient avec les « classes populaires », une appellation aussi floue que l'appellation « classes moyennes », toutes deux pourtant bien établies dans les sciences sociales et les médias.

L'identification très répandue avec la « classe moyenne » ²⁸ indique la profonde inscription dans la société établie et en même temps l'incapacité de se situer au sein de la société, c'est-à-dire d'être conscient de « sa place » (Simmel) au sein de cette société. Ces acteurs se situent dans la société comme elle est et selon des critères établis, sans pour autant pouvoir se situer positivement : ni riche ni pauvre. On a affaire à une véritable massification sociale, culturelle, idéologique et politique portée par l'industrie culturelle qui cache de plus en plus mal la polarisation sociale réelle, par exemple le fait bien connu de la polarisation entre les plus riches qui deviennent toujours plus riches et les pauvres qui s'appauvrissent de plus en plus. Les subjectivités sont néanmoins (encore ?) mobilisées pour cette société. Elles se livrent à de véritables « luttes des places » au sein de cette société, des luttes pour leur intégration. Ces luttes expliquent en grande partie le conformisme et le conservatisme de notre époque.

Cette perspective s'érode lentement sous les coups des ruptures qui constituent la « crise-érosion ». Il s'agit maintenant de « s'en sortir », c'est-à-dire de maintenir son niveau de vie, dans la peur générale que l'avenir sera pire que le présent, et dans l'espoir de pouvoir échapper à cet avenir. Cette contradiction, à laquelle il n'existe pas d'alternative

²⁷ Charles Wright Mills, *Critiques sociologiques*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2019 ; C. Wright Mills, *Les Cols blancs, les classes moyennes aux États-Unis*, Paris, Maspéro, 1966.

²⁸ Cf. par exemple l'enquête de Jérôme Fourquet/Alain Mergier/Camille Peugny, *Legrand malaise. Enquête sur les classes moyennes*. Fondation Jean Jaurès, 2013.

sous la forme d'un nouveau projet de société, alimente le profond malaise dans la société.

Intégration répressive et massification

Les théories de l'intégration (surtout du prolétariat) dans le capitalisme ont une longue histoire dans les sciences sociales. Elles traitent en général de la conscience des acteurs, par exemple des ouvriers, et elles constatent qu'ils ne se considèrent plus [28] comme une « classe en soi ». Selon ces théories, les acteurs sont ce pour ce quoi ils se prennent, par exemple des membres de la « classe moyenne ». Pourtant, « l'opinion qu'ont les hommes d'eux-mêmes, l'opinion que les autres ont d'eux et, enfin, ce qu'on pourrait appeler l'objectivité de l'être-là ne coïncident pas »²⁹. On peut, en revanche, constater que la force d'intégration de la société est désormais énorme dans le sens « d'une croissante socialisation [*Vergesellschaftung*] ; le réseau social est de plus en plus dense ; il y a de moins en moins de secteurs, de moins en moins de sphères de la soi-disant subjectivité qui ne sont pas, plus ou moins, occupées par la société »³⁰. Même la sphère privée est dominée par des activités sociales diverses : de l'engagement associatif au sport dans un club, sans oublier, bien sûr, les « réseaux sociaux ». Ces activités n'expriment pas l'autonomie des individus. L'intégration sociale n'est pas issue de la spontanéité et des désirs des individus, elle est imposée « [d'en haut par des méthodes technologiquement déterminées de la standardisation, aussi bien dans le processus de production que dans la communication de masse »³¹. Néanmoins, l'intégration n'est jamais totale ; elle produit elle-même des moments de désintégration.

Le nouveau rapport social, en apparence dynamique, gaie, multicolore et « fun », est profondément violent. Non seulement la devise qui y règne est « marche ou crève » mais il y règne également la concurrence omniprésente qui produit les « gagnants » et les « perdants » de la compétition (selon les termes politiquement corrects)

²⁹ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, op. cit., p. 101.

³⁰ *Ibid.*, p. 106.

³¹ *Ibid.*, p. 108.

et qui radicalise l'individualisation. Pourtant, cette individualisation a souvent été vécue et interprétée comme libératrice, humaniste ou singulariste. Ces interprétations sont cependant profondément idéologiques³². La poussée individualiste est, bien sûr, un fait mais on ne peut pas en déduire une poussée libératrice parce qu'elle n'a pas été librement et consciemment choisie. Elle a été, comme Robert Castel par exemple l'avait démontré très tôt, [29] voulue et soutenue par les uns et subie par les autres³³. En outre, il n'y a pas de place pour tous dans ce projet. Il produit nécessairement des « surnuméraires »³⁴ qui n'ont qu'une très faible visibilité.³⁵ Ils n'ont pas de reconnaissance sociale ; ils n'existent pas dans l'espace public ou alors comme référence négative (« assistés », « parasites », « profiteurs ») ou encore comme objets de la charité des « vrais » membres de la société.

Le capitalisme populaire et l'individualisme sériel représentent, enfin, un grand bond en avant de la massification de la société, souvent appelée « démocratisation », par exemple de la consommation, de la culture ou du mode de vie. La démocratisation signifierait que le « *demos* » maîtrise l'objet de son action, qu'il a le pouvoir de le développer selon sa volonté et ses désirs, mais c'est le contraire qui est le cas. Le pouvoir se déplace vers des élites fonctionnelles, la gouvernance, de plus en plus déracinées et coupées du reste de la société³⁶. La rationalité et la fonctionnalité selon les critères de la logique marchande dominant et les sujets doivent s'y soumettre, qu'ils le veuillent ou non. L'individualisme sériel est hétéronome, oppressif et il met les individus dans une position d'impuissance.

Crise-érosion

³² Cf. par exemple Bernard Lahire, *Dans les plis singuliers du social*, Paris, La Découverte, 2013, p. 23-57.

³³ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard, 1995 ; Robert Castel/Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*. Paris, Fayard, 2001.

³⁴ Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*

³⁵ Cf. également Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, *op. cit.*, p. 103.

³⁶ Christopher Lash, *La révolte des élites*, *op. cit.*

[Retour à la table des matières](#)

L'époque du capitalisme populaire victorieux est terminée au plus tard depuis la grande crise de 2008-2009. Elle a été suivie d'une longue série (encore en cours) de rafistolages, de programmes d'austérité et de restructurations, souvent très douloureuses pour les populations concernées. L'utopie d'une société capitaliste mondialisée et individualiste de l'hyperconsommation, du bien-être et du bonheur généralisés s'est dégonflée comme un pneu [30] crevé que la rustine des actions de la gouvernance n'arrive pas à réparer durablement.

Les sociétés contemporaines sont en revanche incertaines et caractérisées par le travail permanent, patient et constitutif de la « crise-érosion »³⁷. Les sujets ne font pas l'expérience que le monde s'écroule mais que le monde s'érode et s'effrite sans qu'il y ait une alternative à cette situation, une autre perspective, un autre projet de société. Ainsi s'installe un profond malaise dans la société. Ce profond malaise dans la société indique que le ciment de la société se fissure, qu'il craquelle et que le « bâtiment » de la société tout comme les vies dans cette société pourraient se déstabiliser.

Les actions de la gouvernance, souvent dures et radicales, ont néanmoins permis l'installation d'une nouvelle normalité, sans résoudre pour autant les problèmes que les crises ont créés. La crise-érosion est désormais la normalité qui n'est pas à confondre avec des situations de crise selon l'image d'Épinal dramatique d'une énorme rupture avec l'ordre établi qui ébranlerait la société entière ou qui la mettrait au bord d'une apocalypse sociale, économique ou écologique. La situation contemporaine n'est pas non plus vécue comme un défi, comme un « challenge », comme cela était le cas lors du passage du régime fordiste au capitalisme populaire, mais comme un destin qui frappe les acteurs.

La crise-érosion s'impose de l'extérieur aux vies des individus. Elle consiste en une suite de ruptures successives, synchrones ou asynchrones, pouvant se recouper, plus ou moins importantes et violentes, qui se produisent dans les secteurs les plus différents, s'imposent aux sujets et érodent l'ordre établi. Les sujets sont

³⁷ Cf. Jan Spurk, [Au-delà de la crise ?](#), *op. cit.*

impuissants face à ces crises. Le fondement de leur existence « glisse » avec eux, comme s'ils étaient sur une dune de sable qui se mettrait en mouvement, pour des raisons qui leur échappent, dans une direction qu'ils ne peuvent pas influencer, aussi peu que la durée de ce mouvement ou les dégâts que ce glissement cause ; peut-être la dune les écrasera-t-elle. Ils n'ont que peu de prise sur le réel. Ils sont les objets de forces hétéronomes qui s'imposent [31] à eux. Ils sont impuissants et cette situation est angoissante. Le monde en crise-érosion est incertain, menaçant et anxiogène ³⁸.

Les formes de vie établies sont remises en question. Cette crise « abîme » les vies, pour paraphraser le sous-titre des *Minima Moralia* d'Adorno ³⁹ et elle génère ainsi des souffrances. Les individus vivent la crise-érosion comme, d'un côté, un ensemble de contraintes qui s'imposent à eux et, de l'autre côté, comme leur faiblesse et leur impuissance. C'est pour cette raison qu'ils attendent les solutions à leurs problèmes de la part des autres, qu'elles viennent de l'extérieur (la politique, les marchés, etc.), tout comme la crise qui a créé leurs problèmes. Cependant personne ne leur apporte une véritable solution à cette crise. Les individus constatent qu'ils sont les perdants, qu'ils « doivent payer les pots cassés » par la crise pendant que les « autres », les « élites » et les « riches » s'en sortent bien ou en profitent. C'est pour cette raison qu'ils se sentent trahis et méprisés. Pourtant, et malgré leurs critiques, ils essaient en général d'abord de s'adapter à la nouvelle situation en prenant sur soi et en s'inscrivant ainsi dans la dynamique sociale établie. Bien sûr, cette adaptation n'est pas toujours possible et il y en a toujours qui restent sur le quai quand part le train de la « sortie de crise ».

Les descriptions des sciences sociales, tout comme le regard journalistique ou politique, montrent que cette crise-érosion touche beaucoup d'acteurs et que le vécu de la crise-érosion est individuel à cause de l'individualisme sériel solidement établi. « La vie continue » néanmoins ; il n'y a pas d'alternative et tout un chacun doit essayer de s'arranger avec cette situation, c'est-à-dire que l'on doit s'investir et se mobiliser pour (sur)vivre dans cette société. La mobilisation des subjectivités creuse désormais de plus en plus le fossé, qui a toujours

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*

existé, entre les « gagnants » et les « premiers de cordée » (Macron) d'un côté, et de l'autre côté les perdants et « ceux qui ne sont rien » (Macron).

On peut retenir quatre caractéristiques des sociétés contemporaines :

[32]

1. La profonde individualisation sérielle et la forte mobilisation des subjectivités pour cette société, pour y trouver et garder « sa place », c'est-à-dire y fonctionner comme elles doivent fonctionner. Les sujets « veulent faire ce qu'il doivent faire ». La sérialité s'impose aux sujets. Ils sont impuissants mais consentants.
2. La crise-érosion, qui est la forme très dynamique de la reproduction du capital, montre aux sujets, entre autres, l'instabilité de leur situation, leur impuissance et l'incertitude de l'avenir ; elle les forcent à se mobiliser pour s'intégrer dans la société. Ces vécus sont des vécus de « non-identité » (Adorno), qui peuvent les discipliner (les amener à « prendre sur soi »), mais ils peuvent également provoquer des critiques si le seuil du tolérable et de l'acceptable est dépassé. Ces critiques émergent sur des objets très différents car la crise-érosion peut toucher tous les secteurs.
3. Sur les plans technique et formel, l'espace public est très développé et solidement dominé par l'industrie culturelle qui stimule, entre autres, l'individualisme souvent narcissique. Les formes classiques de la politique de la société bourgeoise n'existent plus que formellement (par exemple les formes parlementaires). C'est la gouvernance omniprésente qui règne. Les demandes de « démocratie » que les critiques publiques formulent souvent expriment que les systèmes « démocratiques » sont non-identiques et que des parties du *demos* demandent à participer au « règne ».
4. Les critiques publiques peuvent se développer rapidement et spectaculairement et gagner une grande visibilité. Les suites de critiques publiques, de mobilisations, de mouvements d'indignation, voire de révoltes et d'émeutes font partie de la

normalité de la société. Cependant, ils ne veulent en général pas dépasser la société établie ; ils ne peuvent pas vouloir le dépassement aussi longtemps qu'il n'y a pas d'« horizon d'attentes » (Kosseleck) alternatif.

[33]

Toutefois, au moins certains aspects de cette vie imposée sont devenus pour beaucoup d'acteurs insupportables et intolérables. Ces acteurs rompent (au moins partiellement) avec le sens établi et développent leur capacité à donner un autre sens à la réalité, c'est-à-dire qu'ils développent leur autonomie subjective. Les critiques, les contestations et les indignations expriment et renforcent cette autonomie subjective.

CONSENTEMENT ET CONTESTATION : CRITIQUES PUBLIQUES DES MOUVEMENTS

[Retour à la table des matières](#)

Personne ne peut échapper à la reproduction de la société qui a lieu dans l'énorme tension entre la reproduction de la normalité et des vécus de manques et de souffrances. Elle s'impose aux individus par des contraintes hétéronomes et muettes, « la contrainte muette des circonstances » (*der stumme Zwang der Verhältnisse*, Marx) de se mobiliser, de mobiliser leur subjectivité pour vivre en société et pour exister au sein du capitalisme. Les individus sont les objets de ce mouvement, mais bien que leur mobilisation consentie pour le capitalisme soit forte, elle n'aboutit pas souvent. Elle ne vise pas le dépassement de cette situation : ils mènent des actions « pratico-inertes »⁴⁰ de reproduction. On constate que cette situation « se paie avec des névroses, des souffrances et avec tous les phénomènes de mutilation imaginables dès que l'on regarde un peu sous l'apparence du

⁴⁰ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1963.

consentement heureux »⁴¹. Les critiques publiques expriment les souffrances causées par cette impossibilité de vivre convenablement dans le capitalisme, c'est-à-dire selon les normes établies.

Les contestations des normes et de la finalité de la société existent également, mais elles sont rares. En revanche, il y a des mouvements qui ne demandent pas seulement la réalisation des normes établies mais qui les pratiquent souvent. Ainsi, par exemple les sans-papiers sont gardés dans le pays et protégés ; le droit au logement est réalisé dans des squats et d'autres actions [34] publiques ; l'éducation sans frontières se pratique en hébergeant des enfants et souvent leurs familles et en les intégrant dans la vie scolaire. La forme de l'engagement public, la forme de militantisme et des militants a, bien sûr, changé dans les dernières décennies, par exemple comparé au mouvement ouvrier ou aux mouvements sociaux des années 1970. Ce changement est largement commenté depuis les années 1990. Ce que l'on appelle dans la tradition libérale le « nouveau militantisme », entre autres pour en finir avec le militantisme du mouvement ouvrier, n'est pas seulement si nouveau que ces analyses le prétendent. On constate surtout que la contestation émerge dans les domaines les plus différents de la forme de vie du capitalisme populaire⁴². Néanmoins, de temps en temps et d'une manière inattendue, car déconnectées du monde politique de la gouvernance et de l'espace public dominant, se produisent de véritables explosions sociales, des indignations, des révoltes et des émeutes souvent là où personne ne les attendait. Ces contestations, souvent interprétées comme l'émergence de la « multitude » ou de « scissions » de la société, s'épuisent pourtant systématiquement dans des indignations publiques et violentes mais toujours incapables de développer une alternative à la société établie.

Ces mobilisations ne doivent, en revanche, pas faire oublier que la société établie est largement consentie en tant que « normalité ». C'est pour cette raison que l'on doit rendre compte des deux pôles, normalité et critique, afin de comprendre la stabilité mais aussi le potentiel de dépassement de la société. Dans cette tension n'émerge pas seulement

⁴¹ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, op. cit., p. 113.

⁴² Cf. également Jan Spurk, [Au-delà de la crise ?](#), op. cit.

le « malaise dans la société »⁴³ qui se nourrit des expériences d'un millefeuille de contradictions qui semblent insurmontables et indépassables. Il émerge également, depuis la deuxième décennie du 21^e siècle, une suite incessante de « mouvements » : du « Printemps Arabe » aux « Gilets Jaunes » en passant par *Occupy Wall Street*, les *Indignados*, les mouvements pour plus de démocratie à Hongkong et beaucoup d'autres. La liste des mouvements n'est jamais complète et le potentiel de [35] nouvelles explosions existe, mais personne ne sait quand, où et sous quelle forme concrète elles auront lieu ; il est pourtant sûr qu'elles auront lieu.

Ces explosions s'effondrent d'elles-mêmes s'essoufflent ou sont plus ou moins violemment réprimées. Cette violence ainsi qu'une bonne couche de rustines politiques et sociales permettent le « retour au calme » sans que les manques et les souffrances aient disparu en attendant la prochaine explosion. Les individus à la marge de la société subissent la violence sociale d'une manière particulièrement dure et les autres la craignent. C'est pour cette raison qu'il n'est pas étonnant que les mobilisations prennent souvent une forme violente et qu'elles se heurtent aussi à une énorme violence symbolique et physique.

Les critiques publiques des mouvements expriment l'indignation de la situation vécue. Elles réclament énergiquement et souvent violemment que la société corresponde à ses normes, à ce qu'elle prétend être, mais ceci est impossible. Les sujets font ainsi un pas au-delà de leur impuissance et, par conséquent, ils *peuvent* développer – au sein et au cours de ces mobilisations – leur autonomie subjective tout comme de nouvelles finalités, c'est-à-dire des avenir souhaitables, qui ne se limitent pas (nécessairement) à la réforme du capitalisme populaire.

Même si les mobilisations s'épuisent ou sont réprimées, les acteurs ont vécu pendant ces mobilisations le contraire de l'individualisme sériel : leur autonomie subjective, la fraternité et la chaleur humaine. Leur imagination s'est libérée pour envisager un avenir meilleur. Les mobilisations peuvent montrer à leurs participants, mais également au public de l'espace public qui les suit et les regarde, qu'une autre société que la société établie est possible. Elles peuvent, en revanche,

⁴³ Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Lyon, Parangon, 2010.

également montrer le contraire : parce les mouvements n'arrivent pas à changer profondément la situation, le dépassement de la situation pourra être considéré comme impossible ; « on » échouera toujours et nécessairement : « there is no alternative ».

On doit également retenir que, comme à l'époque d'Adorno, les critiques publiques contemporaines sont caractérisées à la fois [36] par leur « concrétisme » (Adorno), « le lien avec le simple être »⁴⁴ et par leur « abstractisme » (Adorno), c'est-à-dire « l'incapacité de faire des expériences vivantes »⁴⁵. Le *concrétisme* signifie « le lien de la conscience avec l'immédiateté des circonstances établies »⁴⁶. Adorno souligne l'importance des biens de consommation pour le développement du concrétisme car ils sont offerts aux hommes en abondance mais nécessitent également un énorme investissement rationnel et planifié, par exemple dans la « réclame », pour faire consommer ces biens. La consommation de masse n'a rien de spontané ou de naturel. Cependant, on ne peut réduire le concrétisme à la planification économique ou au pouvoir de l'économie qui manipulerait les individus. Il exprime « l'énorme disproportion entre tous les individus, chaque individu – peu importe où il se trouve – et le pouvoir social concentré ; l'idée de la résistance contre le pouvoir concentré semble illusoire »⁴⁷. La résistance, là où elle existe (encore), comporte toujours un moment de désespoir et de superflu. L'intérêt de comprendre et de (s') expliquer le monde, c'est-à-dire l'intérêt théorique, diminue dans la mesure où les acteurs considèrent que ces réflexions ne mènent à rien et qu'elles ne peuvent pas changer leur situation. La conviction ou le sentiment que la compréhension ne peut pas contribuer à l'émergence d'un avenir meilleur renforce les souffrances des individus. C'est pour cette raison qu'ils se tournent vers ce qui est le plus proche et plus facilement saisissable, c'est-à-dire ce qui est saisissable avec les cinq sens et que l'on appelle communément le « concret »⁴⁸, par exemple les biens de consommation. Leur

⁴⁴ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente...*, *op. cit.* p. 82.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 82 ; cf. également p. 69-78, 80-82.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸ Cette idée du concret ne correspond, bien sûr, pas à la notion du concret dans tradition marxiste que nous avons développée.

consommation peut être une source de jouissance et c'est pour cette raison qu'elle est désirable.

Un autre aspect du *concrétisme* qu'Adorno souligne et que l'on retrouve également dans les critiques publiques contemporaines relève du pouvoir social et de la domination : le positionnement [37] critique par rapport à « ceux d'en haut », c'est-à-dire les autres qui « nous » dominent. Non seulement il n'existe pas d'idée précise sur « ceux d'en haut », mais ils sont inatteignables. S'il n'y pas d'institutions de médiation, comme traditionnellement les partis politiques ou les syndicats, on doit se résigner au fait qu'on est dominé et qu'on ne vit pas dans le même monde que « ceux d'en haut » qui dominent et domineront quasi naturellement. « Ceux d'en haut » peuvent être, par exemple, la bureaucratie et la gouvernance, ou plus traditionnellement la bourgeoisie, les Juifs ou les francs-maçons. Pourtant, « ceux d'en haut » et « ceux d'en bas » vivent dans la même société dans laquelle chacun, maître ou valet, devrait être reconnu.

La référence à « ceux d'en haut » est également un exemple pour *l'abstractisme* « l'incapacité de faire de réelles expériences et la fixation sur des objets d'échange affectivement chargés que les hommes adorent et fétichisent ; les deux sont au fond la même chose »⁴⁹.

C'est pour cette raison que les scandales qui éclatent couramment concernant le comportement ou le mode de vie de « ceux d'en haut » expriment l'indignation de « ceux d'en bas ». Bien que ces comportements soient en général légaux, le changement de la vaisselle au Palais de l'Élysée à la demande du Président de la République indigne, tout comme les travaux faits aux frais des contribuables dans les logements de ministres et de maires ou dans les bureaux d'un dirigeant syndical. Ce n'est pas le calcul rationnel, qui montrerait que quelques dizaines de milliers d'euros pour des travaux ne sont qu'une goutte d'eau dans l'océan d'un budget ministériel, qui peut calmer l'indignation portée par le sens moral : il est inacceptable et insupportable que « ceux d'en haut » se servent à volonté quand « ceux d'en bas » n'arrivent pas à joindre les deux bouts, courent après les

⁴⁹ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, op. cit., p. 80.

promotions, regardent de près à la dépense même s'ils gagnent « convenablement » leur vie.

La personnalisation, un autre aspect des critiques publiques, également déjà analysé par Adorno, est le revers de la médaille du *concrétisme*. Au lieu d'expliquer les raisons pour lesquelles les maux dont on souffre existent, on les attribue à certains acteurs : [38] c'est la faute de... On cherche et, en général, on trouve un bouc émissaire, par exemple un patron voyou ou un ministre corrompu. Cette personnalisation montre l'impuissance des acteurs ainsi que leur incapacité, peut-être même leur refus, de comprendre les raisons de leur souffrance.

En revanche, « les expériences ont leur place concrète, leur atmosphère, leur paysage. La mémoire médiatrice des images... rencontre un monde de choses qui défie la distance c'est ce basculement entre l'expérience du bonheur et la particularité spécifique du monde empirique qui crée la possibilité du bonheur et qui le nie néanmoins » ⁵⁰.

Le malaise dans la société

L'ambivalence et le malaise sont les mots qui caractérisent le mieux les vécus et les visions du monde de notre époque dans laquelle les avènements sont incertains, imprévisibles, non maîtrisables et, pour cette raison, ils sont angoissants. Le malaise exprime, d'un côté, l'expérience d'être dans cette société. La société n'a besoin ni de nous ni de notre travail mais nous devons notre vie à la société ⁵¹. Le malaise exprime, de l'autre côté, l'expérience de notre impuissance et de notre incapacité à vivre selon les normes établies ou à dépasser cette situation. ⁵² Le malaise dans la société se reproduit depuis longtemps et il s'approfondit. La reproduction de l'ordre établi est devenu un *a priori* de l'agir public. Pourtant, les « problèmes » et « les choses qui ne vont

⁵⁰ Oskar Negt, Der Soziologe Adorno, in Gerhard Schweppenhäuser, *Soziologie im Spätkapitalismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, p. 3-26, p. 5.

⁵¹ Cf. Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, op. cit., p. 99.

⁵² Cf. Jan Spurk, *Malaise dans la société*, op. cit.

pas », c'est-à-dire les manques et les souffrances vécus, n'ont pas disparu. Surtout, la question de savoir quel est le sens de cette société ne trouve pas de réponse satisfaisante. Elle est évitée et souvent refoulée mais elle persiste néanmoins.

Georg Simmel ⁵³ a appelé « l'ambivalence » de son époque, entre autres, la particularité des individus socialisés dans le [39] capitalisme établi, dans « l'économie monétaire » (Simmel), de vivre les exigences hétéronomes qui s'imposent à eux comme des entraves à leur individualité et, en même temps, comme des opportunités de se réaliser. Ces individus sont « blasés » (Simmel), c'est-à-dire qu'ils n'ont pas, ou qu'ils n'ont plus, de préférence pour l'un ou pour l'autre des biens disponibles. Ils éprouvent des sentiments et des sensations absolument contradictoires, comme la peur et le sentiment de sécurité, la joie et la tristesse, la mélancolie et l'enthousiasme.

Cette « ambivalence » se traduit désormais par l'impression de vivre la fin d'une époque qui a été réglée et organisée, mais qui est devenue chaotique et menaçante. « L'ambivalence » ne s'exprime pas seulement dans les discours publics et surtout dans les visions du monde des acteurs, mais également dans les sciences sociales. C'est pour cette raison que les discours annonçant l'apocalypse (par exemple écologique) possible ou même probable sont très écoutés. D'autres discours présentent la fin programmée du capitalisme à cause de ses tendances autodestructrices. On entend également des constats que la société est déjà décomposée en fragments ou qu'elle est en train de se fragmenter et de se disloquer. Certains pensent que l'on doit jeter de l'huile sur le feu afin de faire implorer la société.

On trouve, en revanche, également des discours et des critiques qui réclament le rétablissement de l'ordre d'antan qui est aujourd'hui menacé ou en voie de disparition. Ces discours expriment le vécu de l'urgence de dépasser la société établie et, en même temps, l'absence d'un nouveau projet de société. L'avenir désirable est le retour au passé. C'est pour cette raison que ces critiques sont régressives.

Ces positions ne sont que des « négations pures » (Hegel) de la société établie, c'est-à-dire le refus et la dénonciation de maux et de manques inacceptables ou intolérables. Elles s'expriment dans

⁵³ Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, Paris, PUF, 1900/2007.

l'indignation et la révolte mais elles ne peuvent pas développer le dépassement possible. Selon elles, pour sortir de la situation contemporaine, on devrait faire exactement le contraire de ce qui la caractérise. La solution à nos problèmes existe, toujours selon ces positions, déjà dans la société telle qu'elle est. On a affaire à des utopies assez classiques qui n'ont jamais enclenché [40] un avenir plus libre que le présent ; c'est le contraire qui est le cas. Pour résoudre les problèmes qui se posent à nous, on devrait *dépasser* la société établie pour créer un autre avenir. Au sein de la société, le *potentiel* de ce dépassement existe mais pas sa réalisation. « Aujourd'hui la morosité électorale [par exemple, J.S.] trouve volontiers son pendant dans des mouvements revendicatifs à demi résignés et des théories révolutionnaires 'radicales' qui empruntent souvent leurs arguments et leur tonalité aux théories désabusées de la catastrophe civilisationnelle »⁵⁴. Pourtant, une société, surtout le capitalisme, ne se défait pas. Ses crises ne la mènent pas à sa fin comme une maladie chronique peut mener un corps à la mort en passant par des crises aiguës. Passant de crise en crise, la société se reproduit et elle se réforme, si nécessaire avec beaucoup de violence, beaucoup de dégâts et de victimes, aussi longtemps qu'elle n'est pas dépassée par la réalisation d'un projet social alternatif.

Le malaise dans la société, un monde incertain, persiste et la situation est assez étrange. D'un côté, il y a l'impuissance et la peur, voire les angoisses, des acteurs ; la menace, l'inquiétude et l'insécurité forment leurs vécus et leurs visions du monde.⁵⁵ De l'autre côté, la normalité de la société est solidement établie et consentie. Les normes et les valeurs de la société libérale incluant les grands principes de la société bourgeoise, c'est-à-dire ce qu'elle prétend être, coexistent avec les vécus de l'impossibilité de les réaliser dans la société existante. Le lien social n'est pas juste, citoyen, libre, épanouissant et protectionniste. Il n'est pas la forme de la « vie bonne » ou en train de le devenir et tout le monde le sait.

⁵⁴ Jacques Rancière, *En quel temps vivons-nous ?*, Paris, La Fabrique, 2018, p. 26.

⁵⁵ Déjà constatées par Robert Castel, *La montée des incertitudes*, Paris, Le Seuil, 2009.

La société contemporaine est dans la vision du monde des acteurs une véritable « société du risque », pour se servir du titre du fameux livre d'Ulrich Beck ⁵⁶, dans le sens que plus rien n'est sûr, que tout un chacun court le risque d'être victime de forces hétéronomes qui s'exercent sur nous. Pourtant, les acteurs doivent – et [41] en général ils veulent – se mobiliser et mobiliser leur subjectivité pour intégrer la normalité établie, mais ils font souvent l'expérience que cette intégration n'est pas possible. Par exemple, tous ceux qui veulent travailler pour s'intégrer par leur adaptation aux normes et valeurs établies et par la consommation de marchandises matérielles et culturelles, ne parviennent pas à être des bons « citoyens-consommateurs » (Habermas). Les expériences de problèmes ou de l'impossibilité d'intégrer solidement et durablement la société telle qu'elle est peuvent mener à de vives critiques publiques, voire à des indignations, c'est-à-dire des tentatives dramatiques, spectaculaires et violentes d'essayer de forcer la porte d'entrée dans cette société qui leur est refusée. Mais peut-être cette porte n'existe-t-elle pas ?

Les critiques publiques, les contestations, mobilisations et révoltes « crient » ⁵⁷ l'indignation quant à la non-identité de la société mais le « cri » ne déclenche pas nécessairement le dépassement de la situation critiquée. Le dépassement signifierait la création d'une autre forme de vie que la vie existante dans la société actuelle. Dans ce cas, il ne s'agit pas de s'aménager une niche au sein de la société existante mais de dégager la « négativité » (Hegel), le potentiel qui existe dans tous les phénomènes d'être le contraire de ce qu'ils sont actuellement.

Le ressenti de manques et de souffrances, du mal et du faux, provient du fait que tout un chacun a une (vague) idée du bonheur, du bien et du vrai. On ne peut souffrir, par exemple, de la répression que parce qu'on a une idée de ce que la liberté pourrait être. Il faut mobiliser l'imagination pour développer une autre forme de vie, qui ne serait pas l'ébauche d'une utopie d'une société parfaite ou d'un paradis terrestre, mais la patiente compréhension des raisons qui empêchent le développement de l'autre vie et le patient agir pour réaliser la négativité. Ce travail

⁵⁶ Beck Ulrich, *Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1982 ; *La société du risque*, Paris, Flammarion, 2003.

⁵⁷ John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, Paris, Syllepse/Québec, Lux, 2008.

patient est l'émancipation, l'émancipation des forces et contraintes qui empêchent une forme de vie libre. L'émancipation est le contraire des projets politiques classiques de prise du pouvoir pour imposer le bonheur à tous.

[42]

Qu'est-ce qui pourrait être le sujet collectif porteur du dépassement ? Dans les différentes mobilisations se constituent des « nous », par exemple le nous du « peuple » des « losers », des méprisés, des abusés, etc. Ces « nous » se constituent dans des « luttes pour la reconnaissance »⁵⁸ en tant que membres de la société à part entière, portées par la revendication que la société devrait être et pourrait être ce qu'elle prétend être : productrice et gérante du bien commun. Cette reconnaissance n'est pas obtenue ; le mépris persiste. Les revendications de reconnaissance ne visent *a priori* pas le dépassement de la société, mais l'obtention de sa place dans cette société telle qu'elle est.

L'expérience de l'impossibilité d'intégrer cette société, parce qu'on n'y arrive pas ou parce qu'on ne le veut pas ou plus, peut motiver des replis sur des niches : des niches protégées ou des niches à la marge de la société, par exemple les communautés urbaines ou rurales.

L'expérience de l'impossibilité d'intégrer la société et de bien vivre selon les normes et les valeurs de la société peut, enfin, également ouvrir le chemin du dépassement de cette société. Cette société m'empêche de faire ce que je dois faire et ce que je veux faire ; elle ne correspond pas à mes besoins et à mes désirs. Au lieu de s'adapter à la société, ce qui s'avère impossible, on doit adapter la société aux désirs et aux besoins des citoyens.

Il se pose la question de savoir quelle serait la vie désirable. La réponse à cette question pourrait se trouver dans le petit épigraphe de la première partie des *Minima Moralia* d'Adorno : Il n'y a pas de vie désirable car « la vie ne vit pas », une citation de Ferdinand Kürnberger⁵⁹. On peut, sans déformer les idées d'Adorno, prolonger cette citation d'une demi-phrase : « la vie ne vit pas mais elle pourrait vivre », afin de saisir le potentiel de développement du désir d'une autre

⁵⁸ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1992.

⁵⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op.cit.*, p. 13.

vie dans un autre monde. Ce potentiel existe dans la tension entre le fatalisme d'un côté, et de l'autre côté les critiques publiques et théoriques qui prennent [43] souvent la forme de contestations, sans oublier les souffrances causées par les efforts pour vivre dans le monde tel qu'il est.

La vie et sa forme sont des objets importants, peut-être centraux, des mobilisations malgré leurs finalités très différentes et souvent contradictoires. Afin de trouver sa place au sein des sociétés individualistes, on doit « choisir » sa vie et la forme de sa vie. Ce choix est bien sûr préétabli et imposé : le « life style ». La forme de vie ne se limite cependant pas au « life style », l'apparence matérielle d'une manière de vivre. Développer son « life style » signifie à la fois une manière radicalement individualiste de s'intégrer et de se singulariser selon les normes et les valeurs établies. Cette quête de sa forme de vie singulière prend rapidement des traits narcissiques. Ainsi le « life style », la mise en scène de la « fausse forme de vie », est socialement et médiatiquement très valorisé.

Critiques publiques et mouvements

[Retour à la table des matières](#)

Les problèmes, les manques et les souffrances sont largement thématiques dans l'espace public. Tous les médias s'en emparent, des plus traditionnels au plus récents. Cette publicité croissante de l'impossibilité de ne pas pouvoir vivre comme on devrait vivre ne fait pourtant pas émerger mécaniquement des projets de dépassement de la situation contemporaine. Les vécus de manques, de souffrances et de problèmes relèvent de moins en moins exclusivement du vécu immédiat. Ils sont de plus en plus médiatisés, délocalisés et abstraits, mais aussi de plus en plus invérifiables et incontrôlables. Les « fake news », par exemple, ont largement dépassé les rumeurs traditionnelles.

Ce qui lie ces mobilisations est le sens que les acteurs leur donnent : vivre mieux, vivre bien et, si possible, vivre la vie bonne au sein de la société établie. L'expérience que cette vie n'est pas possible permet de poser la question de savoir quel est et quel devrait être le sens de la société. Le sens qu'on donne à la réalité est aussi ouvert que les avenir

possibles envisagés. Les pratiques de l'autonomie subjective peuvent ainsi, par exemple, mener à la constitution de collectifs et d'associations contre la gouvernance. Les objets et les objectifs de ces mobilisations sont en général [44] limités et ne dépassent pas le cadre de l'ordre établi. Ces mobilisations sont souvent très hétérogènes et ambiguës.

Les mouvements, les critiques publiques et les contestations ont ouvert une brèche qui ne s'est pas encore refermée. Il y a bien sûr eu également avant ces événements des mobilisations, des critiques publiques et des contestations, mais depuis les années 1980 dominait le « there is no alternative » à l'ordre établi et à la société établie ainsi que, par conséquent, à l'avenir déterminé.

On constate rétrospectivement que les mobilisations des dernières années dans les quatre coins du monde n'ont pas été sans effet mais elles n'ont pas ébranlé le monde et rarement l'ordre politique établi. Elles ont néanmoins été des bouffées d'air frais dans le malaise social et politique, mais également théorique. Elles ne posaient plus la question de savoir si un autre monde est possible, elles demandaient (avec plus ou moins de succès) que l'ancien ordre « dégage ». Ainsi, des avenir possibles se sont ouverts. Aussi différents que soient les raisons et les déroulements de ces mouvements, on doit constater qu'ils n'ont pas produit un nouveau projet social ou politique et surtout qu'ils n'ont pas produit une vie (plus) libre.

Des acteurs très différents sur le plan social et politique se dressent contre le pouvoir en place afin « qu'il dégage » car la contradiction entre ce que ces régimes représentent pour les citoyens mobilisés, par le vécu et l'expérience qu'ils en font, et ce qu'ils devraient ou pourraient être est devenue insupportable. Malgré les grandes différences entre les mouvements, le mépris de la part des dominants y joue un rôle central. Ces mouvements ont souvent laissé des traces dans l'histoire. En Tunisie et en Égypte, par exemple, ils ont même renversé le régime en place, mais il manque un projet alternatif au régime existant. Leur force et l'espoir qu'ils portent s'effritent et de véritables contre-finalités peuvent émerger, comme par exemple en Égypte. Les mouvements peuvent également s'épuiser et s'effriter sans avoir eu un impact marquant au plan politique. En revanche, ils restent marquants pour les visions du monde des acteurs : « plus rien n'est comme avant », pour reprendre un slogan de Mai 68.

Les nombreuses études sur les mouvements des dernières années ont montré que ces mouvements, malgré les différences [45] des endroits où ils ont eu lieu et des événements qui les ont déclenchés, disposent d'un profil typique. Ils sont portés par ceux qui ont plus à perdre que « leurs chaînes », mais qui n'ont pas assez pour vivre convenablement dans la société telle qu'elle est. Les groupes dominants, tout comme les groupes habituellement considérés comme « marginaux », sont, en revanche, absents. Les mouvements ne visent pas la prise de pouvoir (étatique). Ils sont « transversaux » dans la mesure où ils n'ont pas de base sociale spécifique, comme par exemple le mouvement ouvrier l'avait. Ils sont également très « mixtes » selon des critères d'âge ou de genre.

Les mobilisés se considèrent comme « ceux d'en bas », les « petits », le « peuple » et ils réclament l'égalité entre les membres du mouvement. Les « autres », contre lesquels ces mouvements se constituent, sont par conséquent « ceux d'en haut », les riches, les nantis et les politiciens qui ne leur donnent pas la juste part de richesse et de bonheur, pourtant disponible et à laquelle « les petits » ont le droit. Ces « autres » méprisent le « peuple » et pourtant prétendent travailler pour le bien-être de tous. Sur le plan politique, les mobilisés ne se sentent plus représentés par les politiciens et les élus, peut-être à l'exception du niveau municipal. Ils subissent les conséquences de décisions que les autres ont prises mais auxquelles ils n'ont pas participé. Ces mouvements expriment cependant beaucoup plus qu'une crise du système institutionnel de la politique. Ils montrent certainement sa faiblesse car il est, en général, complètement désarmé quand il se trouve en face de ces mouvements et bien souvent, ils se moquent d'eux : encore du mépris.

Ces mouvements n'ont pas non plus de « chefs », de représentants, de programmes et de stratégies qui les rendraient compatibles avec le système de représentation politique et parlementaire établi. Ils considèrent que ce système est à bout de souffle et impuissant, incapable et inefficace par rapport à des décisionnaires anonymes de la gouvernance.

Bien sûr, la revendication très courante de « la démocratie » est une « formule attrape-tout »⁶⁰ mais la demande d'une « vraie [46] démocratie » exprime non seulement la déclaration de faillite de la politique institutionnelle ; elle exprime également que les mobilisés qui se considèrent comme le peuple, le *demos*, ont des exigences politiques : sans vouloir prendre le pouvoir institutionnel, ils refusent que la politique se fasse sur leur dos. Ils veulent être impliqués et considérés dans la vie politique tout comme dans le développement de l'avenir de la société, qui est également l'avenir de leurs vies.

Ces contestations extra-institutionnelles expriment ainsi une conception politique très exigeante. Elles confrontent le pouvoir en place avec ce qu'il prétend être ; elles constatent qu'il n'est pas ce qu'il prétend être : il est « non-identique » (Adorno). Par conséquent, il doit changer ou disparaître pour faire place à une démocratie qui correspond à leurs aspirations⁶¹. En revanche, tous les mouvements ne développent pas ce haut niveau de politisation. Ils expriment souvent une indignation, un « ras le bol » du mépris de « ceux d'en haut » et l'impossibilité de vivre convenablement dans la société existante. Ils veulent vivre convenablement dans cette société mais ils ne le peuvent pas ou ils ne le peuvent plus. Dans les deux cas, leurs actions sont intrinsèquement légitimes car personne ne s'oppose ni à la démocratie ni à la vie convenable. En revanche, le sens que l'on donne à ces mots diffère beaucoup et il est souvent opposé voire incompatible.

La légitimité des mouvements et leur grande popularité relève de l'empathie qu'ils rencontrent. « Nous sommes le peuple » fut déjà le slogan des manifestants de Leipzig en 1989 qui ont joué un rôle capital dans le renversement du régime de l'ancienne RDA. Cette conception ré-émerge systématiquement dans les mouvements. Les dirigeants et les élites ne représentent pas le peuple, ils sont illégitimes. On trouve toujours les mêmes critiques : ils sont mandatés mais ne représentent pas les citoyens ; souvent ils sont considérés comme corrompus ; l'égalité des citoyens n'est qu'une farce et, souvent, l'écart grandissant entre les plus riches et les « petits » qui ont du mal à boucler les fins du

⁶⁰ Albert Ogien, « La démocratie comme revendication et comme forme de vie », in *Raisons Politiques*, n° 57, 2015, p. 31-47.

⁶¹ Au sujet de la dialectique du *demos* et la démocratie, cf. Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011.

mois, tout comme [47] le démontage de l'État social le montre ; les mobilisés en font l'expérience pénible.

L'impossibilité de vivre ainsi se traduit sur le plan politique dans le dédagisme que l'on retrouve dans les quatre coins du monde. Plus important que cela est le fait que les mobilisés et beaucoup d'autres peuvent constater que la forme de vie du capitalisme contemporain est remise en question. Les mouvements permettent, dans ces cas, un énorme bond de la subjectivité et le développement de l'autonomie subjective. On a affaire à de véritables « champs d'expériences » (Peyers) ⁶² et à des processus de subjectivation.

⁶² Geoffrey Pleyers, De la subjectivation à l'action. Le cas des jeunes alter-activistes, in Geoffrey Pleyers et Brieg Capitaine, *Mouvements sociaux. Quand le sujet devient acteur*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2016, p. 27-47.

S'autonomiser ?

La société ne permet pas à tous de vivre en son sein comme ils devraient vivre ou aimeraient vivre. Ceux qui n'entrent pas ou qui n'entrent plus complètement dans la société établie sont des « surnuméraires », ⁶³ mais ils ne sont pas toujours atomisés et incapables d'actions collectives. Ces sujets font l'expérience de glisser à la marge de la société, en général pas par choix mais à cause des forces hétéronomes qui agissent sur eux (crise-érosion). Ce recul imposé par rapport au centre de la société *peut* leur permettre de développer leur autonomie subjective et de créer des liens et des réseaux « décalés » par rapport au centre de la société. Ainsi ils peuvent vivre au sein de la société et saisir les opportunités qu'elle leur présente, des jobs, par exemple, qui demandent des qualifications, des capacités et des disponibilités particulières. ⁶⁴

Il peut également se constituer un mode vie particulier et une autonomie subjective qui peuvent être compatibles avec la société établie (« bouche-trous »). Les sujets peuvent considérer ces situations comme une « mauvaise passe » à surmonter, car on veut vivre selon les normes établis, en vue de l'intégration au [48] centre de la société. Dans ces cas, l'autonomie subjective est faible et elle cédera rapidement la place au conformisme. En revanche, des liens et des réseaux basés sur l'autonomie subjective, culturelle et politique peuvent se constituer, qui développent consciemment le recul par rapport à la société établie afin d'établir un contre-pouvoir et des contre-espaces publics. Ainsi, les sujets entrent en conflit avec la gouvernance. Ces réseaux existent souvent depuis longtemps et les acteurs qui les constituent fluctuent entre différents réseaux de ce que l'on appelle communément la « contre-culture ».

Il y a également des critiques publiques, directement ou indirectement liées à des mouvements antérieurs, comme par exemple les mouvements zapatiste et altermondialiste ou la tradition autonome souvent très vieille et étrangère, comme « *autonomia opareia* » en Italie ou les références (de temps en temps explicitement) au romantisme

⁶³ Robert Castel, *Métamorphoses du travail*, Paris, Fayard, 1995.

⁶⁴ Cf. Patrick Cingolani, *Révolutions précaires*, Paris, La Découverte, 2014.

politique allemand (surtout du cercle d'Iéna de Schlegel, Novalis, Schleiermacher, etc.). Ces mouvements sont orientés vers la création de communautés autonomes au sein du capitalisme, considéré comme fragmenté, afin de l'achever. Les particularités des groupements du « noyau dur » de cette tendance, en effet très petits, sont moins importantes que leur capacité à créer des affinités électives avec d'autres acteurs, politiquement très différents d'eux, et à développer ainsi de véritables impacts sociaux et politiques. Ainsi, la construction de l'aéroport de Notre-Dame-des-Landes a été empêchée. La construction du centre d'enfouissement de déchets nucléaires à Bure pourrait connaître le même sort.⁶⁵ On constate ces affinités électives également dans et autour du mouvement des « Gilets Jaunes ».

On doit également rappeler le grand nombre d'initiatives citoyennes, de forums citoyens, de comités de quartier, etc. qui se créent avec des finalités très différentes, mais toujours en opposition à des mesures et des projets administratifs ou à des actions menées par la gouvernance des pouvoirs politiques (élus). Ces initiatives contestent la légitimité de ces instances de la gouvernance et veulent imposer, sous des formes très différentes et [49] souvent éphémères, la voix des citoyens. Ces initiatives, comme les mobilisations évoquées plus haut, ne sont pas inédites mais, dans le contexte de la transition de la démocratie parlementaire vers la gouvernance, elles gagnent une qualité contestataire. On retrouve ici également, mais sous une forme modérée, le « dégagisme » que les mobilisations de 2011 en Tunisie ont lancé.

Enfin, on constate également des critiques, mobilisations, mouvements et contestations communautaristes, nationalistes, etc., bref des critiques de l'ordre établi afin de rétablir un ordre selon une raison objective à laquelle chacun doit se soumettre afin que l'ordre règne. Ceci est rassurant pour les mobilisés. L'angoisse existentielle devant l'incertitude des avenir ouverts peut s'y réfugier. Cette raison objective peut prendre des formes très différentes et souvent politiquement contradictoires ou incompatibles : la religion, la nature, les lois du marché, etc.

⁶⁵ Cf. également l'exemple de Bure in Jan Spurk, *Les limites de l'indignation*, *op. cit.*

Société en tension entre critique et normalité

[Retour à la table des matières](#)

D'un côté, il existe des critiques publiques, des mobilisations, des contestations et des indignations (« mouvements »). Elles peuvent générer des imaginaires d'avenirs possibles, des expérimentations et des processus d'apprentissage qui se conjuguent dans la capacité croissante de donner à la réalité un autre sens que le sens établi : le développement de l'autonomie subjective. Cependant, l'autonomie subjective n'est pas en soi libératrice. Elle *peut* se développer vers une véritable « subjectivation »⁶⁶ et aboutir à la « majorité » (Kant) dans l'élaboration du projet d'une vie plus autonome et plus libre, mais la subjectivation n'est qu'un développement possible de l'autonomie subjective parmi d'autres. Wieviorka appelle *subjectivation* « la possibilité de se construire comme individu, comme être capable de formuler ses choix et donc de résister aux logiques dominantes, qu'elles soient économiques, communautaires, technologiques ou autres. C'est d'abord la possibilité de se constituer soi-même comme principe de sens, de se poser en être libre et de produire [50] sa propre trajectoire »⁶⁷. Certes, la subjectivation est toujours incomplète, toujours à reconstituer et elle est, par conséquent, provisoire et évolutive mais retenons surtout qu'elle n'est qu'un seul des avenirs possibles. Elle n'est pas le résultat nécessaire et déterminé du développement de l'autonomie subjective dans les « mouvements ».

Afin de développer la dialectique entre la normalité établie et la contestation, on doit dépasser l'impressionnisme des descriptions des mouvements et des révoltes tout comme des descriptions de la normalité de la société. Se limiter à l'un ou l'autre élément rend non seulement la compréhension impossible. On risque également de faire (souvent involontairement) l'apologie de l'ordre établi comme le seul possible et comme l'éternel vainqueur de l'histoire qui pourrait

⁶⁶ Michel Wieviorka, *La violence*, Paris, Balland, 2004, p. 286.

⁶⁷ *Ibid.*

concéder aux critiques quelques (petits) changements de forme de la société.

De l'autre côté, la réalité sociale ne se réduit pas à ces mobilisations, mouvements, contestations et critiques ainsi qu'au développement de la subjectivation et de l'autonomie subjective croissantes. Loin de là ! Les subjectivités sont, bien sûr, formées par le capitalisme ; mais seraient-elles complètement formatées et, pour cette raison, incapables de développer une autonomie subjective qui viserait le dépassement de la société critiquée ? Les sujets veulent en général faire ce qu'ils doivent faire et ils veulent vivre comme ils devraient vivre selon les normes établies car ils sont profondément socialisés, c'est-à-dire qu'ils s'inscrivent dans la société et la société s'inscrit en eux. La société change et les individus changent avec elle car « les transformations structurelles de la société ne se réalisent pas seulement dans leur propre dynamique relativement indépendante des individus, mais aussi par les individus eux-mêmes » ⁶⁸.

Cette socialisation ⁶⁹ forme la subjectivité des individus et elle explique pour quelles raisons ils agissent conformément à l'ordre établi mais pas (toujours) conformément à leurs intérêts. [51] Les efforts et les mobilisations individuels pour s'intégrer dans la société et pour y trouver sa place donnent sa stabilité à la société. Ces mobilisations ne sont que rarement spectaculaires, elles sont souvent à peine visibles mais elles sont structurantes.

La vie en société a toujours une forme concrète et empirique, la forme de la vie. Le capitalisme est une forme de la vie, qui change bien sûr au cours de l'histoire, que l'on peut décrire comme l'ensemble des objectivations et des efforts pour vivre au sein de la société établie et pour s'y inscrire. Ces objectivations, quant à elles, forment également les individus et s'inscrivent en eux. La vie en société est profondément formée par la contradiction entre les efforts pour s'intégrer dans la société, d'un côté, et, de l'autre côté, par les vécus de l'impossibilité de s'y intégrer durablement ainsi que par les vécus de manques et de

⁶⁸ Adorno Theodor W. 1952, Vorurteil und Charakter, in *Gesammelte Schriften* 9.2., p. 360-378, p. 361-362.

⁶⁹ Dans les traductions des textes d'Adorno on trouve également « sociétisation » comme traduction du mot allemand « Vergesellschaftung ».

souffrances, surtout les vécus de manque de reconnaissance, c'est-à-dire de mépris, qui peuvent mener à des critiques.

Dans une société stable, les acteurs se reconnaissent dans la société et dans son projet, c'est-à-dire dans leur avenir commun, et ils sont reconnus dans cette société. C'est pour cette raison qu'ils partagent le cadre normatif établi et l'idée, plus ou moins claire et explicite, de l'avenir meilleur, voire du bonheur, à atteindre au sein de la société ; cela est leur « horizon d'attentes » (Koselleck) partagé. Ainsi, leur vie a un sens compatible, mais jamais identique, avec le sens que les autres acteurs donnent à leur vie et, *in fine*, à la société.

Le sens du monde et de la société n'est plus clairement établi ; il est de plus en plus insaisissable. Le présent est incertain et l'avenir menaçant ; la peur et bien souvent l'angoisse, surtout de l'avenir, s'installent. Ils font également souvent l'expérience pénible de leur impuissance, d'être l'objet de forces sociales hétéronomes et anonymes qui s'imposent à eux. Ils sont de moins en moins reconnus pour ce qu'ils sont, pour ce qu'ils devraient être et ce qu'ils veulent être, par exemple des travailleurs et des consommateurs. Le mépris qui en découle est douloureusement vécu tout comme les manques et les souffrances.

Cependant, l'ordre établi ne s'écroule pas mais les sujets font l'expérience qu'il est « non-identique » (Adorno) et sans [52] projet d'avenir capable de mobiliser et d'inclure les masses mais il n'existe pas de projet alternatif crédible à cet ordre.

Les sujets ne peuvent pourtant pas se retirer de la société ou la « quitter », même s'ils souffrent de leur vie en société, sans se suicider. Ils doivent se mobiliser car la mobilisation de la subjectivité est une nécessité pour exister au sein de la société et pour (re) produire la société et le lien social. La société et le lien social sont basés sur le consentement à un projet de société. Ce consentement nécessaire est imposé, mais il est réel et il le reste aussi longtemps que la mobilisation de la subjectivité correspond grosso modo aux normes établies et aussi longtemps que les acteurs pensent « qu'on va dans le même sens et vers un avenir meilleur ». Les acteurs doivent avoir des preuves que la société correspond de plus en plus aux normes du projet de société établi et que chacun est reconnu pour ce qu'il est et ce qu'il devrait être.

La société est ainsi stable et dynamique car les acteurs font ce qu'ils doivent faire et ils veulent le faire.

Afin de mieux comprendre les tensions structurelles et les potentiels de développement des sociétés contemporaines, nous devons nous pencher sur le lien entre la critique et la constitution de la société.

[53]

Critique et émancipation*Sur les traces d'Adorno.***Chapitre II**

La société critiquée[Retour à la table des matières](#)

Les critiques publiques sont souvent si impressionnantes qu'on oublie ou minimise la force d'intégration qui existe et persiste au sein de nos sociétés en « crise-érosion ». La reproduction de la société paraît aux sujets comme une machine qui avance, bien sûr avec beaucoup de pannes, mais il est plus souhaitable d'avancer avec la machine que de se trouver au bord de la route. Les sujets consentent en général à la société comme elle est et ils veulent s'adapter à des situations changées, même en prenant sur soi. Le monde qui existe n'est certainement pas parfait, il est critiquable et critiqué, mais il est selon leur vision du monde le seul possible : il est normal.

L'analyse critique doit rendre compte de ce fait. Elle doit expliquer pour quelles raisons la société dont les sujets souffrent existe et se reproduit comme normalité bien qu'il existe le potentiel de la dépasser. C'est le normal et la normalité se trouvent au centre des critiques : comme cadre normatif et comme réalité vécue.

L'analyse critique ne se limite pas à l'explication des possibilités de s'émanciper de cette situation mais elle développe surtout les raisons pour lesquelles les possibilités de l'émancipation sont en train d'être étouffées. La socialisation des sujets en est une des raisons majeures ; elle produit, entre autres, le « principe de réalité » (Freud) ainsi que le caractère social qui rendent l'inscription dans la société possible, nécessaire et en même temps désirable

La société comme normalité

[Retour à la table des matières](#)

« Le normal c'est l'effet obtenu par l'exécution du projet normatif, c'est la norme exhibée dans le fait » constate sobrement Canguilhem ⁷⁰. Le projet normatif existe toujours et nécessairement [54] car les sujets se mobilisent afin d'atteindre une situation plus conforme aussi bien à leurs désirs, leurs espoirs et leur volonté qu'au cadre normatif établi. Leurs agirs sont normativement orientés. Dans une société stable, les projets individuels coïncident avec le cadre normatif établi car les individus sont socialisés dans la société au sein de laquelle ils vivent. Ainsi, ils reproduisent et développent ce cadre normatif qui les engage et auquel la société, qui est le résultat de leurs agirs, devrait correspondre : ce qu'elle prétend être et ce qu'elle devrait être.

Cette mobilisation pour la société établie rend, en revanche, les vécus de la non-identité également possibles : Le présent est désormais vécu comme une situation de manques et de souffrances car il n'est pas ce qu'il prétend être ; il est non authentique. Pour y remédier, les sujets se mobilisent pour le projet de faire (mieux) coïncider les normes et la réalité.

Le projet n'est pas (seulement) une action volontariste – « je veux un autre monde » –, il est existentiel. C'est pour cette raison que la confrontation entre les vécus de manques, de souffrances et de la non-authenticité est quotidienne, plus ou moins dramatique, mais intimement liée à l'existence des individus. Le projet *peut* devenir conscient et collectif si les sujets l'élaborent publiquement. Il n'est, cependant, pas à réduire à des projets politiques explicites ou à des projets instrumentales, comme les projets de réforme institutionnelle par exemple. « Seul, le projet comme médiation entre deux moments de l'objectivité peut rendre compte de l'Histoire, c'est-à-dire la *créativité* humaine » ⁷¹.

⁷⁰ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, PUF, Paris, 1943/2011, p. 180. Cf. également Michel Foucault, *Les anormaux*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 1999.

⁷¹ Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1960/1985, p. 81.

En avançant vers la réalisation de leur projet (normatif), les sujets se libèrent de beaucoup de liens et de contraintes. Ils créent d'autres liens et des affinités électives⁷² avec d'autres acteurs mais aussi des objectivations qui les maîtrisent de plus en plus. Leurs agirs produisent souvent de véritables contre-finalités, c'est-à-dire [55] que le sens des relations sociales envisagées s'est perdu. Max Weber le montre à l'exemple de l'émergence du capitalisme, qui au lieu de libérer les sujets fait qu'ils ont créé eux-mêmes la « cage de fer » (Weber) au sein duquel ils vivent désormais⁷³ où règne la rationalité, c'est-à-dire la raison instrumentale, une « rationalisation qui obéit, et c'est là la spécificité, à la règle interne de l'économie maximale »⁷⁴. Elle domine profondément et il s'installe ce que Michel Foucault a appelé le dispositif et la biopolitique, « la manière dont on a essayé de rationaliser les problèmes posés à la pratique gouvernementale par les phénomènes propres à un ensemble de vivants constitués en population »⁷⁵. Le pouvoir des lois et de la légalité ne disparaît pas pour autant mais, comme le souligne Foucault, il s'amalgame de plus en plus avec « un pouvoir plus général : en gros celui de la norme »⁷⁶.

La raison instrumentale caractérise ce qui est normal car « le propre d'un objet ou d'un fait dit normal, par référence à une norme externe ou immanente, c'est de pouvoir être, à son tour, pris comme référence d'objets ou de faits qui attendent encore de pouvoir être dits tels. Le normal c'est donc à la fois l'extension et l'exhibition de la norme. Il multiplie la règle en même temps qu'il l'indique. Une norme tire son sens, sa fonction et sa valeur du fait de l'existence en dehors d'elle de

⁷² Cf. Jan Spurk, *Au-delà de la crise ?*, op. cit. ; *Les limites de l'indignation ou la révolution commence-t-elle à Bure ?*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, 2017.

⁷³ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1921/1979. Max Weber, Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus, in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, JCB Mohr, 1920/1988, p. 17-206.

⁷⁴ Michel Foucault, Naissance de la biopolitique, in Michel Foucault, *Dits et Écrits III*, Paris, Gallimard, 1994 p. 819.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 818.

⁷⁶ Michel Foucault, L'extension de la norme, in Michel Foucault, *Dits et Écrits III*, op. cit., p. 75.

ce qui ne répond pas à l'exigence qu'elle sert »⁷⁷. Le résultat de ce processus est que « les moyens prennent la place des fins »⁷⁸.

Le normal est désormais la seule réalité saisissable. C'est pour cette raison que le « principe de réalité » (Freud) émerge. Le « principe de réalité » fait que les sujets prennent ce monde [56] pour le seul possible. Ils adaptent dans la mesure du possible leurs désirs à cette réalité mais il n'adapte pas la réalité à leurs désirs. Les sujets développent sur cette base un véritable caractère social adéquat à la société au sein de laquelle ils vivent⁷⁹.

Néanmoins, le normal et la norme doivent faire la preuve de leur authenticité. Cette preuve n'est pas toujours possible. Il se développe pour cette raison des critiques, des contestations et des indignations qui peuvent engager une quête d'alternative à cette situation.

Vouloir vivre dans la société

La normalité de la société ne se réduit cependant pas à des rapports fonctionnels plus ou moins (im)parfaits où chacun trouve sa place et joue son rôle. Pourtant, « le Tout ne se maintient seulement grâce à l'unité que forment les fonctions assumées par ses membres. D'une manière générale, tout individu singulier, doit, pour gagner tant bien que mal sa vie, se charger d'une fonction, et on lui apprend à être reconnaissant tant qu'il en a une »⁸⁰. C'est pour cette raison qu'on peut qualifier les rapports sociaux de sériels. Par conséquent, les acteurs bien socialisés, c'est-à-dire les acteurs profondément inscrits dans la société et dans lesquels la société est profondément inscrite, portent des « masques de caractère » (Marx) de leur fonction au sein de la société : leur apparence sociale correspond à leur fonction sociale.

⁷⁷ Canguilhem Georges, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p.176.

⁷⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia...*, op. cit., p. 7.

⁷⁹ Cf. Erich Fromm, *Peur de la Liberté*, Parangon, Lyon, 1941/2010 ; Adorno Theodor W. et alii. 1950, *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1950/1973 ; Jan Spurk, *Du caractère social*, Lyon, Parangon, 2007.

⁸⁰ Theodor W. Adorno, Société (I, II), in Th. W. Adorno, *Société : intégration et désintégration*, Payot, Paris, 2005, p. 21-54, p. 22.

La socialisation n'est pas un processus harmonieux et symbiotique entre les individus et la société. Elle s'impose aux individus ; elle est, entre autres, un conflit entre les subjectivités mobilisées pour la constitution de cette société en avançant vers la réalisation de ses repères normatifs (par exemple la liberté, le bonheur, etc.) et les objectivations qui s'imposent aux individus ⁸¹. [57] L'avancement de la socialisation n'est ainsi pas l'avancement vers un avenir paisible et vers la liberté, comme on le sait au plus tard depuis Max Weber et Freud. Certes, les sujets savent que « que les hommes doivent aussi leur vie à ce qui leur est infligé » ⁸². Pourtant, ce processus de soumission à la logique sociale établie ne signifie pas nécessairement l'acceptation sans résistance de la société comme elle est.

Les sujets peuvent saisir des fonctions de la société grâce à leurs expériences mais la description de cette apparence ne permet pas sa compréhension et sa maîtrise. « L'expérience que fait chacun lui montre qu'il ne détermine plus guère son existence sociale de sa propre initiative, mais qu'il est bien au contraire obligé de chercher des trous à combler » ⁸³. Elle montre aux acteurs leur impuissance par rapport aux forces hétéronomes intervenant de l'extérieur dans leur vie. L'expérience de cette impuissance est douloureuse ; les sujets en souffrent car « c'est de prime abord comme non identique, comme "contrainte", que la société vient heurter chaque individu singulier » ⁸⁴. Cette collision peut produire des critiques de la société qui cause les souffrances.

⁸¹ *Ibid.*, p. 41.

⁸² *Ibid.*, p. 30.

⁸³ *Ibid.*, p. 29.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 24.

Le principe de réalité

Le « principe de réalité »⁸⁵ décrit précisément un aspect central de la socialisation des acteurs dans et pour le capitalisme. La vie est, selon Freud, une longue suite de déceptions et d'insatisfactions, car les hommes cherchent inconsciemment des satisfactions libidinales qu'ils n'obtiennent pas. Seulement les névrotiques se détournent du monde. Les autres, en revanche, développent avec le « principe de réalité » un appareil psychique qui « décide de s'imaginer les circonstances réelles du monde extérieur et [58] d'envisager le changement réel »⁸⁶. Cependant, l'imagination de la réalité et du changement envisagé consiste dans l'adaptation des individus et de leurs désirs à la réalité, et non pas le contraire. « On ne s'imaginait plus ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela aurait dû être agréable »⁸⁷.

Ainsi, le refoulement fait place aux jugements conformes à la réalité. La pensée se conforme également au principe de réalité. Le changement envisagé est purement instrumental⁸⁸. On y trouve le « principe économique » (Freud) du capitalisme de minimiser les efforts et les investissements. Ceci est particulièrement important pour comprendre le potentiel de la critique. Selon Freud, « la réalité de la pensée est confondue avec la réalité extérieure et le désir de l'accomplissement avec l'événement, comme il est simplement déductible de la domination du vieux principe de désir »⁸⁹. C'est en revanche dans l'imagination et dans les rêveries que s'exprime ce qui ne correspond pas au principe de réalité mais également dans l'art car dans l'art coexistent les principes de réalité et de désir⁹⁰.

L'histoire de l'humanité est, selon Freud, l'histoire de la répression et de l'oppression croissantes. La satisfaction immédiate des désirs n'est plus possible et ainsi l'*Eros* ne peut pas se réaliser ; ils règnent

⁸⁵ Sigmund Freud, *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychologischen Geschehens*, Gesammelte Werke, vol. 9, Francfort, Fischer-Verlag, 1909/1996.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 232.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 233.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 234.

donc le travail et la pénibilité, la productivité et la recherche de sécurité. La satisfaction des besoins entraîne toujours des peines et des douleurs. Le principe de jouissance s'adapte au principe de réalité et transforme également l'homme. Il est désormais conforme aux critères de la rationalité instrumentale, la rationalité hétéronome du capitalisme : organisé, orienté vers l'utilité et évitant les nuisances pour soi-même et les autres.

L'imagination ne disparaît pourtant pas complètement, mais les désirs et les changements de réalité dépendent désormais de ses décisions et les désirs sont organisés par la société.

[59]

Le « principe de réalité » pourrait être l'adéquation parfaite des hommes au capitalisme et ainsi l'impossibilité de le dépasser parce que ce dépassement n'est pas imaginable ni désirable.

Herbert Marcuse développe sa conception de la socialisation sur la base de psychanalyse freudienne dans son opus magnum du freudo-marxisme *Éros et Civilisation*⁹¹. Quelques années plus tard, il s'interroge dans *L'homme unidimensionnel*⁹² sur la possibilité et les tendances d'un capitalisme d'être devenu indépassable car les sujets pourraient correspondre parfaitement au capitalisme. Cette possibilité existe tout comme son contraire : la possibilité d'engager le processus de dépassement de la société établie vers une société (plus) libre et satisfaisante⁹³. Il partage avec tous les auteurs de l'École de Francfort, entre autres, le refus des utopies dans le sens d'une projection de la réalité vers un avenir parfait. C'est dans la réalité qu'on doit identifier le potentiel de son dépassement et ce qui empêche le déploiement de ce potentiel. Il faut (pouvoir) s'imaginer cet « autre monde » pour pouvoir le réaliser.

Marcuse appuie son argumentation sur le principe de réalité selon Freud. « Lors de l'introduction du principe de la réalité, un mode d'activité de la pensée se trouva laissé à l'écart : il fut dispensé de l'épreuve de la réalité et il demeura subordonné au seul principe de

⁹¹ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1963.

⁹² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*. Les Éditions de Minuit, Paris 1968.

⁹³ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, *op. cit.*

plaisir. C'est l'activité [de] produire des représentations imaginaires »⁹⁴. L'imagination dispose donc, comme Marcuse le souligne, d'une grande autonomie par rapport au principe de réalité. Pourtant, le principe de réalité seul est légitime et capable « d'interpréter, de manipuler et de modifier la réalité, de régir le souvenir et l'oubli et même de définir ce qu'est la réalité et comment elle doit être utilisée et transformée »⁹⁵. Le principe de désir et l'imagination ne disparaissent pas mais ils sont dominés par le principe de la réalité. « La raison [instrumentale] a gagné : [60] elle devient indolent, mais utile et "vraie" : l'imaginaire demeure agréable, mais il devient inutile, faux »⁹⁶.

Dans l'effort de trouver des satisfactions au-delà du principe de réalité, l'imagination le dépasse. Le « principe de vérité de l'imagination » (Marcuse) se réfère au passé et à l'avenir⁹⁷. Le bonheur et la liberté sont ainsi des avènements *possibles* et ils peuvent exiger leur réalisation. L'imagination a une fonction directement critique qui consiste « dans son refus d'accepter comme définitives les limitations imposées à la liberté et au bonheur par le principe de réalité, dans son refus d'oublier ce qui *peut* être »⁹⁸. Elle rend possible le « grand refus » (Marcuse), c'est-à-dire « la protestation contre la répression non nécessaire, la lutte pour la forme ultime de la liberté : "vivre sans angoisse" (Adorno) »⁹⁹.

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁹⁷ Pour rappel : Adorno caractérise ainsi l'expérience.

⁹⁸ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, *op. cit.*, p. 134-135.

⁹⁹ *Ibid.*

Caractère social

[Retour à la table des matières](#)

Les travaux de l'École de Francfort sur le caractère social sont partis dans les années 1930 et 1940 d'une question très proche de notre sujet : pour quelles raisons les sujets ne dépassent-ils pas la société établie bien que le potentiel du dépassement existe ? Qu'est-ce qu'empêche le dépassement ? ¹⁰⁰

Ces travaux ont ébauché une théorie empiriquement saturée de la subjectivité des individus socialisés dans le capitalisme généralisé qui s'appuie, entre autres, sur la psychanalyse freudienne, le marxisme et la tradition de l'idéalisme allemand (Kant, Hegel). Sans la compréhension de cette socialisation, on ne peut pas comprendre ni le potentiel de dépassement ni les raisons de l'empêchement du dépassement. La question de savoir pour quelles raisons il est empêché occupe une place centrale dans ces travaux car dépassement semble de moins en moins probable.

[61]

La notion de « caractère social » est développée sur la base d'analyses de visions du monde ¹⁰¹ et de comportements car le caractère social est une construction sociale ; le caractère social n'est pas une donnée naturelle. Cette analyse ne se limite pourtant pas à un simple regroupement typologique de descriptions de raisons d'agir. L'aspect empirique est important mais pas suffisant car « les opinions, les attitudes et les valeurs... sont plus ou moins exprimées avec des mots. Psychologiquement parlant, ils restent à la « surface »... Cependant, l'individu peut avoir des pensées « secrètes »... qu'il ne peut pas s'avouer à lui-même... qu'il ne dit pas qu'il ne peut pas les exprimer » ¹⁰². Pour comprendre ces opinions, ces attitudes et ces valeurs, il faut accéder à ce qui n'apparaît pas à la surface grâce à la théorisation critique. Cette analyse est importante car c'est « sous la

¹⁰⁰ Cf. également Jan Spurk, *Du caractère social, op. cit.*

¹⁰¹ N.b. Les auteurs de l'École de Francfort et particulièrement Adorno ne se servent pas de cette notion.

¹⁰² Adorno Theodor W. et alii., *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1950/1973, p. 4.

surface » que se situe le potentiel démocratique mais également le potentiel anti-démocratique des visions du monde et des agirs. « Les forces qui résident dans le caractère ne sont pas des réactions mais des *potentiels de réactions* » ¹⁰³.

Le jugement du monde social des acteurs et, par conséquent, leurs critiques ne sont que rarement raisonnables. En plus, « les hommes ne se comportent très souvent pas conformes à leurs intérêts matériels ; même s'ils savent pertinemment ce qui sont leurs intérêts » ¹⁰⁴. Pour comprendre le potentiel qui pourrait s'exprimer dans les visions du monde et dans les opinions, dans les critiques publiques et dans les agirs, on doit considérer le caractère social car il est une « matrice psychique » (Fromm) et « une agence de médiation entre les influences sociologiques et l'idéologie une structure dans l'individu ; quelque chose qui est capable d'agir sur l'environnement social et de choisir dans la multitude des stimuli que cet environnement dégage » ¹⁰⁵.

[62]

Le caractère social est relativement stable et durable ; il est surtout un potentiel d'action qui permet l'adaptation des sujets à la société et d'intérioriser les exigences et contraintes comme une seconde nature. Le « principe de réalité » (Freud) a ainsi trouvé un fondement sociologique. « Afin d'assurer le bon fonctionnement d'une société donnée, ses membres doivent acquérir un type de caractère qui les fasse *vouloir* agir exactement comme ils doivent agir en tant que membres de cette société ou d'une de ses classes. Il faut qu'ils *désirent* faire ce que, objectivement, il est *nécessaire* qu'ils fassent. La pression *extérieure* se trouve alors remplacée par la *contrainte intérieure*, et par cette énergie particulière qui est canalisée dans les traits du caractère » ¹⁰⁶. Les « idées » deviennent importantes et ils peuvent « gagner les masses », pour paraphraser Marx, si elles répondent aux besoins conformes au caractère social. L'industrie culturelle s'engouffre dans cette brèche mais ce constat vaut aussi pour certaines critiques.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 11.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 8.

¹⁰⁶ Erich Fromm, Individual and Social Origins of Neurosis, in *American Sociological Review*, 1944, p. 380.

Le caractère social est ainsi l'ensemble du profil subjectif des individus solidement socialisés. C'est pour cette raison qu'il n'est que difficilement modifiable. Il donne également à la personnalité la forme, l'horizon de sa vision du monde et de ses raisons d'agir. Il est enfin le lien entre les mouvements objectifs et objectivés de la société et de la subjectivité. Les mouvements objectifs et objectivés s'imposent aux sujets et les dominent ainsi.

Cette domination est surtout, mais pas exclusivement, basée sur le consentement à l'autorité. On entend dans la tradition de l'École de Francfort par autorité à la fois l'ensemble des « modes d'action interne et externe dans lesquels les hommes se soumettent à une instance étrangère »¹⁰⁷ ainsi que leur capacité « à vivre dans la dépendance d'ordres établis et de la volonté d'autrui »¹⁰⁸. Le caractère social du capitalisme pleinement développé est un caractère autoritaire, même si les formes apparentes gaies, ludiques et librement choisies pourraient indiquer le contraire.

[63]

L'appropriation du rapport d'autorité est comme une soumission consentie à l'ordre établi est le résultat du fait que « la vie est déterminée par des puissances qui se situent hors de l'individu, hors de sa volonté et hors de ses intérêts. On doit se soumettre à ces puissances et jouir de cette soumission ; c'est cela le bonheur ultime leur don d'eux-mêmes au destin devient la vertu et la jouissance suprême »¹⁰⁹. On retrouve ici, bien sûr, ce que Freud a appelé « le principe de réalité », c'est-à-dire que « on ne s'imaginait plus ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela aurait dû être agréable la réalité de la pensée est confondue avec la réalité extérieure et le désir de l'accomplissement avec l'événement »¹¹⁰.

Ainsi, la vie gagne une structure et un certain sens. Auparavant, elle paraissait sans plan et sans sens. L'étrangeté de la réalité sociale qui existe à l'extérieur et qui s'impose aux individus ne disparaît pas pour

¹⁰⁷ Max Horkheimer, *Autorität und Gesellschaft*, in Horkheimer Gesammelte Schriften 3, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1936/1988, p. 337-417, p. 359.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 357.

¹⁰⁹ Erich Fromm, Zum Gefühl der Ohnmacht, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 6/1937, p. 95-118, p. 116-117.

¹¹⁰ Sigmund Freud, *Formulierungen über die zwei Prinzipien...*, *op. cit.*

autant. Bien au contraire, les individus font souvent l'expérience de cette extériorité hétéronome, comme nous l'avons vu. Désormais, « leur liberté consiste essentiellement dans l'adaptation à ce destin par des méthodes actives ou passives, au lieu de l'autodéterminer à l'aide d'un plan cohérent » ¹¹¹.

Les individus peuvent se sentir libre, comme la discussion sur l'individualisme dans les années 1990-2000 l'a souvent rappelé, mais à condition de reconnaître « les faits socialement causés comme inchangeables et [de suivre] ses intérêts sur la base de la réalité donnée, qui en est le produit » ¹¹². De même, les individus peuvent vivre dans l'illusion de savoir ce qu'ils veulent et pour quelles raisons ils le veulent. Pourtant, « en réalité [l'individu] ne veut faire que ce qu'il devrait faire *selon l'opinion des autres*. Nous sommes devenus des conformistes qui vivent dans l'illusion d'être des individus » ¹¹³. Cependant son moi social le fait agir ; ce moi social est essentiellement composé du rôle que les sujets doivent [64] jouer dans la société et de la fonction qu'ils doivent occuper. Ils portent des « masques de caractère » (Marx). De ce fait, « L'individu non libre introduit ses maîtres et leurs ordres dans son appareil psychique. La lutte contre la liberté se répète dans l'âme comme autorépression de l'individu opprimé et l'autorépression, à son tour, solidifie les dominants et leurs institutions » ¹¹⁴.

C'est pour cette raison que la raison instrumentale domine non seulement la société à l'extérieur aux individus mais également les individus inscrits dans cette société. Elle structure le « principe de réalité » (Freud). « Les hommes ne vivent plus leur vie, mais ils accomplissent des fonctions déterminées *a priori* » ¹¹⁵. La raison instrumentale a gagné (au moins) la partie. « Elle n'a plus de désir et elle est utile et "vraie" ; l'imagination [en revanche] reste pleine de

¹¹¹ Max Horkheimer, *Autorität und Gesellschaft...*, *op. cit.*, p. 371.

¹¹² *Ibid.*, p. 381.

¹¹³ Erich Fromm, *Peur de la Liberté*, Paris, Buchet-Chastel, 1941/1963. ; *Escape from Freedom/Angst vor der Freiheit*, in Gesamtausgabe I, p. 215-392.

¹¹⁴ Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1979, p. 132.

¹¹⁵ *Ibid.*

désir mais elle devient inutile et fausse, un simple jeu, un rêve éveillé » ¹¹⁶.

L'émancipation suffocante

[Retour à la table des matières](#)

« La société rencontre chaque individu principalement comme non identique, comme contrainte. En ce sens, la réflexion sur la société commence là où finit la compréhensibilité » ¹¹⁷. C'est pour cette raison que les expériences de la non-identité et de la contrainte, même consentie, sont les points de départ de la compréhension et de l'imagination du dépassement de la société. « il ne faut jamais oublier que le sujet, ici la société bourgeoise moderne, est donné, aussi bien dans la réalité que dans le cerveau, que les catégories expriment donc des formes d'existence et par conséquent cette société ne commence nullement à exister à partir du moment seulement où il est question d'elle en tant que telle » ¹¹⁸.

[65]

La vie en société crée cependant, comme nous l'avons vu, nécessairement des souffrances et des manques car elle est une vie au sein de rapports de contraintes qui s'impose aux individus, comme nous l'avons vu. C'est pour cette raison que les vies sont nécessairement des « vies abîmées » (Adorno). La critique théorique s'efforce non seulement à rendre intelligible les raisons pour lesquelles les vies sont abîmées mais elle montre également « les possibilités de l'émancipation en train d'être étouffées » ¹¹⁹. À cette fin, Adorno plaide pour « une sorte d'ontologie négative l'intuition profonde selon laquelle les existentiels de l'histoire sont la domination et la non-

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 125.

¹¹⁷ Theodor W. Adorno, *Gesellschaft...*, *op. cit.*, p. 12.

¹¹⁸ Karl Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions Sociales, 1972, p. 170.

¹¹⁹ Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, art. cit., p. 19.

liberté, et que malgré tout le progrès accompli par la ratio et la technique, aucune modification décisive n'y a été apportée » ¹²⁰.

La « réalité sociale dans les cerveaux » (Marx), c'est-à-dire le « principe de réalité » (Freud), ne pourrait se fissurer que grâce à la critique transcendantale et elle se briserait si l'expérience de la société comme contrainte et comme non-identité ouvre la voie vers un autre avenir. Comprendre pour quelles raisons « les possibilités de l'émancipation en train d'être étouffées » ¹²¹ est le premier pas dans cette direction. Ainsi ouvre la critique sur l'émancipation possible car elle « confronte l'histoire avec le possible qui se manifeste toujours concrètement dans l'histoire » ¹²².

Depuis les années 1940 émerge dans les écrits des auteurs de l'École de Francfort les conceptions du « monde administré », de « l'État autoritaire » et de « l'industrie culturelle » pour caractériser le monde social de leur époque caractérisée par l'effondrement de la société bourgeoise et émergence du nazisme et du fascisme mais également du fordisme aux États-Unis où Adorno et Horkheimer étaient exilés pendant longtemps ¹²³. Ces notions nous [66] permettent de mieux comprendre le phénomène de la « cage de fer » (Weber) de l'époque de Horkheimer et d'Adorno ¹²⁴.

Les réflexions de Horkheimer sur l'État autoritaire doivent, sur le plan théorique, beaucoup aux travaux de Friedrich Pollock, « l'économiste » de *l'Institut für Sozialforschung*, sur le « capitalisme d'État ». Pollock n'est, bien sûr, pas le seul à théoriser l'idée du capitalisme d'État. Loin delà, elle est largement discutée depuis la fin du XIX^e siècle, souvent en se référant à Friedrich Engels. L'hypothèse centrale de cette position est que l'État est la seule organisation capable de garantir l'existence du capitalisme contre les travailleurs, contre les capitaux individuels ainsi que contre les bourgeois. Il serait la forme ultime du capitalisme après le capitalisme libéral, le capitalisme monopolistique et les trusts.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹²¹ Herbert Marcuse, p. 19.

¹²² Max Horkheimer, *Der autoritaire Staat*, op. cit., p. 23.

¹²³ Il n'y a par ailleurs pas de travaux importants sur l'Union Soviétique et le stalinisme.

¹²⁴ Par ailleurs, les auteurs ne font pas explicitement référence à Max Weber.

Pollock développe ses analyses sous l'impression non seulement de l'État nazi en Allemagne et du stalinisme en URSS mais également des États-Unis de son époque. Il souligne, entre autres, que, suite à la crise de 1929, le capitalisme n'a pas seulement dépassé sa phase libérale mais également ses crises structurelles. L'administration permet désormais le traitement des problèmes économiques ¹²⁵.

Beaucoup d'autres travaux de cette époque mettaient également en avant l'importance de la bureaucratie pour le développement du capitalisme. Cet argument était dans l'air du temps. Pour Adorno et Horkheimer, cependant, importe moins le poids et l'importance de la bureaucratie dans le capitalisme de leur époque que la dialectique entre cette forme du capitalisme et les subjectivités. Les concepts du « monde administré » et de « l'État autoritaire » décrivent cette dialectique. Ils sont directement liés aux autres argumentations fondamentales de leur théorie critique, également développées dans les années 1940, surtout dans *Éclipse [67] de la raison* ¹²⁶ de Horkheimer et dans *Dialectique de la Raison* ¹²⁷ de Horkheimer et Adorno.

Enfin, le contexte spécifique de ces écrits explique beaucoup le ton particulièrement sombre et radical de l'argumentation. Une partie de l'équipe est exilée aux États-Unis et le résultat de la Deuxième guerre mondiale leur semble au début des années 1940 incertain ou même désespéré ¹²⁸.

¹²⁵ On retrouve cette position, de Pollock entre autres, dans les écrits de Horkheimer, par exemple dans Max Horkheimer, *Die Juden in Europa*, in *Gesammelte Schriften 4*, Francfort, Fischer-Verlag, 1939/1988, p. 308-331 ; *Autoritären Staat*, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Francfort, Fischer-Verlag, 1942/1972, p. 13-35 ; Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer-Verlag, 1969, dédié à Friedrich Pollock.

¹²⁶ Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Gesammelte Schriften 6*, Francfort, Fischer-Verlag, 1946/1991, p. 21-187.

¹²⁷ Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer-Verlag, 1969.

¹²⁸ L'équipe de l'*Institut für Sozialforschung* avait, entre autres, travaillé surtout depuis la fin des années 1920 jusqu'aux années 1950 sur la subjectivité et l'autorité.

L'État autoritaire

Les références historiques de la conception de « l'État autoritaire » sont clairement l'Allemagne et l'Union Soviétique, mais pas les États-Unis. Il ne s'agit pas d'une théorie du totalitarisme mais de l'ébauche d'une analyse du développement des États qui prétendent être démocratiques ou qui l'avaient prétendu dans le passé. Le constat est sans appel : ils ne correspondent ni à l'idéal démocratique de la bourgeoisie libérale du 19^e siècle ni à l'idéal démocratique du mouvement ouvrier, c'est-à-dire à l'organisation de la liberté.

Horkheimer avait republié son analyse de l'État autoritaire, jusque-là très peu connu, un an avant sa mort en 1973, dans une petite anthologie qui porte le titre *Société en transition (Gesellschaft im Übergang)* ¹²⁹. Les treize textes, écrits entre 1942 et 1970, de cette anthologie sont à comprendre comme treize contributions à l'analyse de la dynamique sociale et politique, surtout de l'Allemagne, des « transitions » entre différentes formes de société et d'État sans que le dépassement de la société capitaliste ou de l'État ait eu lieu. Horkheimer montre non seulement les continuités mais également les ruptures et les émergences de différentes formes de la société capitaliste et de l'État, il montre [68] aussi et prudemment les possibilités et les potentiels de dépasser cette société afin de se libérer. C'est dans cette perspective de la Théorie critique que ces textes peuvent nous aider à comprendre les « transitions » possibles de notre société contemporaine.

Déjà en 1942, Horkheimer constat que le « système de l'économie de marché libre » s'est autodétruite mais que cette autodestruction n'a pas libéré ni les prolétaires ni les bourgeois ; elle a fait émerger le « capitalisme d'État ». Le capitalisme aurait pourtant pu être dépassé car il est incapable de se reproduire selon ses normes libérales et sans cadrage étatique. Pour construire et garantir ce cadrage, l'État exproprie la bourgeoisie sur le plan politique et il rend les travailleurs impuissants. Tous sont soumis au pouvoir de l'État, des appareils ainsi que des « cliques et rackets ¹³⁰ » (Horkheimer). Ce sont eux qui dominent, qui

¹²⁹ Max Horkheimer, *Gesellschaft im Übergang*, op. cit.

¹³⁰ En anglais dans le texte.

gèrent et qui encadrent le capitalisme selon la raison instrumentale et, si nécessaire, grâce à la terreur.

Pour quelles raisons, les travailleurs n'ont-ils pas dépassé le capitalisme ? Qu'est-ce qui a empêché le dépassement ? L'idée de la « révolution » a été dans le passé un « raccourci afin de réaliser le but idéologique de la bourgeoisie : le bien-être généralisé »¹³¹. La liberté en serait un résultat mécanique. Horkheimer met en avant l'importance de la position, très présente au sein du mouvement ouvrier (allemand du moins), selon laquelle le capitalisme, secoué par une longue suite de crise va inévitablement vers sa fin inévitable¹³². C'est pour cette raison que l'attentisme s'est imposé au mouvement ouvrier, c'est-à-dire qu'afin de dépasser le capitalisme, on doit seulement attendre son effondrement qu'on peut éventuellement précipiter. Cependant, le capitalisme n'a pas disparu ; il ne s'est pas effondré. Bien au contraire, il s'est renforcé, entre autres, en écrasant la bourgeoisie traditionnelle et la classe ouvrière.

Il y a une longue tradition des interventions étatiques, de la Révolution française et Bismarck jusqu'à aujourd'hui. Elles ont toujours produit des formes autoritaires très importantes pour la vie concrète des individus. Désormais, le capitalisme d'État [69] stabilise le capitalisme en supprimant le marché libre et en le remplaçant par une économie planifiée afin de mieux « nourrir les masses qui le nourrissent » (Horkheimer).

En outre, cette transition vers le capitalisme d'État a été annoncée au sein des organisations ouvrières. Elles étaient des organisations de protection des travailleurs dans le contexte du libéralisme de marché. Dominées par leur « leaders et leurs cliques » (Horkheimer), elles considèrent les hommes comme des objets à gérer. Dans les organisations ouvrières règne l'esprit de l'administration et la raison instrumentale. Par conséquent, les membres de ces organisations ne peuvent pas se mobiliser pour leur libération mais ils sont gérés comme des objets à protéger qui ont besoin de l'aide. Ce constat coïncide exactement avec les résultats des travaux de l'École de Francfort sur la subjectivité.

¹³¹ Max Horkheimer, *Der autoritaire Staat*, op. cit., p. 17.

¹³² Cette position ré-émerge, par ailleurs, de nos jours.

Si on prend du recul par rapport à la situation historique concrète et par rapport au ton très dur et dramatique de Horkheimer, on constate des grandes continuités entre ce qu'il appelle l'État autoritaire et la gouvernance contemporaine. L'État autoritaire est répressif ; il isole les individus ou il les garde isolés et il entretient l'apathie politique. Cette « cage de fer » (Weber) doit être brisée. Le changement de société serait un changement du destin des masses. Il ne s'agit pas de leur imposer un « plan » de la nouvelle société. « Les modalités de la nouvelle société se trouvent au cours du changement » ¹³³.

Horkheimer insiste sur fait que la libération est possible et il refuse le discours bien connu sur le manque de maturité des sujets. « Pour le révolutionnaire, le monde a toujours été mur le discours sur le manque de maturité cache le consentement au mal » ¹³⁴. Les individus qui résistent au système en place ne peuvent pas s'attendre à la gloire, mais chacun peut agir. « Ils ont comme seule arme la parole [et] ils veulent dire ce que tout le monde sait et ce qu'on ne doit pas savoir » ¹³⁵.

Les réformes institutionnelles ne peuvent pas mener au dépassement de l'ordre établi. Elles remplacent seulement des [70] dirigeants en place par d'autres dirigeants et la forme autoritaire établie par une nouvelle forme autoritaire ainsi que la forme de domination existante par une autre forme de domination. En revanche, les fonctions de la bureaucratie doivent être remplacées par « la démocratie sans classe » ¹³⁶ sur la base du consentement issu de la délibération entre citoyens. On retrouve ici la conception de l'espace public dans la tradition des *Lumières* allemandes. Les nombreuses sollicitations des citoyens par les dominants leur apprennent également la possibilité de l'autogestion guidée par l'idée de la liberté. Ainsi, Horkheimer n'appelle pas seulement à autonomie intellectuelle et subjective ainsi qu'à la liberté de penser contre l'ordre établi et contre l'obéissance, il lie également cette pensée « à la réalisation de la liberté » ¹³⁷.

¹³³ Max Horkheimer, *Der autoritaire Staat*, op. cit., p. 22.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 29.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 34.

La libération est la finalité du dépassement de l'ordre établi. Cependant, Horkheimer constate que l'idée de la liberté est dénigrée ; l'imaginaire nécessaire au dépassement étouffe ainsi.

Le monde administré

Depuis les années 1940, Horkheimer et Adorno reviennent souvent sur les éléments qui forment le « monde administré » afin de comprendre le potentiel de dépassement cette société mais surtout ce qui empêche le dépassement. Cette analyse complète leurs réflexions sur l'État autoritaire.

Le monde administré est, d'un côté, caractérisé par la rationalité croissante du capitalisme dans le sens de Max Weber ¹³⁸ auquel Adorno se réfère explicitement ¹³⁹. De l'autre côté, ce « monde » est profondément irrationnel (également dans le sens de Max Weber) c'est-à-dire que « ces catégories administratives [71] n'impliquent pas l'administration de choses mais la domination d'hommes ; on fait abstraction du plus décisif en les traitant d'une manière soi-disant axiologiquement neutre seulement d'une manière formelle, c'est-à-dire comme des institutions juridiques et rationnelles » ¹⁴⁰.

La symbiose de la bureaucratie et de la domination tout comme l'autonomisation de la bureaucratie sont des faits empiriques qui trouvent, par ailleurs, leur prolongation dans la gouvernance contemporaine.

¹³⁸ Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr-Verlag, Tübingen 1921/1972, 122-176 et 541-868 ainsi que la critique de Herbert Marcuse : Herbert Marcuse, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, in Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1965.

¹³⁹ Cf. par exemple Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente...*, *op. cit.*, p. 201-203.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 202.

Horkheimer analyse déjà dans son article *The sociology of Class Relations* ¹⁴¹, écrit en 1943, le passage du capitalisme concurrentiel au capitalisme monopoliste et totalitaire : un « monde administré » et autoritaire. Il constate que le travail est désormais le principe d'organisation de la société entière. Le travail ne domine plus seulement les visions du monde des travailleurs mais il domine tout et tous à cause de l'organisation totale de la société ainsi qu'à cause de l'inclusion de tous, mais particulièrement des leaders des travailleurs, dans la société établie. « La société devient un processus planifié et régulé... en ce qui concerne la vie de l'individu ; pas dans le sens de l'autogestion... mais en termes de performance accrue de l'appareil de production matériel et humain » ¹⁴².

Désormais, « Les masses des membres ordinaires [des organisations, J.S.], ne sont pas les forces qui, en raison de leur propre idée et de leur spontanéité, déterminent le cours du tout. Ils sont... pour le tout plutôt la variable que la constante. Au contraire, le tout – c'est-à-dire l'organisation – détermine et même effraie l'individu, car les leaders, avec leurs intérêts matériels et leurs intérêts de pouvoir, avec leur vision du monde et leur structure de caractère, ont un poids infiniment plus grand que n'importe quel simple membre » ¹⁴³.

[72]

Les sujets, les travailleurs comme les entrepreneurs, perdent leur autonomie subjective. Ils sont profondément et dès leur plus jeune âge embrigadés par des organisations et des groupes. « L'ascension des travailleurs d'un rôle passif à un rôle actif dans le processus capitaliste a été achetée au prix de l'intégration dans le système général » ¹⁴⁴. Les qualités nécessaires pour faire une ascension sociale viennent de leur inconscient ; elles sont devenues une seconde nature : être utile pour la société ¹⁴⁵. Leur utilité pour la société, dont dépend leur ascension, se mesure à leur participation au système de pouvoir et à leur participation

¹⁴¹ Max Horkheimer, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 12, p. 75-104. Cette analyse est également (au moins implicitement) inspirée par les travaux de Pollock.

¹⁴² *Ibid.*, p. 98.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 81-82.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 95.

à la production du PIB. Les individus ne sont plus directement confrontés à la société quand ils exercent leurs fonctions économiques ; il y a toujours et partout des organisations qui jouent le rôle des médiateurs. « La catégorie de l'individu se trouve dans un état de liquidation. »¹⁴⁶ Ils sont les objets de leurs leaders dans l'entreprise comme dans les syndicats. « La fabrique n'achète pas seulement la force de travail du travailleurs et l'adapte aux nécessités techniques, les syndicats gèrent également la force de travail. »¹⁴⁷ L'existence de tous (des capitalistes, des académiciens, des travailleurs tout comme des leaders des travailleurs) dépend du capitalisme.

L'industrie culturelle développe les idées de la société et elle les « implante » au sein des individus. « La culture de masse¹⁴⁸ moderne glorifie le monde tel qu'il est, même s'il est fortement basé sur des valeurs culturelles périmées... le même refrain : c'est notre piste habituelle, c'est la piste du grand et de ceux qui voudraient être grand – c'est la réalité telle qu'elle est et devrait être et sera »¹⁴⁹.

[73]

Il émerge une solidarité entre les élites de cette société.¹⁵⁰ Les élites deviennent des « rackets » (Horkheimer). La « démission des élites » (Lash) en est la variante contemporaine. Ce schéma est représentatif pour tous les rapports humains, même parmi les travailleurs. « Aujourd'hui, les rackets propagent la productivité et le sens commun, persécutant toute personne ou groupe qui ne veut pas se joindre à eux comme un « racket » et dénonçant toute entreprise comme destructrice qui vise à mettre fin à la destruction »¹⁵¹. Une sociologie des « rackets » est, selon Horkheimer, importante sur le plan scientifique et politique afin de montrer les possibilités d'une société qui ne corresponde plus au schéma des rackets.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 93.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 88.

¹⁴⁸ Cette expression est abandonnée au profit de la notion d'« industrie culturelle » depuis la rédaction de la *Dialectique de la Raison*.

¹⁴⁹ Max Horkheimer, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*, *op. cit.*, p. 91.

¹⁵⁰ Cf. également C. Wright Mills, *L'élite au pouvoir*, Marseille, Agone, 2012.

¹⁵¹ Max Horkheimer, *Zur Soziologie der Klassenverhältnisse*, p. 103.

Dans une discussion radiophonique de 1950 entre Eugen Kogon, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer ¹⁵², cette réflexion s'affine beaucoup. Kogon donne le ton en constatant, avec un accent existentialiste, que « l'homme moderne erre, à la recherche de sa liberté » ¹⁵³. Adorno précise que les hommes sont réduits à leurs fonctions au sein de « l'énorme machine sociale dans laquelle ils sont pris l'expression la plus évidente... de la transition du monde entier, de toute la vie, dans un système d'administration, dans un certain type de contrôle d'en haut » ¹⁵⁴. C'est pour cette raison que « la vie ne vit plus » ¹⁵⁵. Les hommes ont perdu *leur* vie ; ils vivent, toujours sous contraintes, des vies prédéfinies par la société bien que les moyens d'être (plus) libre existent. En paraphrasant Marx, Horkheimer constate « Les hommes font encore aujourd'hui leur histoire, mais ils ne le savent pas. Ils se décident encore maintenant, mais ils décident de collaborer. Les hommes sont aujourd'hui pris par l'administration, mais ils ne *devraient* [74] pas l'être » ¹⁵⁶. Il existe « un consentement fatal entre les processus objectifs, c'est-à-dire entre l'administration croissante, d'un côté, et les processus subjectifs, de l'autre côté » (Adorno) qui produit une « coordination désastreuse » ¹⁵⁷. La socialisation (« Vergesellschaftung ») augmente et c'est pour cette raison qu'il n'y a de moins en moins de marges pour échapper aux formes sociales dans lesquelles les hommes doivent vivre. La pression et l'obligation de se conformer augmentent également. « Pour ainsi dire, il n'y a plus d'issue ; c'est pour cette raison que les hommes ont la tendance à réitérer en eux-mêmes tous les processus d'administration qui leur ont été imposés de l'extérieur. Chaque individu devient dans

¹⁵² Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Eugen Kogon, *Die verwaltete Welt oder : Die Krisis des Individuums*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 13, p. 121-142.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p.123.

¹⁵⁵ Adorno reprend souvent cette phrase de Ferdinand Kürnberger, par exemple dans l'épigraphe de ses *Minima Moralia*. Ferdinand Kürnberger, *Der Amerikamüde*, Insel-Verlag, Francfort, 1855/1986, p. 451.

¹⁵⁶ Adorno, Horkheimer et Kogon, *Die verwaltete Welt*, *op. cit.*, p. 123.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p.124.

une certaine mesure le fonctionnaire administratif de lui-même » (Adorno) ¹⁵⁸.

Ce n'est pas l'administration en soi ou l'administration des choses qui posent problème. « L'administration de choses est nécessaire mais pas l'administration des hommes » (Adorno) ¹⁵⁹. L'administration généralisée mène, enfin, à une concurrence croissante entre les individus. La liberté affichée n'est plus qu'un prétexte pour mieux dominer les hommes. La société très organisée et planifiée est de fait sans plan et fonctionne au profit d'intérêts particuliers.

Les hommes changent radicalement dans le « monde administré ». Ils se transforment eux-mêmes en objets de l'administration et ils perdent les véritables qualités humaines, surtout la passion à l'image de Mme Bovary ou d'Anna Karénine. ¹⁶⁰ Ils se débarrassent de leur « Je » qui est devenu un poids. Le Ça directement branché sur le Surmoi

En se référant explicitement au « principe de réalité » (Freud), Horkheimer souligne que – selon la psychanalyse (freudienne) – l'administration se prolonge dans l'homme. « L'homme se fait lui-même objet, il se chosifie lui-même, pour ainsi dire. Il veut seulement progresser mais [ceci est] seulement l'adaptation [75] à la réalité donnée » (Horkheimer) ¹⁶¹. Il cherche la paix et la paix de son âme. La psychanalyse comme pratique thérapeutique sert à l'adaptation des hommes à la société. En analysant le développement de la psychanalyse, on peut retrouver la dialectique du « monde administré » : autrefois elle a été une pensée de la libération, son but est désormais l'adaptation des individus à ce monde ¹⁶².

Dans « monde administré », l'individualité devient une idéologie. « L'amalgame du contenu social et de la rationalité administrative dans une seule forme sert désormais comme idéologie qui considère la forme administrative comme décisive » ¹⁶³ au lieu des contradictions du capitalisme. Les hommes sont désormais considérés comme des choses à gérer et ils se considèrent ainsi. Ce n'est plus, comme dans la

¹⁵⁸ *Ibid.*

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 129.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶² *Ibid.*, p. 131-135.

¹⁶³ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente, op. cit.*, p. 203.

conception de l'*Aufklärung*, l'égalité mais la standardisation qui se cache derrière cette idée. Les hommes ressemblent de plus en plus aux marchandises : standardisés et réduits à leur fonction, administrables et administrés.

Les *Études sur le caractère autoritaire*¹⁶⁴ ont montré l'internalisation du principe de réalité du « monde administré » qui forge le caractère des individus. Le nombre des individus fixés sur l'autorité augmente tout comme les pensées stéréotypées et le désir de se fondre dans un groupe, dans le groupe des « bons » bien sûr. Leur Je, leur spontanéité et leur volonté sont faibles et c'est pour cette raison qu'ils doivent se penser comme membres d'un groupe ; ceci explique la force de l'appartenance à un groupe. Cependant, cette situation est le reflet d'un trait caractéristique de l'administration ; elle fonctionne de la même manière.

Le « monde administré » a également des côtés agréables pour les individus, par exemple le niveau croissant de la consommation. Une des conséquences de ce fait est que « le niveau d'expérience se réduit beaucoup de sources de la souffrance [disparaissent] [76] également. L'expérience est exclusivement liée à la souffrance » (Adorno), en revanche¹⁶⁵.

S'il n'y pas de souffrances, il ne peut pas avoir de l'expérience et, par conséquent pas de dépassement possible. L'alternative à cette situation peut émerger sur la base de la volonté sortir du « monde administré ». À cette fin, on doit se confronter avec « les choses comme elles sont » (Adorno) sans chercher dans la situation actuelle des alternatives. Ceci reviendrait à l'apologie de l'existant. « L'expérience du négatif comme négatif est la connaissance du bien » (Horkheimer)¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Cf. Theodor W. Adorno, in Adorno, Horkheimer et Kogon, *Die verwaltete Welt*, op. cit., p. 135-137 ; cf. également Theodor W. Adorno et alii, *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1952/1973.

¹⁶⁵ Theodor W. Adorno, in Adorno, Horkheimer et Kogon, *Die verwaltete Welt*, op. cit., p. 141.

¹⁶⁶ Op. cit., p. 139.

L'industrie culturelle

Sans entrer dans les détails de la conception de l'industrie culturelle de l'École de Francfort, on doit en retenir quelques éléments qui concernent directement notre sujet ¹⁶⁷.

L'oxymore « industrie culturelle » fait appel à la notion marxienne de « la grande industrie » qui désigne surtout l'établissement du capitalisme qui désormais structure la société. On pourrait résumer la conception de l'industrie culturelle à la formule suivante : « le capitalisme dans notre tête et dans la totalité de la société ». Elle est une forme spécifique du capitalisme qui a émergé dès le début du XX^e siècle et qui s'est épanouie depuis. Ce qui importe particulièrement à la conception de l'industrie culturelle développée par l'École de Francfort est le fait que la logique marchande, la logique d'échange tout comme la raison instrumentale ont pénétré toute la société : non seulement la production mais également la forme de vie, la consommation, la culture et les visions du monde tout comme la manière de penser en général.

L'industrie culturelle est une perversion de la culture bourgeoise car cette culture est liée au projet de l'autonomie. « La culture se dressait aussi contre les circonstances durcies dans lesquelles les hommes ont vécu. Elle rendait ainsi honneur [77] aux hommes » ¹⁶⁸. Elle est le résultat de luttes sociales, le résultat de « la lutte des hommes pour les conditions de leur reproduction. C'est pour cette raison que la culture comporte un élément de résistance contre la nécessité aveugle : la volonté de s'autodéterminer » ¹⁶⁹. L'industrie culturelle, en revanche, « en assimilant complètement les hommes à l'industrie culturelle, celle-ci les intègre dans les circonstances durcies et elle les déshonore encore une fois » ¹⁷⁰.

¹⁶⁷ Cf. Jan Spurk, *Contre l'industrie culturelle. Les enjeux de la libération*, Lormont, Le Bord de l'Eau, 2016 ; surtout p. 154-179.

¹⁶⁸ Theodor W. Adorno, *Résumé der Kulturindustrie*, art. cit., p. 339.

¹⁶⁹ Theodor W. Adorno, *Spengler nach dem Untergang*, in Th. W. Adorno, *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1976, p. 43-67, p. 63.

¹⁷⁰ Adorno Theodor W., *Résumé der Kulturindustrie*, art. cit., p. 339.

Cependant, l'industrie culturelle n'est pas qu'une force extérieure qui s'impose aux sujets en les manipulant, par exemple. Elle existe seulement parce que les masses, composées d'individus liés par l'hétéronomie capitaliste, s'adaptent à elle et la veulent. L'industrie culturelle ne s'adapte pas aux masses. La pensée et les visions du monde, essentielles pour le développement de la critique, sont désormais standardisées. La pensée s'adapte à la réalité (« principe de réalité ») et « la résignation de la pensée afin de produire l'unanimité [qui] signifie l'appauvrissement de la pensée et de l'expérience [tout comme] » essentielle pour le développement de la critique ¹⁷¹. En outre, « la limitation de la pensée à l'organisation et à l'administration [en fait une partie de, J.S.] l'appareil de la domination et de l'autodomination » ¹⁷².

L'industrie culturelle et le « monde administré » sont constitutivement liés.

Les visions du monde, les raisons d'agir et les opinions sont dominées par la raison instrumentale et la forme marchande. Le langage et toute la culture sont devenus des instruments de la reproduction du capitalisme. C'est pour cette raison que l'industrie culturelle est profondément conservatrice et provinciale. Elle l'est parce que l'éternel changement de formes qu'elle produit et [78] impose aux individus ne vise rien d'autre que la reproduction du capitalisme.

Les masses des « petits gens » sont le public de l'industrie culturelle. Les élites sont beaucoup plus détachées. Les « petits gens » veulent cette culture ; elle est leur culture. Ils la demandent et ils la défendent. « Imperturbablement, ils insistent sur l'idéologie qui les rend esclaves » ¹⁷³. Ils sont aussi conservateurs que l'industrie culturelle car ils éprouvent beaucoup de respect pour l'existant, c'est-à-dire pour ce qui est sûr parce qu'il existe, mais également aussi longtemps qu'il existe. Ils s'y soumettent volontiers afin de trouver une certaine sécurité existentielle. « Elle donne aux hommes dans le monde prétendu

¹⁷¹ Theodor W. Adorno, *Fortschritt*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1962/1969, p. 29-50, p. 35.

¹⁷² Theodor W. Adorno, *Fortschritt*, p. 36.

¹⁷³ *Ibid.*

chaotique quelque chose qui ressemble aux critères d'orientation » 174. C'est pour cette raison qu'on doit le respecter et vénérer.

Les individus veulent vivre dans ce monde. Ils demandent les produits de l'industrie qui correspondent à leurs besoins standardisés. Ainsi, ils sont reconnus comme « citoyens-consommateurs » et ils se reconnaissent dans le capitalisme de l'industrie culturelle. « Sans se l'avouer, ils soupçonnent que leur vie serait insupportable dès qu'ils ne s'accorderaient plus aux satisfactions qui ne sont pas des satisfactions » 175.

L'industrie est une puissante machine à créer du lien social selon les critères conformes au capitalisme. C'est pour cette raison et sans cesse qu'« elle combat l'ennemi vaincu : le sujet pensant » 176 qui pourrait comprendre la société et s'imaginer le dépassement de cette situation. En revanche, « elle fourgue aux hommes l'unanimité générale et acritique, on fait de la réclame pour le monde comme tout les produits de l'industrie culturelle sont leur propre réclame » 177.

« En ce qui concerne la critique radicale, il n'est, par conséquent, pas étonnant que, comme Adorno le constate amèrement, [79] « l'imagination révolutionnaire a [désormais] honte d'être une utopie ; elle se pervertit en la confiance docile dans les tendances objectives de l'histoire » 178.

174 Adorno Theodor W., *Résumé der Kulturindustrie*, art. cit., p. 342.

175 *Ibid.*, p. 342.

176 Max Horkheimer et Théodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 134.

177 Adorno Theodor W., *Résumé der Kultur industrie*, art. cit., p. 339.

178 Theodor W. Adorno, *Fortschritt, op. cit.*, p. 40.

VIVRE DANS LA NORMALITÉ : LES FORMES DE VIE ET LEURS CRITIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Les formes de vie sont un grand sujet des critiques publiques, entre autres portées par les « mouvements » et de contestations des dernières années, en quêtes d'autres formes de vie que la vie imposée qu'ils considèrent comme intolérable et insupportable¹⁷⁹. Elles sont également depuis longtemps un sujet des sciences sociales.

Dans le sens commun et dans le langage quotidien, largement travaillés par les médias et l'industrie culturelle, les « formes de vie » signifient les façons de donner une forme spécifique ou singulière à la vie d'un individu ou de certains collectifs dans le cadre de la normalité établie. L'intérêt porte sur les pratiques de la vie quotidienne dans le sens très empirique du mot : comment les « gens » vivent, ce qu'ils font et comment ils le font. On évoque également leurs orientations morales, éthiques, politiques, intellectuelles, etc.

Les formes de vie dans ce sens sont souvent critiquées avec l'intention de les changer en vue d'une vie meilleure, par exemple d'une vie plus écologique et plus harmonieuse. Les différentes formes de vie au sein de la même société peuvent également, dans la tradition du multiculturalisme, être l'objet de constats de la diversité et de la constitution de l'autre (notre forme de vie versus la leur), de différences et de distinctions afin de trouver un mode de coexistence pacifique, si possible. Les différences constatées peuvent, néanmoins, mener à la conviction que les autres formes de vie sont intolérables et insupportables. Par conséquent, on doit imposer aux autres sa forme de vie.

¹⁷⁹ À titre d'exemples, on peut indiquer John Holloway, *Changer le monde sans prendre le pouvoir*, op. cit. ; Comité invisible, *Maintenant*, Paris, La Fabrique, 2017 ; ou encore Josep Rafanell i Orra, *Fragmenter le monde*, op. cit.

[80]

La vie normalisée

Le cadre normatif établi et consenti fonctionne désormais comme une raison objective, c'est-à-dire « l'idée du plus grand bien et la manière de réaliser les fins dernières »¹⁸⁰. Elle peut prendre des formes et des contenus très différents mais la finalité, souvent le bonheur ou « la vie bonne », et les manières de l'atteindre sont toujours établies *a priori* et à réaliser. Ainsi est également fixé le cadre de la forme de vie normale. Elle occupe, par conséquent, une place centrale dans la vision du monde des sujets car elle leur permet de s'orienter dans le monde comme il est et de s'imaginer un monde meilleur dans le futur. Elle est la « carte morale »¹⁸¹ grâce à laquelle les sujets peuvent s'orienter. C'est pour cette raison que la raison objective est très rassurante et un antidote puissant contre les angoisses existentielles des sujets et contre leur peur que provoque l'avenir ouvert et incertain. Elle donne beaucoup de stabilité à la société ; elle est établie comme le cadre indépassable de cette société. Elle est absolue et à réaliser. As-tu présenté et défini auparavant ce qu'est la « raison objective » ?

Les sujets font néanmoins des expériences que « mille choses » ne correspondent pas à ce que la société prétend être. Ces expériences *peuvent* mener à la quête d'un « autre monde possible ». Ces ruptures sont cependant rares mais dans ce cas leur regard sur la même société montre, comme dans un miroir, l'image inverse : le vivre ensemble porté par une volonté partagée qui fédère les sujets dans le même projet fait place aux critiques, aux contestations, aux indignations et aux quêtes d'alternatives.

En revanche, cette situation est rare car les sujets veulent *a priori* vivre dans société établie parce qu'ils y sont profondément socialisés. C'est pour cette raison qu'ils veulent trouver leur place et leur fonction dans la société, ils veulent obéir et dominer. L'inscription dans la

¹⁸⁰ Horkheimer Max 1946, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, *Gesammelte Schriften* 6, *op. cit.*, p. 21-187, p. 25-26.

¹⁸¹ Charles Taylor, *Sources of the Self: The making of the modern identity*, Harvard University Press, Cambridge, (MA), 1989.

société consiste, entre autres, dans l'intégration dans le système d'autorité et de domination existant. D'abord, [81] « l'appropriation du rapport d'autorité [résulte du fait] que les hommes acceptent certaines données économiques [i.e. le capitalisme, J.S.] comme des faits immédiats ou naturels et ils pensent de leurs correspondre en s'y soumettant » constate Max Horkheimer déjà en 1936 ¹⁸². Ensuite, la vie au sein du capitalisme est aussi profondément hétéronome. Les forces qui la dominent sont extérieures aux individus, de ses intérêts et de sa volonté. Pourtant, les individus ne souffrent pas nécessairement de cette situation. « On doit se soumettre à ces puissances et jouir de cette soumission ; c'est cela le bonheur ultime leur don d'eux-mêmes au destin devient la vertu et la jouissance suprême » ¹⁸³. Cette soumission jouissive donne au capitalisme un caractère sadomasochiste. Troisièmement, le bonheur, la volonté et la joie de vivre en société et selon les normes établies fait que « l'individu se sent libre mais [qu'il] reconnaît les faits socialement causés comme inchangeables et [qu'il] suit ses intérêts sur la base de la réalité donné, qui en est le produit » ¹⁸⁴.

Enfin, les sujets partagent le vécu de la même société, pourtant elle leur paraît sans plan ; elle est incompréhensible. Ils ont appris de ne pas chercher les raisons et les causes de leurs problèmes dans les conditions sociales mais de prendre sur eux « de s'arrêter aux causes individuelles et d'hypostasier d'une manière religieuse celles-ci comme leur faute ou, d'une manière naturaliste, comme manque de dons » ¹⁸⁵. Ils font des expériences multiples et répétées de leur impuissance et de leur incapacité de développer leur autonomie subjective. Ainsi se constitue une forme de vie : le capitalisme comme forme de vie que les acteurs veulent et dont ils ont besoin. Par conséquent, leur intégration dans la société, bien qu'elle soit en général voulue et consentie, est une « intégration répressive » (Marcuse).

[82]

¹⁸² Max Horkheimer, *Autorität und Gesellschaft...*, *op. cit.*, p. 379.

¹⁸³ Erich Fromm, *Zum Gefühl der Ohnmacht...*, *op. cit.*, p. 176-177.

¹⁸⁴ Max Horkheimer, *Autorität und Gesellschaft...*, *op. cit.*, p. 381. Les grands débats dans les sciences sociales sur l'individualisme dans les années 1990 et 2000 ont souvent propagé cette idéologie.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 399.

Cette profonde socialisation est également la base du conformisme bien établi dans les sociétés contemporaines que les contestations et indignations n'effacent pas car elles ne dépassent ni la normativité ni le caractère social établi ¹⁸⁶. Il ne manque, en revanche, pas les efforts de s'adapter et, ainsi, de s'intégrer dans cette société. Cependant, cette intégration s'avère pour beaucoup impossible. Ils peuvent frapper à la porte du centre de la société, mais cette porte ne s'ouvrira jamais. Ceux auxquels on avait conseillé, il y a quelques années, de prendre l'escalier si l'ascenseur social est en panne, constatent que cet escalier ne mène nulle part, si jamais il existe.

Forme de vie

La notion « forme de vie » n'est pas à confondre avec la notion « monde-de-la-vie » très bien établie dans la tradition phénoménologique. Husserl développe la notion du « monde-de-la-vie » contre la hiérarchie classique de la doxa et de l'épistémè dans l'important débat de son époque sur le rapport entre le savoir, l'être-là et la compréhension.

Le monde-de-la-vie est « le monde des expériences intersubjectives humbles » ¹⁸⁷ et « l'univers des prétendus allants de soi » ¹⁸⁸. Ce qui va de soi est l'expression du « prédonné passif » (Husserl). Ainsi le monde-de-la-vie est un monde de significations préétablies que les sujets acceptent passivement. Ce monde est là, il est terminé et prescriptif ; on ne peut plus y trouver un sens historique. Le monde-de-la-vie est le fondement de la praxis humaine accepté sans être questionné qui établit le sens et la validité de l'existence. À la longue et au fil des générations, se sédimente un véritable « stock » d'expériences. Sur cette base donnée *a priori*, les sujets créent du sens et la validité des phénomènes.

¹⁸⁶ Cf. Jan Spurk, *Les limites de l'indignation...*, *op. cit.*

¹⁸⁷ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Félix Meiner Verlag, Hamburg, 1969/1996, p. 136.

¹⁸⁸ *Ibid.* p. 183.

Le « monde-de-la-vie » est la forme empirique de la situation : « un cosme organisé dans la mesure où il contient tout [83] l'équipement nécessaire pour faire de son vécu quotidien et de celui de ses semblables une question de routine »¹⁸⁹. De plus, « le monde de la vie à notre portée [est] le domaine social direct et les sujets qui y sont concentrés, nos semblables »¹⁹⁰. La situation se caractérise par la conjonction des objectivations, des projets des individus et de leurs rapports avec les autres. C'est pour cette raison « que le même monde peut apparaître différemment aux différents observateurs »¹⁹¹.

Pour Husserl, le « monde-de-la-vie » a fait ses preuves de mieux correspondre aux exigences de la vie quotidienne ainsi que des quêtes de sens et de compréhension dans la vie quotidienne que l'alternative classique entre *doxa* et épistémè. Le monde-de-la-vie est également la fondation du savoir scientifiques.

Eduard Spanger¹⁹² est peut-être le premier sociologue qui s'est attentivement penché sur la question des « formes de vie ». Elle entre dans les sciences sociales, d'abord allemandes, en quête d'une réponse sociologique à la question de savoir comment on peut connaître et comprendre le monde matériel. C'est la même question qui s'est posée à Husserl. Les « sciences naturelles », disposent-elles seules de cette réponse ? Y a-t-il des spécificités des « sciences de l'esprits » ?

Spanger souligne que, déjà au début du 20^e siècle comme aujourd'hui, le point de départ du questionnement sur les formes de vie est « le problème de l'individualisation »¹⁹³. Loin de développer une contradiction unidimensionnelle entre l'individu et la société, par ailleurs inconnue de la sociologie (allemande) de cette époque, la « forme de vie » donne un sens concret au rapport entre l'individu et la société au sein de laquelle il vit. Selon Spanger, la totalité des liens, des rapports et des connexions de [84] l'homme avec le contenu de sa vie

¹⁸⁹ Alfred Schütz, Le problème de la rationalité dans le monde social, in Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, 1988, p. 30.

¹⁹⁰ Alfred Schütz, Quelques structures du monde-de-la-vie, *ibid.*, p. 103-123, p. 106.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Eduard Spanger, *Lebensformen*, 1914.

¹⁹³ Art. cit., p. 2.

produit la forme de vie ¹⁹⁴. Il n'est pas seulement l'objet passif du monde qui s'inscrit en lui ; il est également un acteur actif qui s'inscrit dans le monde qui le forme. La forme de vie, en tant que résultat des agirs humains, lie le monde naturel et spirituel tout comme l'individualité formée et formante. Comprendre la forme de vie signifie, par conséquent, la compréhension le monde au sein duquel l'individu vit, qui le forme et qu'il forme.

Pour Spanger, les formes de vie et la compréhension sont directement liées. La compréhension est « la façon dont nous entrons, grâce à la pensée, en contact avec les multiples formes de vie... » ¹⁹⁵. La compréhension n'a rien de spontanée ou d'empiriste ; elle est historiquement située ¹⁹⁶. Afin de comprendre les aspects empiriques et concrets d'une forme de vie, on doit laisser « l'âme individuelle dans un enchevêtrement avec la culture objective et qu'elle cherche à connaître les formes principales et importantes du lien, qui tient ensemble la culture et la vie individuelle » ¹⁹⁷. Les différents « systèmes culturels » (connaissance, travail, pouvoir, imagination, religion, etc.) donnent des « indices des structures existantes et les sortes de formes de vie individuelles » ¹⁹⁸, mais ils n'expliquent pas les formes de vie et on ne peut réduire les formes de vie à ces « systèmes culturels ».

Albert Salomon ¹⁹⁹, par exemple, développe également au début du XX^e siècle une sociologie des formes de vie au sein du capitalisme à l'exemple de l'amitié. Ses travaux sont profondément influencés par l'analyse de l'habitus d'Emil Lederer et par le livre « l'âme et la forme » de Lukacs ²⁰⁰. Retenons de l'analyse de Salomon seulement que le sens des formes de vie n'est pas explicable [85] par des « valeurs objectives » mais il est le résultat de l'individualité de l'acteur. Les

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 3.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 5.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁹ Albert Salomon, *Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland : Versuch zur Soziologie einer Lebensform*, in *Zeitschrift für Soziologie*, 1979, p. 279-308.

²⁰⁰ Georg Lukacs, *Die Seele und die Formen*, Darmstadt, Luchterhand-Verlag, 1911/1971.

formes de vie ont toujours une manière spécifique de s'exprimer, c'est-à-dire d'exister publiquement.

Dans la conception d'Alfred Schütz²⁰¹, développée dans ses manuscrits des années 1920, la forme de vie est un fondement de la compréhension de la structure et de la construction sensée du monde *pour les individus*. Pour Schütz, « sous forme de vie, on entend... l'attitude de la conscience de l'ego envers le monde »²⁰². Il ébauche une théorie de la forme de vie focalisée sur la structure de son sens. C'est pour cette raison qu'« elle devrait englober tout le domaine de l'expérience humaine »²⁰³.

Il développe sa conception dans une longue confrontation avec les théories de Husserl et (surtout) de Bergson afin de trouver une fondation pour sa sociologie compréhensive qui ne se réduit à la pensée scientifique composée des notions car beaucoup de « régions spirituelles » (Schütz) lui échappe. C'est pour cette raison qu'on doit également considérer « l'irrationalité des expériences de soi au milieu du monde rationnel... »²⁰⁴. Bien que beaucoup de phénomènes ne soient pas explicables, ils sont pour autant réels. Schütz souligne l'importance du langage pour la construction intersubjective des structures de sens et il développe une grande sensibilité pour les liens mais également les différences entre le vécu, le langage de tous les jours et les notions scientifiques. Il y a une multitude d'accès à la réalité qui s'expriment différemment et qui expriment des sens différents.

Les réflexions de Wittgenstein sur les formes de vie, si souvent citées dans les travaux contemporains, trouvent également leur place dans le débat déjà évoqué sur la connaissance, le savoir, le sens, la signification et de la compréhension. La position de Wittgenstein est connue : « la signification, c'est l'usage » et l'usage se construit grâce à des jeux de langage qui, de sa part, [86] trouve leur place dans une forme de vie. « C'est ce que les hommes disent qui est vrai et faux ; et

²⁰¹ Alfred Schütz, *Theorie der Lebensformen*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1981/2016.

²⁰² *Ibid.*, p. 110.

²⁰³ Ilja Sruba, Der logische und der sinnhafte Aufbau der Welt : zu den Ausgangspositionen der Theorie der Lebensform, in Alfred Schütz, *Theorie der Lebensformen*, *op. cit.*, p. 19-53.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 112.

c'est dans le langage que les hommes s'accordent ²⁰⁵. Cet accord n'est pas un consensus d'opinion, mais de forme de vie » ²⁰⁶ qui est en même temps une forme de compréhension de ce monde partagée par tous les membres de ce monde. La forme de vie est ce qui doit être accepté, le donné » ²⁰⁷. Le consentement ne se constitue donc pas grâce aux opinions mais grâce à la forme de vie commune au sein de laquelle les hommes font usage de leur langue.

L'importance de la position de Wittgenstein dans la discussion académique sur les formes de vie pourrait étonner car elle ne semble pas centrale pour Wittgenstein. Dans ses *Recherches Philosophiques*, la notion n'apparaît que cinq fois et elle est beaucoup moins cohérente que son utilisation contemporaine ²⁰⁸. La perspective de Wittgenstein est dans le sens propre du mot conservatrice : il veut protéger et maintenir la forme de vie établie. On s'appuyant sur Wittgenstein, on peut interpréter la société comme un éternel équilibre.

Comme Albert Ogien le remarque, dans cette perspective le connaître, l'agir et l'être-là se confondent complètement ²⁰⁹. Ogien ouvre une autre perspective sociologique que les sociologues allemands du début du 20^{ème} siècle en introduisant la notion de situation qu'il emprunte à Goffman. Cette notion goffmanienne renforce encore la perspective conservatrice de Wittgenstein et de ses interprètes ²¹⁰, car « la situation est [selon Goffman, J.S.] un cadre déjà donné qui permet d'accomplir, avec des partenaires et [87] sous leur regard, la coordination d'une action en commun. Pour le sociologue, la vie sociale (ou l'expérience, dirait Goffman) est une suite ininterrompue de

²⁰⁵ Adorno constate le contraire, comme nous l'avons vu.

²⁰⁶ Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, Paris, Gallimard, 2004, § 241.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 359.

²⁰⁸ Cf. Rafael Ferber, "Lebensform" oder "Lebensformen" ? Zwei Addenda zur Kontroverse zwischen N. Garver und R. Haller, in Klaus Puhl, *Wittgensteins Philosophie der Mathematik : Akten des 15. Wittgenstein-Symposiums, Teil 2*, Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft, Vienne, p. 270-276.

²⁰⁹ Albert Ogien, La démocratie comme revendication et comme forme de vie, in *Raisons Politiques*, n° 57, p. 31-47.

²¹⁰ Cf. surtout Erving Goffman, The Interaction Order : Presidential Address, American Sociological Association 1982, in *American Sociological Review*, vol. 48, n° 1, 1983, p. 1-17.

situations dans lesquelles les individus effectuent incessamment des ajustements permanents à ce que la situation semble commander de faire. Sous cet angle, aucune conduite individuelle n'est pleinement idiosyncrasique : elle doit nécessairement s'exprimer en adéquation avec une organisation sociale des relations sur lesquelles des individus pris dans une activité pratique particulière sont requis de s'aligner » 211.

Par conséquent, dans la perspective de Goffman, le dépassement possible de la situation n'existe pas. La critique de la forme de vie reste limitée à l'adaptation de la vie à la situation ou à des changements mineurs de la situation

Pour Agamben aussi, la forme-de-la-vie, la pensée et la compréhension sont constitutivement liées. Car « l'expérience de la pensée est toujours expérience d'une puissance commune. Communauté et puissance s'identifient sans résidu, car l'inhérence d'un principe communautaire en chaque puissance est fonction du caractère nécessairement potentiel de toute communauté » 212. La contemplation de la vie fait place à la pensée en vue de l'action et de constitution de multiples formes-de-la vie qui peuvent se dresser contre la souveraineté de l'État. C'est pour cette raison que, selon Agamben, la forme de vie « doit devenir le concept-guide et le centre unitaire de la politique qui vient » 213.

Il souligne, comme Spanger l'avait déjà fait à son époque et sa manière, d'abord qu'une « vie nue », une vie séparée de sa forme n'existe pas. Ensuite, la forme de vie n'est pas réductible aux faits : « les modes, les actes et les processus singuliers du vivre » 214 mais elle est « toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances » 215. La forme de vie est pour cette raison un projet. Elle ne résulte pas d'une détermination mais, [88] habitué et répétée, elle est devenue socialement obligatoire ; les possibilités d'une autre forme de vie persistent pour autant.

211 Albert Ogien, *La démocratie*, art ? cit., p. 37.

212 *Ibid.*

213 Giorgio Agamben, *Forme de vie*, <http://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>, p. 4.

214 *Ibid.*

215 *Ibid.*, p. 1.

L'enjeu des formes de vie est le bonheur. C'est pour cette raison qu'on doit les discuter et comprendre comme des phénomènes politiques. Selon Agamben, le pouvoir est fondé sur la séparation entre la vie nue et la forme de vie. La distinction entre l'homme et le citoyen est ainsi remplacée par « la vie nue, porteuse ultime et opaque de la souveraineté, et les multiples formes de vie abstraitement recodifiées en entités sociales qui reposent sur celle-là »²¹⁶. Ainsi, on ne peut penser une vie politique comme une vie « orientée vers l'idée de bonheur et rassemblée dans une forme-de-vie qu'à partir de l'émancipation de cette scission [entre l'homme et le citoyen], de l'exode irrévocable de toute souveraineté »²¹⁷. La politique non étatique devient ainsi une forme de vie possible. Cette forme de vie peut émerger, elle est une possibilité et une puissance, « si dans mes vécus et dans mes intentions, il va à chaque fois de la vie et de la compréhension même »²¹⁸.

Rachel Jaeggi²¹⁹ se réfère explicitement à la critique immanente dans la tradition de l'École de Francfort afin de développer que les formes de vie sont pour les individus une seconde nature caractérisée par des inerties multiples, mais qu'il existe au sein de cette inertie le potentiel de dépassement. Eduard Spanger est pour elle une autre source importante pour comprendre l'ensemble de pratiques, d'orientations et de réciprocitys qui forment la vie qu'elle caractérise également comme un ordre du comportement social habitué. Ainsi se constitue le cadre normatif de la vie en collectivité qui n'est pourtant jamais strictement codifié ou complètement institutionnalisé. Comme beaucoup d'autres auteurs, elle souligne l'importance des pratiques habituelles et sociales partagées et des collectifs tout comme la pression normative des attentes des autres individus. La forme de vie s'inscrit dans la durée et gagne ainsi une certaine « profondeur ». La matérialité, [89] les institutions tout comme l'habitude sont les facteurs d'inertie les plus importants. Elle n'est complètement inerte mais les changements n'interviennent que de l'extérieur et ils influent par la suite le champ social.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 2.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 3.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ Rachel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2013.

Pourtant, rares sont les analyses qui reprennent le fil de l'argumentation d'Adorno, comme nous l'avons vu très influencée par Marx, pour le lequel le capitalisme est notre forme de vie ²²⁰. La compréhension du capitalisme comme forme de vie relève de l'analyse de la société, c'est-à-dire de la sociologie critique. « l'analyste de la société doit commencer par la surface physique de la vie sociale afin de mettre en évidence les "figures", grâce à des constructions idéales typiques, qui nous permettent de tirer des conclusions sur le caractère de notre mode de vie » ²²¹ et, peut-on prolonger la réflexion de Honneth sur notre forme de vie.

Les critiques publiques et/ou théoriques de la forme de vie ou de certaines parties de la forme de vie ont, par conséquent, comme objet des concrétisations du capitalisme et sa forme empirique. Le capitalisme se « résume » d'une certaine manière dans le concret. C'est pour cette raison que son analyse commence avec le concret ²²².

Le capitalisme comme forme de vie

[Retour à la table des matières](#)

En reprenant le fil des arguments d'Adorno, on peut avancer dans la compréhension du capitalisme comme forme de vie, de l'expérience de la non-identité, de la critique et du dépassement (im)possible de la société critiquée.

La société ne se réduit pas à son apparence, c'est-à-dire à ce que les individus peuvent saisir avec leur cinq sens. Les descriptions de la forme apparente et des fonctions de la société peuvent constater cette apparence mais elles ne peuvent pas expliquer ni les raisons pour lesquelles la société est ce quelle est, ni pour [90] lesquelles est devenue ce quelle est et non plus les potentiels de développement ou de dépassement qui existent au sein de la société. La description risque

²²⁰ Cf. l'excellente analyse d'Axel Honneth, *Eine Physiognomie des Kapitalismus*, in A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2007, p. 70-92, p. 83.

²²¹ *Ibid.*, p. 83.

²²² Cf. par exemple Marx, *Introduction à la critique de l'économie politique*, 1859.

ainsi de se transformer en apologie de l'existant qui se conjugue facilement avec le profond fatalisme qui existe dans nos sociétés.

La société dispose, bien sûr, d'une forme empirique et elle apparaît aux sujets dans des situations factuelles et concrètes ²²³. L'apparence de la société est, en revanche, de plus en plus dense et incompréhensible. L'industrie culturelle y est pour beaucoup. Les individus peuvent néanmoins faire des expériences vécues de ces situations qui s'expriment dans leurs opinions. C'est pour cette raison que les situations peuvent être critiquées dans le sens d'évoquer et de dénoncer des non-identités.

En outre, le lien entre le particulier, l'individu, et le général de la société échappe à l'impressionnisme des descriptions et aux vécus des sujets car il n'est pas saisissable avec les cinq sens. Il doit être théoriquement démontré. C'est pour cette raison que « la généralité de lois en sciences sociales se réfère toujours et essentiellement au rapport du général et du particulier dans sa concrétion historique » ²²⁴. Ces lois sont nécessairement abstraites et, par conséquent, non saisissables avec nos cinq sens. La description du social et le récit des vécus ne peuvent pas expliquer cette abstraction. Cette abstraction donne à la société une profonde stabilité, solidité et « robustesse ».

La socialisation, dans le sens de l'inscription des individus dans la société et de la société dans les individus, se fait surtout grâce à des conflits. Son principe est le « conflit social entre le travail vivant et les « moments statiques », les institutions objectivées de la propriété » ²²⁵. Elle n'est pas « naturelle » ; elle ne va pas de soi. Elle est imposée aux sujets par des objectivations, des institutions et différentes formes de médiations entre les sujets. Ainsi, les idées de l'épanouissement individuel et de la liberté appartiennent au dépassement possible de la société établie. Dans [91] la société établie, « presque tout le monde peut faire l'expérience de soi-même qu'il décide à peine de son

²²³ Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, in Theodor W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1966, p. 9-20, p. 10.

²²⁴ Theodor W. Adorno, *Soziologie und empirische Sozialforschung*, in *Soziologische Schriften I*, *op. cit.*, p. 196-216, p. 206.

²²⁵ Theodor W. Adorno, *Gesellschaft...*, *op. cit.*, p. 41.

existence sociale de sa propre initiative » ²²⁶. Les individus sont (plus ou moins) faibles et impuissants.

Le plus important est de souligner que ces constats ont une base sociale solide : la généralisation de la logique marchande. Adorno insiste souvent sur cet argument profondément marxiste. « Dans ce processus universel, non seulement dans la réflexion scientifique, s'établit objectivement l'abstraction ; on considère les caractéristiques qualitatives des producteurs et des consommateurs, le mode de production et même le besoin (celui du mode de production social) comme secondaire et satisfait. Le but premier est le profit... le caractère abstrait de la valeur d'échange fusionne toutes les stratifications sociales spécifiques avec la domination du général sur le particulier et de la société sur ses membres forcés... Dans la réduction de l'homme à l'agent et au porteur de l'échange marchand se cache la domination de l'homme sur l'homme... tous doivent se soumettre à la loi de l'échange s'ils ne veulent pas périr, peu importe qu'ils soient subjectivement guidés par un "motif du profit" ou non » ²²⁷.

Surtout une société individualiste, comme la société contemporaine, a normativement besoin de l'unité des comportements afin de faire conjuguer les agirs dans la (re)constitution de la société. « La totalité [de la société, J.S.] se maintient grâce à l'unité des fonctions remplies par ses membres. En général, chaque individu doit assumer une fonction pour mener sa vie et on lui apprend à remercier au longtemps qu'il en ait une » ²²⁸.

Pourtant, le constat qu'en société tout est lié à tout (les individus à la société, les individus entre eux, aux institutions, etc.) n'est pas seulement consensuel ; il est trivial et il n'explique rien. Tout comme le constat largement répandu que les individus sont compatibles avec la société n'est pas faux, mais il n'est pas une explication de cette compatibilité et de ses (éventuelles) limites. La sociologie ne peut pas se contenter de décrire les rôles et des [92] fonctions qui rendent les individus comparables à la société car ces descriptions ne suffisent pas

²²⁶ *Ibid.*, p. 16.

²²⁷ *Ibid.*, p. 13-14.

²²⁸ *Ibid.*, p. 16.

pour comprendre la société²²⁹. Il s'agit d'expliquer pour quelles raisons ils portent les « masques de caractères »²³⁰.

La société n'est jamais complètement pacifiée et même les critiques publiques et les conflits radicaux et violents n'indiquent pas nécessairement une explosion possible de cette société. Pourtant, dans des conflits, souvent peu spectaculaires et quotidiennes, s'expriment des contradictions et des antagonismes sociaux. Ces conflits sont des « antagonismes masqués »²³¹ et, parce qu'ils sont masqués, les individus ne peuvent pas faire l'expérience de ces antagonismes mais seulement de leurs « masques ». C'est pour cette raison que la compréhension de la société a besoin d'une théorie qui dévoile ce que les phénomènes apparents masquent. On peut, bien sûr, reconstruire des rationalités dans les agirs des sujets car ces rationalités existent. On trouvera, en général, des raisons instrumentales car, comme on l'a vu, la société se maintient grâce à la conjonction des fonctions que ses membres remplissent. Les agirs sont souvent rationnels mais rarement raisonnables, car la société organise rationnellement l'irrationalité. L'expert représente cette rationalité. On comprend ainsi que « la société est vraiment la totalité qui exerce son pouvoir sur les individus, et cette société n'est pas un « fantasme » qu'on ne peut pas déterminer. Elle est installée comme un noyau dur et empirique dans le système des institutions qui sont les relations qui se sont établies et cristallisées parmi les hommes »²³².

« L'horizon d'attentes » (Koselleck) ne se limite cependant jamais à ce qui existe. L'attente, par exemple le bonheur, montre que les sujets sont malheureux dans la société, comme Adorno le souligne en se référant à Rousseau et Aristote²³³.

²²⁹ *Ibid.*, p. 13.

²³⁰ Adorno reprend explicitement cette notion marxienne ; cf. *Ibid.*

²³¹ Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, art. cit., p. 10.

²³² Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, op. cit., p. 214.

²³³ Theodor W. Adorno, *Gesellschaft...*, art. cit., p. 39.

[93]

Comment vivre – vivre autrement ?

[Retour à la table des matières](#)

Pour quelles raisons les critiques des formes de vie ont-elles réapparu dans les dernières années aussi bien dans l'espace public que dans les sciences sociales ?

Au sein de la société coexistent toujours plus ou moins paisiblement différentes formes de vie, bien que chacune prétend être universalisable. Les critiques d'une forme de vie et la quête d'une autre forme de vie se déploient afin de réaliser une « vie meilleure », un projet qui *pourrait* et, selon la vision du monde des acteurs, *devrait* se généraliser. Les stratégies de retrait et d'isolation de la société en font l'exception.

Comme nous l'avons vu, la vie dans les sociétés contemporaines est caractérisée par une énorme tension entre (1) la nécessité de se mobiliser, de mobiliser sa subjectivité pour vivre en société et pour exister au sein du capitalisme qui s'impose aux individus comme la normalité et la reproduction de cette normalité ; (2) les vécus et les expériences de ruptures (« crise-érosion ») et de non-identités, (3) des expériences de contraintes hétéronomes anonymes (« stummer Zwang der Verhältnisse », Marx) dont les sujets sont l'objet. Cette tension « abîme les vies » (pour paraphraser Adorno), elle crée des souffrances mais elle permet également des quêtes de formes de vie différentes, des quêtes de les surmonter ou de les dépasser : des quêtes d'adaptation, de rétablissement de la vie du passé ou de dépassement.

Malgré les critiques que des acteurs peuvent formuler, ils cherchent en général – et surtout comme première réaction aux expériences de crise – à adapter leur forme de vie à la nouvelle situation en prenant sur eux et à inscrire ainsi le développement de leur forme de vie dans la dynamique sociale établie. Ils cherchent « une terre ferme », une forme de vie dans laquelle ils se sentent protégés et qui leur permet d'avancer vers des avenir meilleurs. Cette quête peut prendre des formes très différentes : de la défense de formes de vie menacées par la dynamique sociale établie et la défense de la vie des citoyens-consommateurs de

masse d'aujourd'hui aux quêtes d'une fraternité durable en passant par la défense de la vie entre soi contre des étrangers (dans tous les sens du mot). Il y a enfin des tentatives de créer des formes de vie alternatives [94] aux formes établies. Les initiatives se développent dans les secteurs les plus différents et elles visent une nouvelle forme de vie car les engagés dans ces initiatives veulent quitter leur « vie abîmée » devenue insupportable.

Des nouvelles formes de vie se créent rudimentairement et partiellement également pendant les mobilisations de critiques publiques et de contestations caractérisées par la solidarité, la fraternité et la chaleur humaine que l'individualisme sériel a radicalement réduit. Ces expériences sont très profondes et elles changent les sujets et leurs visions du monde. C'est pour cette raison qu'après des mobilisations, beaucoup cherchent d'autres formes de vie durable que la forme de vie dominante. Dans la quête consciente de formes de vie s'exprime le développement de l'autonomie subjective des acteurs impliqués dans ces projets. Ils cherchent un autre sens à la réalité en général et à leur vie en particulier que le sens établi.

Les mobilisés se considèrent souvent explicitement comme le « peuple », le *demos* de la *démocratie*, mais le « peuple » est une notion extrêmement floue. Elle n'a pas de fondement social spécifique, comme par exemple la classe ouvrière. On entend habituellement par le « peuple » une communauté qui légitime le pouvoir par l'expression de sa volonté présumée. Les critiques publiques expriment que ce « peuple » retire, au moins partiellement, la légitimité au pouvoir en place. Cependant, il ne tient son « unité uniquement de l'unité du pouvoir d'État qui s'autorise de la volonté du peuple pour asseoir sa légitimité ce cercle se brise quand les sujets de droit découvrent que l'État n'est plus leur seul interlocuteur. La pluralisation du *kratos* rend le *demos* inassignable » ²³⁴.

« Le *demos* ne prend corps que de façon toujours imprévisible et passagère, dans les éruptions sporadiques de l'idéal égalitaire. » ²³⁵ Ces « éruptions » sont les grandes mobilisations des critiques publiques vécues comme des épisodes communautaires chargées de chaleur humaine, de solidarité, de puissance et de fraternité. Les mobilisés, le

²³⁴ Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, *op. cit.*, p. 21.

²³⁵ *Ibid.*, p. 156.

« peuple » constitué par la domination [95] de l'État affronte celui-ci comme un pouvoir constituant naissant. « C'est seulement en tant que pouvoir constituant que le peuple peut prétendre à une signification politique dépourvue d'ambiguïté. » ²³⁶

Il se pose cependant la question de savoir si la « célébration révolutionnaire du seul surgissement du pouvoir constituant » ²³⁷ peut se stabiliser et développer une nouvelle forme de vie sans domination qui se trouve sa forme politique dans la démocratie directe. Ces expériences restent exceptionnelles ; leur « quotidianisation (Veralltäglichung) » (Weber) semble impossible, comme par exemple Jacques Rancière et Catherine Colliot-Thélène le constatent sur la base d'argumentations très différentes ²³⁸. Peuvent-elles dépasser l'ordre social et politique critiqué ou doit – elle nécessairement s'effondrer ou être récupérée par le pouvoir en place ? Si cela est le cas, l'avenir fraternel ne serait qu'un rêve.

Certes, on constate que les tentatives de créer une forme de vie fraternelle, libre et démocratique ont échoué. Il restent pourtant des souvenirs de ces mobilisations, par exemple de la Commune de Paris et des soviets en Russie et en Allemagne aux mobilisations de nos jours en passant par Mai 68. Ces souvenirs ne sont pas nécessairement nostalgiques ou résignés, ils montrent également qu'une vie plus désirable a été ébauchée. Ils se maintiennent et se transmettent, souvent en se mystifiant, parce que la souffrance des « vies abîmées » n'est pas dépassée. C'est pour cette raison que la quête du dépassement de cette forme de vie reprend sporadiquement.

Cette quête tout comme la compréhension des formes de vie relèvent aussi bien des espaces privés que des espaces publics au sein desquels les projets et les contre-projets de société sont élaborés. La dialectique entre le privé et le public fait comprendre la constitution et les avenir possibles des formes de vie dans la dynamique sociale. Dans une perspective libérale, la forme de [96] vie est cependant considérée comme purement privée. C'est pour cette raison qu'on peut constater

²³⁶ *Ibid.*, p. 21.

²³⁷ Pierre Rosanvallon, *La Démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000, p. 413.

²³⁸ Cf. Jacques Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 1998 ; Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, *op. cit.*, p. 149-156.

dans une attitude de la « tolérance pure » (Marcuse) ²³⁹ que « anything goes » aussi longtemps que la forme de vie reste compatible avec l'ordre établi. La dialectique entre le privé et le public est refoulée, et le public est réduit à la gouvernance qui garantit le fonctionnement de la sérialité caractéristique pour la société. Aussi bien la sérialité que cet arrangement entre le privé et le public est consentie ; il est un des fondements du conservatisme libéral de notre époque.

Les formes de vie se constituent grâce des agirs différents mais convergents basés sur des « affinités électives » (Weber), des pratiques sociales et des visions du monde partagées et un cadre normatif commun. Les formes de vie ne sont jamais définitivement établies. Elles se reproduisent et changent en quête d'une vie meilleure. Cette quête peut prendre la forme de (1) la défense, la (re)stabilisation et de l'optimisation de la forme de vie existante considérée comme en déclin, comme menacée et comme dénaturalisée ou (2) son adaptation à l'environnement (social, économique, culturel, politique, écologique, etc.) qui change ou (3) un projet alternatif et explicite à la forme de vie existante considérée désormais comme insoutenable et intolérable. Enfin, (4) il existe également des retraites dans des niches sociales, comme par exemple dans des communautés urbaines ou rurales, qui se referment sur elles-mêmes. Ces formes de vie en apparence très différentes de la normalité peuvent exprimer un simple repli de la vie publique et de ce fait un arrangement avec l'ordre établi.

Les quêtes de formes de vie peuvent, enfin, faire partie d'un projet de société, d'un projet de dépasser le vivre et travailler ensemble vers un avenir plus conforme aux désirs des acteurs que le présent. Ces quêtes expriment le désir de dépasser les « vies abîmées » (Adorno) par des expériences de souffrances dans et/ou de la société établie.

²³⁹ Herbert Marcuse/Paul Barrington Moore/Wolff Robert, *Kritik der reinen Toleranz*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1967.

[97]

Critique et émancipation*Sur les traces d'Adorno.***Chapitre III**

**Critique et dépassement
possible**[Retour à la table des matières](#)

Il ne manque pas de tentatives de lier les critiques publiques au passé, à des mouvements, à des idées et à des analyses de grands penseurs classiques qui ont projeté le dépassement du capitalisme. On sait, avec le recul historique, que les tentatives de dépasser le capitalisme ont échoué. Ce fait n'invalide pas *a priori* les analyses et projets d'un avenir *possible* au-delà du capitalisme qui ne s'est pas réalisé mais qui a été, ou qui est encore *possible*. Ces références ne sont, cependant, en général pas des reconstructions critiques qui font comprendre les continuités et ruptures entre les époques des classiques mobilisés et notre époque qui a fait émerger des phénomènes nouveaux. Les mêmes références reviennent comme des jetons, des « tickets » (Adorno), qui circulent dans les « affaires » publiques. On ne cherche pas des confrontations intellectuelles afin de dépasser les pensées des classiques pour mieux comprendre la situation contemporaine, mais on cherche l'appui de l'autorité de ces grands intellectuels qui ont analysé la fin d'une autre époque que la nôtre.

Ces « tickets » expriment des impressions de notre situation et des éléments des visions du monde dominées par l'impuissance, la non-compréhension et le manque de projet de société. C'est pour cette raison que ces références ne sont pas des contributions à la compréhension et à la maîtrise intellectuelle de notre situation nécessaires à son dépassement mais des « flash-back » nostalgiques qui

expriment, souvent contre les intentions de ceux qui mobilisent ces « tickets », l'impossibilité du dépassement. Ces « tickets » relèvent de la critique externe démobilisante et bien souvent fataliste selon la formule « le monde est mauvais ; cela est révoltant mais il n'y a rien d'autre à faire que crier sa révolte ». Les références à Antonio Gramsci en sont un exemple.

[98]

Gramsci revient ! Un ticket de l'incompréhension

[Retour à la table des matières](#)

La société est beaucoup plus stable que les critiques le souhaitent et, souvent, qu'ils le pensent mais, selon eux, elle pourrait et elle devrait être un autre monde. Pour quelles raisons l'émergence de ce nouveau monde est-il possible ? En manque de réponse à cette question, les références à Antonio Gramsci réémergent sans cesse et ce sont toujours les mêmes.

On peut ainsi lire sur le compte Facebook du *Monde Diplomatique* : « “Le vieux monde se meurt, le nouveau monde tarde à apparaître, et dans ce clair-obscur surgissent les monstres”, écrivait l'intellectuel sarde Antonio Gramsci en une formule souvent citée en ce moment. Dans le camp antisystème, deux pôles se forment : l'un promeut la xénophobie, l'autre, la lutte des classes. Les monstres surgissent quand le champ de bataille politique se structure autour des questions d'identité ou d'appartenance nationale plutôt que de démocratie et de justice sociale » ²⁴⁰.

Même Benoît Hamon, malheureux candidat socialiste aux élections présidentielles de 2017, par exemple, « pense à cette définition de la crise d'Antonio Gramsci qui dit que la crise, c'est quand le vieux monde est mort et que le neuf ne peut pas naître, et nous sommes dans un

²⁴⁰ <https://www.facebook.com/lemondediplo/posts/10153849010516688>

moment comme celui-là, et il a rajouté que de ce clair-obscur peut naître un monstre » ²⁴¹.

Pourtant, il se pose la question de savoir « Pourquoi citent-ils tous Gramsci ? » ²⁴² L'argument d'autorité y joue certainement un rôle. Assassiné par les fascistes, il est une autorité morale qui a vécu une vie dramatique. Le fait que Gramsci fut un grand penseur marxiste non stalinien et un dirigeant du Parti Communiste Italien est souvent « oublié ».

Voici quelques exemples de citations, en général extraites des Cahiers de *Prison de Gramsci* ²⁴³. Une description de l'expérience [99] de la crise-érosion à laquelle n'existe pas (encore ?) d'alternative : « La crise consiste justement dans le fait que l'ancien meurt et que le nouveau ne peut pas naître : pendant cet interrègne on observe les phénomènes morbides les plus variés. » (Gramsci) La citation la plus utilisée, que nous avons déjà rencontrée, est certainement « Le vieux monde se meurt, le nouveau monde tarde à apparaître et dans ce clair-obscur surgissent les monstres ». Ces deux citations expriment le constat que nous nous trouvons à la fin d'une époque et que les avenir possibles sont menaçants et peut-être pires que le présent.

Nous vivons dans une situation inacceptable et la sortie est difficile à trouver, mais elle sera le résultat de luttes. Dans ce sens, on peut caractériser la situation actuelle comme une crise. « La crise est le moment où l'ancien ordre du monde s'estompe et où le nouveau s'impose en dépit de toutes les résistances et de toutes les contradictions. Cette phase de transition est justement marquée par de nombreuses erreurs et de nombreux tourments. » (Gramsci) Afin de développer un projet d'avenir, il faut connaître la genèse du présent car « celui qui ne sait pas d'où il vient ne peut savoir où il va » (Gramsci).

Notre situation demande l'engagement et des prises de position publiques. Le repli sur ses affaires personnelles est la fin de la cité. « Je hais les indifférents. Je crois comme Friedrich Hebbel que « vivre

²⁴¹ <http://www.slate.fr/story/130298/antonio-gramsci-explique> — 24 janvier 2017. Par ailleurs, la citation n'est pas correcte. Selon Gramsci le « vieux monde » n'est pas mort mais il meurt.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ Nous n'établissons pas les références bibliographiques parce que ces citations ne font pas partie d'un discours scientifique.

signifie être partisan » (Gramsci). Celui qui vit vraiment ne peut qu'être citoyen, et prendre parti. L'indifférence c'est l'aboulie, le parasitisme, la lâcheté, ce n'est pas la vie. C'est pourquoi je hais les indifférents. L'indifférence est le poids mort de l'histoire » (Gramsci).

Le monde politique porte une lourde responsabilité pour l'état du monde. Comme un bilan du « néo-libéralisme » des dernières décennies, Gramsci constate à l'exemple des hommes politiques italiens de son époque qu'ils « n'ont pas senti la souffrance : ils ont créé le chaos, ils ont laissé tout rafler à ceux qui étaient les plus forts économiquement » (Gramsci).

Même les « scissionnistes » comme le *Comité Invisible* ou les stratèges de la fragmentation du monde ²⁴⁴ pourraient trouver

[100]

leur position chez Gramsci : « Que peut opposer une classe innovatrice au formidable ensemble de tranchées et de fortifications de la classe dominante ? L'esprit de scission, c'est-à-dire l'acquisition progressive de la conscience de sa propre personnalité historique » (Gramsci).

Ces citations ne remplacent pas la compréhension de la situation contemporaine et des potentiels pour la dépasser. Elles expriment le malaise dans la société et l'incapacité de développer une critique immanente et transcendante de la société. Les citations de l'œuvre de Gramsci utilisées et réutilisées expriment des impressions de la « crise-érosion » contemporaine mais elles ne les expliquent pas. Ainsi, il est formulé et reformulé que plus rien n'est sûr, stable, fiable et prévisible. Des forces inconnues, incompréhensibles et immaîtrisables s'imposent aux sujets. Il s'est créé une situation d'incertitude, d'impuissance et de peur d'avenirs possibles pires que le présent. Pourtant, Gramsci savait qu'une crise n'annonce ni la fin du capitalisme, ni une apocalypse. Les avènements sont ouverts.

²⁴⁴ Josep Rafanell i Orra, *Fragmenter le monde, op. cit.* ; *Comité invisible, Maintenant*, La Fabrique, Paris, 2017.

Critique et constitution de la société

[Retour à la table des matières](#)

Il n'y a jamais eu de période historique sans critiques. Elles existent aussi bien dans les espaces publics que dans les espaces privés, souvent sous la forme de dénonciations et de scandales de manques et de « choses qui ne vont pas ». Les sujets savent beaucoup de la société qu'ils critiquent, souvent sévèrement, même si ces critiques ne prennent pas toujours une forme publique car les sujets considèrent en général qu'ils n'ont pas leur place dans l'espace public dominant, l'espace public de l'industrie culturelle. Ils ne se trompent pas complètement d'ailleurs car ils n'y sont que passivement intégrés comme « citoyens-consommateurs ». C'est pour cette raison que leurs critiques restent souvent dans la sphère privée ²⁴⁵.

Même les périodes historiques rétrospectivement considérées comme consensuelles ne l'ont l'été que partiellement. Les « Trente Glorieuses », par exemple, considérées comme des décennies de compromis (fordistes) et de consensus construits sur la [101] base de la production de masse et de la consommation de masse ont également été des années d'une vive critique de la consommation, de la contestation de l'ordre établi, de sa normativité mais aussi de ses formes politiques (du parlementarisme jusqu'aux guerres).

Cela n'est qu'un indice du fait que la critique et la société capitaliste sont constitutivement liées.

La critique dans la tradition des *Lumières* devrait permettre l'élaboration publique de la compréhension et de l'explication des raisons pour lesquelles les acteurs souffrent, en vue de dépasser les souffrances dans un avenir meilleur : raisonnable, maîtrisable et libre. Cette critique est développée par des acteurs de l'espace public qui sont « majeurs » (Kant), c'est-à-dire des êtres capables de faire usage public de leur raison. Ce faisant, ils peuvent comprendre les raisons de leur souffrance. « Com-prendre » signifie prendre intellectuellement – avec les autres et de ce fait publiquement – possession d'un objet afin de le maîtriser et de contribuer à son dépassement. Cette compréhension

²⁴⁵ Cf. Elina Eliasoph, *L'évitement du politique*, Paris, Economica, 1998/2010.

ouvre la porte au dépassement des raisons de la souffrance. Cela signifie que la critique se dirige contre l'ordre établi et surtout contre l'État qui font souffrir. Elle permet l'élaboration d'un projet de société : le projet d'une société (plus) raisonnable et (plus) libre.

La critique est, selon la tradition des *Lumières*, toujours un acte de publication d'« hommes privés » de « citoyens-bourgeois » (Habermas) qui créent des liens (sociaux) entre ces acteurs qui développent des critiques dans l'espace public : « l'espace public bourgeois »²⁴⁶. Ces acteurs ne sont pas des sujets abstraits mais ils sont des êtres concrets profondément socialisés. Ils appartiennent à leur époque.

Deux arguments de Hegel, souvent repris par les différents courants des théories critiques, aident à préciser ce constat. D'abord, les sujets existent seulement au sein de collectifs. L'État est pour Hegel le collectif suprême mais il y en a beaucoup d'autres, par exemple la famille, les Églises ou les corporations. [102] C'est pour cette raison qu'il n'existe pas, comme le libéralisme le postule, de rapports immédiats entre l'individu et l'État ou la société. Ces rapports sont toujours plus ou moins médiés par ces collectifs au sein desquels les individus développent également leurs visions du monde. Ensuite, le sujet n'est pas une abstraction *a priori* donnée mais il devient sujet. « Le sujet devient à lui-même à travers une expérience façonnée par un monde qui est le monde humain un monde historique, une « figure d'esprit », qui détermine en profondeur sa conscience »²⁴⁷.

L'émergence des critiques et formes de critique

Les critiques émergent et ré-émergent car la société n'est jamais ce qu'elle prétend être. Elle n'est pas inerte ; au contraire, elle bouge beaucoup et vite. Ce mouvement se fait avec les sujets ; ils en sont les objets. La vie au sein de la société fait souffrir les sujets. C'est à partir de leur vécu de souffrance qu'ils déploient leur « faculté de jugement »

²⁴⁶ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt/Neuwied, Luchterhand-Verlag, 1962/1983. Cf. également Jan Spurk, *Contre l'industrie culturelle*, *op. cit.*

²⁴⁷ Catherine Colliot-Thélène, *La démocratie sans « demos »*, *op. cit.*, 2011, p. 2.

(Kant) et qu'ils développent leurs critiques. La critique est ainsi un rapport entre le sujet et l'objet critiqué, d'un côté, et entre différents sujets, de l'autre côté, car la critique se développe et se partage parce qu'elle est communiquée aux autres. La critique est constitutivement liée au développement de l'autonomie subjective des individus qui leur permet également l'articulation publique de leurs opinions et ainsi de s'impliquer dans la vie de la cité, d'influencer le politique et la politique. Dans ce sens, la critique est toujours liée à la démocratie.

Les expériences de la non-identité ne se bornent pas nécessairement à certains secteurs bien limités de la forme de la vie, par exemple au travail ou à la politique. La généralisation du capitalisme fait que toutes les parties de la vie y sont, plus ou moins radicalement, intégrées. Des critiques et des questions de sens émergent quand les vécus s'accumulent que la société ne correspond pas ou ne correspond plus à ses idéaux, ses attentes et ses promesses, quelle ne peut pas être identique avec ce qu'elle prétend être, que les acteurs ne sont pas reconnus mais méprisés. Les critiques sont des formulations et des expressions publiques [103] de ces contradictions qui font souffrir les sujets. Leur finalité n'est pas déterminée, bien au contraire, elle est ouverte et à développer au cours des critiques. Schématiquement parlant, la finalité oscille entre la réforme, la restauration et le dépassement.

La critique n'est, *a priori*, pas anticapitaliste ou réactionnaire, libératrice ou répressive. Elle peut prendre, selon ses différentes finalités, beaucoup de formes et de qualités. Elle est ouverte car elle vise toujours un avenir possible ; les différentes finalités se développent dans le processus de l'élaboration de la critique et de la délibération sur l'état de la société et ce qu'elle devrait être. Le constat que le monde n'est pas ce qu'il prétend être ou ce qu'il devrait être n'est que le point de départ de la critique. C'est à cause de ce point de départ que la critique est nécessairement normativement orientée vers un monde meilleur ; elle a comme objet un phénomène concret et saisissable, qui fait partie du monde-de-la-vie des sujets, de leurs visions du monde ainsi que de leurs raisons d'agir. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de notion ahistorique de la critique. La compréhension de la critique qui existe empiriquement demande de la considérer et ceux qui la développent comme des phénomènes sociaux.

On peut distinguer trois types de critiques :

- * la critique interne critique la non-réalisation de la normativité établie afin de la réaliser ;
- * la critique externe au phénomène critiqué confronte le phénomène avec la normativité des critiques afin de constater leur incompatibilité et pour en conclure soit une tolérance absolue (« anything goes ») ou la nécessité d'imposer la normativité des critiques.
- * enfin, la critique immanente partant de la « chose-même » veut comprendre le potentiel de dépasser la réalité critiquée dont les sujets souffrent, mais également ce qui empêche le dépassement.

En schématisant, on peut retenir que la critique interne réclame des ré-formes de la réalité afin que celle-ci corresponde (mieux) à la normativité établie. La critique externe conteste la normativité du phénomène critiqué et le confronte avec un autre ordre normatif. Elle se contente de la description fascinée ou indignée [104] de la différence des systèmes normatifs ou elle s'épuise dans la dénonciation abstraite de cette différence.

La critique externe correspond cependant en général à ce qu'on appelle communément « la critique ». La notion de démocratie, par exemple, n'est pas identique à la réalité du règne de la gouvernance néolibérale. Ainsi peuvent émerger des scandales, voire des indignations, mais on ne peut pas comprendre l'objet de la critique. Par conséquent, on ne peut pas le maîtriser et contribuer à son dépassement ; il continuera à nous maîtriser. La critique externe désarme et, souvent, elle démoralise les sujets qui critiquent. Elle peut leur montrer que le monde critiqué est mauvais et qu'il est « faux » (Adorno) mais elle ne peut pas indiquer le potentiel de dépassement qui existe au sein de ce monde.

La critique immanente, enfin, est fondée sur les contradictions internes au phénomène critiqué. Elle développe non seulement la genèse de ce phénomène mais également ses avènements possibles, car c'est au sein du phénomène qu'existent les possibilités de se dépasser, tout comme ce qui empêche le dépassement. C'est pour cette raison, si elle prend une certaine ampleur, quelle est écrasée ou, ce qui est en général

le cas, quelle est ignorée et traitée avec mépris car elle est considérée comme « hors sujet » et exprimée par des sujets non qualifiés.

Les porteurs de critiques ont depuis longtemps la vie dure. Les discours dominants se moquent d'eux en les traitant de bonnes âmes. Ces discours « invitent le sujet à rester calme »²⁴⁸, parce que les porteurs de critiques peuvent être dangereux ; en effet, ils reprennent les principes établis et les prennent au sérieux. « Dès le début, la bourgeoisie a dû craindre que les conséquences de ses propres principes puissent dépasser ses intérêts »²⁴⁹.

Vu de Francfort

Les analyses de l'École de Francfort en général et d'Adorno en particulier sont, d'une manière particulière, liées à la perspective des Lumières en vue d'un projet d'émancipation de la société [105] qui fait souffrir les sujets. Leur Théorie critique veut participer à « l'effort historique de créer un monde correspondant aux besoins et aux forces des hommes »²⁵⁰. Il se pose pourtant la question de savoir si ce projet est imaginable. S'il est imaginable, est-il possible car, empiriquement, on constate le contraire, c'est-à-dire l'enfoncement dans l'hétéronomie ? Ces questions, qui font partie de la raison d'être de la théorie critique de l'École de Francfort, se posent encore aujourd'hui. C'est pour cette raison que nous pouvons renouer avec les arguments de L'École de Francfort et d'Adorno.

En face de la conception du caractère potentiellement libérateur des critiques développées au sein de l'espace public dans le sens des *Lumières*, les auteurs de l'École de Francfort constatent déjà vers la fin des années 1920 et au début des années 1930, mais particulièrement après la prise de pouvoir par les Nazis en Allemagne, la perversion de l'espace public : il est devenu un espace de la (auto)soumission des acteurs. Les mobilisations dans l'espace public s'appuient, bien sûr, sur

²⁴⁸ Theodor W. Adorno, *Kritik...*, *op. cit.*, p. 787.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Max Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, in *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Francfort, Fischer-Verlag, 1970, p. 12-56.

les souffrances vécues par les acteurs mais elles ne mènent pas vers la libération, bien au contraire ²⁵¹.

Les vécus de souffrance existent, bien sûr, mais ils ne se traduisent pas mécaniquement en expériences qui, quant à elles, pourraient nourrir une critique transcendante dans le sens des *Lumières*. Adorno ne réduit pas la notion d'expérience à l'exercice de la « faculté de jugement » (Kant) et à la faculté de raisonner des hommes ; elle inclut également des moments non rationnels, par exemple les émotions. Cependant, les individus peuvent-ils encore faire des expériences, c'est-à-dire peuvent-ils encore « constituer la durée qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire ? » ²⁵² Constituer cette durée signifie lier le présent au passé et aux avenir possibles.

[106]

La perversion de l'espace public ²⁵³ s'explique surtout par les contradictions et les incohérences du projet d'une société de citoyens libres, initialement porté par la bourgeoisie et par la suite par le mouvement ouvrier. L'espace public dans le sens d'un lieu symbolique de confrontations conflictuelles mais raisonnables de visions du monde, d'opinions, d'arguments et de propositions se défait. La raison pratique à l'œuvre dans l'espace public ne peut pas expliquer les souffrances et les manques vécus par les acteurs, mais elle les nomme. Les acteurs constatent leur vie en société, mais ils ne la comprennent pas ; cette vie na pas ou peu de sens pour eux. Ils sont seuls et impuissants en face de leurs vécus incompréhensibles. Les agitateurs fascistes mais également les industries culturelles se sont – déjà à l'époque de l'École de Francfort – jetés dans cette brèche avec des pseudo-explications qui ne relèvent pas de la raison.

La quête collective, contradictoire et conflictuelle d'un avenir meilleur dans l'espace public s'efface au profit d'unification publique grâce à la propagande et à l'industrie culturelle. Les sujets

²⁵¹ Cf. au sujet des analyses de l'École de Francfort de l'agir fasciste dans l'espace public également, Olivier Voirol, Pathologies de l'espace public et agitation fasciste, in *Réseaux*, 2017/2, n° 202-203, p. 123-159.

²⁵² Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit.

²⁵³ Cf. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer-Verlag, 1947/1969.

« libéraux »²⁵⁴, correspondant *grosso modo* aux « majeurs » (Kant), disparaissent au profit de communautés symboliques, par exemple, la « communauté du peuple » allemand des Nazis²⁵⁵ ou la communauté des « citoyens consommateurs » (Habermas) de l'industrie culturelle fordiste²⁵⁶.

Néanmoins les acteurs développent des rapports raison – nés, mais pas nécessairement raisonnables, à leur environnement, aux autres, à l'ordre établi. Cela est le cas car, d'un côté, ce qui existe doit se légitimer publiquement et gagner le consentement des acteurs. De l'autre côté, les acteurs ont des rapports raison – nés et en général instrumentaux – non seulement vis-à-vis du [107] monde dans lequel ils vivent, mais également vis-à-vis deux – mêmes. Ainsi ils trouvent leur place dans la société qui les fait souffrir et ils adhèrent à des projets liberticides très différents.

Afin de comprendre les raisons pour lesquelles les acteurs adhèrent à ces projets « c'est le mal, et pas le bien, qui est l'objet de la théorie [critique] son élément est la liberté ; son sujet est l'oppression »²⁵⁷. Autrement dit : qu'est-ce qui empêche le développement de la liberté et de l'autonomie des individus bien que le potentiel de ce développement existe ?

Il s'agit de « trouver le nouveau monde dans la critique de l'ancien monde »²⁵⁸. Dans ce sens, la théorie critique de l'École de Francfort, comme toutes les théories critiques par ailleurs, est normativement orientée. Cette orientation est constitutive de la critique et explicitement défendue par l'École de Francfort. On peut ainsi lire sur la première page de la *Dialectique de la Raison* de Horkheimer et Adorno : « Nous n'avons pas de doute – et c'est cela notre *petitio principis* – que la

²⁵⁴ Cf. Adorno Theodor W. et alii., *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1950/1973 ; Jan Spurk, *Du caractère social*, *op. cit.*

²⁵⁵ Cf. Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, p. 161-194.

²⁵⁶ Cf. Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 258.

²⁵⁸ Karl Marx, *Correspondance, Lettres à Arnold Ruge* (1843), <http://www.karlmarx.fr/marx-correspondance-ruge.php>.

liberté dans la société est inséparable de la pensée éclairée » ²⁵⁹ de la théorie critique. L'expression « la pensée éclairée » indique le lien avec les *Lumières* ²⁶⁰. La raison qui peut mener à la libération se confronte rapidement à la rationalité établie dans les rapports sociaux, productifs et culturels. La confrontation avec l'ordre établi est une manifestation de la liberté des acteurs afin d'établir une communauté de sujets qui exercent publiquement leur raison, qui construisent consciemment et ensemble leurs manières de « vivre et travailler ensemble » (Durkheim).

En revanche, la réalité est tout autre. Il y règne le malaise et la fuite dans la culture de masse ainsi que le consumérisme. L'espace public dominant est l'espace public de l'industrie culturelle hyper médiatique et en même temps standardisé. Les valeurs traditionnelles s'effritent, les repères normatifs sont devenus [108] flous ; les individus doivent se débrouiller seuls dans cette situation où ils rencontrent partout la froideur et la violence calculatrice de la rationalité indifférente à leur vie. On retrouve le projet avorté des *Lumières* qui nécessite, pour être réalisé, le dépassement du capitalisme.

Le projet d'une société libre et raisonnable est bloqué depuis longtemps. Néanmoins, ce projet est la référence normative des sociétés capitalistes. Ainsi émerge une contradiction entre cette référence et l'incapacité de la société d'y correspondre : cette société est « non identique » (Adorno) et tout le monde le sait parce tout le monde en a fait l'expérience et a constaté son impuissance à agir contre le monde tel qu'il est. Cette contradiction se transforme en malaise si les acteurs sont incapables de la dépasser.

Néanmoins, les opinions – et surtout les opinions publiques – peuvent formuler et exprimer des critiques : les critiques publiques ²⁶¹. Au plus tard depuis des *Lumières*, les différents auteurs mettent cependant leur public en garde contre l'opinion (publique) car elle n'exprime pas des raisonnements « raisonnables » mais des visions du monde. « L'opinion est le postulat, toujours limité, qu'une

²⁵⁹ Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung...*, op. cit., p. 3.

²⁶⁰ Le lien entre « *aufgeklärte Denken* » et « *Aufklärung* » est plus clair dans l'original que dans la traduction française.

²⁶¹ Cf. Jan Spurk, *Contre l'industrie culturelle*, op. cit.

conscience subjective est valable, bien que son contenu de vérité soit limité » ²⁶². Adorno constate déjà dans les années 1960 que l'opinion publique s'est dogmatisée et surtout qu'elle s'éloigne de plus en plus des expériences des sujets. Cela remet en question leur capacité de raisonner et de critiquer publiquement. La critique se pervertit en dénonciations narcissiques et déraisonnables car « pour avoir une opinion, on se rend jusqu'à un certain point imperméable à l'expérience ; elle a une tendance délirante. En revanche, seul celui qui est capable de juger dispose de la raison : cela est peut-être la condition la plus profonde et ineffaçable de l'opinion » ²⁶³. La mise en spectacle des opinions par l'industrie culturelle, qui prend souvent la forme d'affrontements [109] et de spectacles narcissiques (le « buzz »), renforce cette tendance et elle rend la critique de moins en moins probable.

L'opinion (publique) ne disparaît pas pour autant, bien au contraire. « C'est la force de résistance de l'opinion simple qui explique sa performance psychique. Elle offre des explications qui permettent de mettre sans beaucoup d'effort de l'ordre sans contradiction dans une réalité pleine de contradictions » ²⁶⁴. Les médias, aujourd'hui encore beaucoup plus qu'à l'époque d'Adorno, sont directement impliqués dans la production et la massification de cette opinion « La moyenne des opinions – avec le pouvoir social qui s'y concentre – devient un fétiche » ²⁶⁵.

Pour Adorno, l'opinion publique a perdu sa qualité critique ²⁶⁶. Elle devrait (dans le sens des *Lumières*) résumer la majorité raisonnable des sujets mais elle est devenue une marchandise et, par conséquent, elle combat la critique afin de mieux se vendre. C'est pour cette raison que la critique comme résumé de la majorité n'a plus sa place dans cette opinion publique.

²⁶² Theodor W. Adorno, *Meinung, Wahn, Gesellschaft*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1961/1969, p. 147-172, p. 148.

²⁶³ *Ibid.*, p.151.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 155.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 160.

²⁶⁶ Adorno se réfère à Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit op. cit.*

Selon l'ordre établi, seuls ceux qui occupent des positions socialement reconnues, et pour cette raison protégées, ont la légitimité de critiquer et le pouvoir d'imposer leurs opinions. Leur critique est considérée comme responsable, constructive et légitime. En revanche, ceux qui n'ont pas ce pouvoir et qui ne font pas partie des dominants devraient se taire. Leur critique provoque souvent le soupçon de particularisme ou de scission de l'unité que forme l'ordre établi ²⁶⁷. « La division entre la critique responsable, la critique de ceux qui portent la responsabilité publique, et irresponsable, c'est-à-dire la critique pratiquée par ceux qui ne peuvent être tenus pour responsables des conséquences, neutralise *a priori* la critique » ²⁶⁸. La critique légitime devrait, selon les normes établies, être toujours « positive » et « constructive ». En [110] revanche, l'appel à la « critique constructive » discipline la critique. Le mot « positif » a déjà été dans les années 1960 un véritable mot – fétiche ²⁶⁹. Contre cette tendance, Adorno mobilise la fameuse position de Spinoza selon laquelle le faux, compris et précisé, indique déjà le vrai et le mieux.

Le projet critique se trouve ainsi dans une situation très délicate, tiraillé entre l'existence et le développement des critiques publiques développant des « critiques illégitimes » d'un côté et de l'autre côté, l'espace public et la « critique légitime et positive ». Il émerge la question de savoir si les critiques publiques, *a priori* illégitimes mais puissantes, peuvent mener à une vie meilleure. Comment peuvent-elles se développer dans l'espace public, si profondément et depuis si longtemps travaillé et formaté par l'industrie culturelle ? Peut-il s'y développer une critique négative, une critique qui exprime la négativité qui existe au sein de la société et ouvre la voie du dépassement de l'ordre établi ?

La critique en général et la critique publique en particulier, c'est-à-dire les critiques exprimées dans l'espace public, sont essentiellement liées à la constitution de la société et à une forme politique spécifique, c'est-à-dire à la démocratie, comme par exemple Adorno le souligne

²⁶⁷ Adorno y voit une particularité allemande ; Theodor W. Adorno, *Kritik* art. cit., p. 788.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 789-792.

²⁶⁹ Rappelons que le verbe « positiver » a été créé par les publicitaires des hypermarchés Carrefour en 1988.

dans un de ses derniers textes ²⁷⁰. « La critique est essentielle à toute démocratie Elle se définit presque par la critique » ²⁷¹, car la démocratie est l'ordre politique d'acteurs que Kant aurait qualifiés de « majeurs » ²⁷². Le majeur dispose ainsi d'une grande autonomie subjective qu'il gagne et qu'il défend dans l'espace public contre les opinions établies, contre les institutions et contre tout ce qui réclame sa légitimité seulement du fait de sa simple existence. La capacité de distinguer le conventionnel et l'autorité imposée, d'un côté, et de comprendre, de l'autre côté, caractérise la critique. La critique *peut* engager le dépassement de l'objet critiqué. Certes, chez Kant, la critique est toujours disciplinée [111] bien qu'elle tende au dépassement de l'ordre établi. Hegel, quant à lui, essaie de neutraliser la force de dépassement de la critique, suivant sa conviction que seul le réel est raisonnable ²⁷³.

Quid de la démocratie ? La démocratie est fondée sur le débat et la délibération publics entre citoyens sur l'état et l'avenir de la société. On trouve dans l'espace public, bien sûr, une masse d'informations, des « fake news » aux informations les plus pointues ; pourtant la démocratie se porte mal, encore plus mal qu'à l'époque d'Adorno. Ce ne sont pas des masses d'informations précises, détaillées et parfaites sur le plan technique dont la démocratie a besoin. Ces informations dépassent les capacités matérielles, psychiques et intellectuelles de tout le monde. La critique, comme la démocratie par ailleurs, vit « d'information, mais le type d'information dont elle a besoin ne peut être produite que par le débat » ²⁷⁴. Elle vit du débat public dans lequel les citoyens échangent et confrontent leurs opinions, dans lequel ils s'engagent pour comprendre l'état de la société et pour ses avènements possibles. Ce débat est toutefois très rare et il se développe plutôt dans les contre-espaces publics des mouvements et des contestations publiques que dans l'espace public de l'industrie culturelle.

²⁷⁰ Theodor W. Adorno, *Kritik*, *op. cit.*, p. 785-793.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 785.

²⁷² « Le majeur parle pour lui-même, parce qu'il a pensé par lui-même et ne répète pas simplement ; il n'est pas sous tutelle », *ibid.*

²⁷³ Cf. Theodor W. Adorno, *Kritik*, *op. cit.* Cette position est particulièrement claire et importante dans la *Philosophie du droit* de Hegel.

²⁷⁴ Christopher Lasch, *La révolte des élites et la trahison de la démocratie*, Paris, Champs, 1996/2007, p. 169.

La fin de la critique transcendantale ?

Quant à la situation actuelle, on pourrait émettre des doutes sur la pertinence des arguments d'Adorno. On pourrait constater que la société dont il traite était une société liée par un projet de société solide et par conséquent stable et consensuel : l'épanouissement du fordisme appelé « société de consommation ». Ceci n'est plus le cas de la société contemporaine. En outre, même dans la société allemande des années 1950 et 1960, il existait des critiques publiques qu'Adorno semble ignorer, par exemple dans le milieu syndical, dans la société civile (« mouvement pour la paix ») et [112] dans le monde universitaire ²⁷⁵. Les révoltes dans les universités dans les années 1960 ont mis la société allemande en crise, crise par ailleurs très différente et beaucoup moins profonde qu'en Italie et en France par exemple, qui sera finalement résolue avec l'émergence du « capitalisme populaire » dans les années 1980.

Adorno a-t-il été insensible aux critiques publiques et aux contre-cultures parce que sa conception de la critique est très, peut-être trop, exigeante et élitiste ? Ou bien, a-t-il été aussi prudent et sceptique car il serait arrivé à la conclusion que le capitalisme est indépassable, qu'il est devenu un système fonctionnel qui garantit sa reproduction, entre autres, en rendant impossible des critiques transcendantales et en intégrant les autres critiques afin de se réformer ?

Ces questions sont habituelles et elles renvoient aux prétendus négativisme, arrogance et élitisme intellectuels d'Adorno ²⁷⁶ ; néanmoins, ses cours et ses interventions publiques montrent clairement son engagement. Le fait est que ces critiques d'Adorno ignorent un élément méthodologique essentiel de l'argumentation adornienne. En effet, Adorno développe des arguments dialectiques qui

²⁷⁵ La révolte dans les universités allemandes n'a pas attendu Mai 68 pour éclater.

²⁷⁶ Il y a, bien sûr, des textes d'Adorno qui invitent à cette interprétation, par exemple Theodor W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1997, p. 354-370.

ne se limitent pas au constat positif de ce qui est : par exemple au constat qu'il n'existe empiriquement parlant pas de critique transcendantale. D'autre part, il cherche des réponses à la question de savoir ce qui empêche, dans la société telle quelle est pour les sujets, le dépassement des phénomènes analysés, car le potentiel du dépassement existe. Il présente ses analyses de la société comme « figures » et comme « modèles » critiques²⁷⁷ afin de développer une « physionomie » (Adorno) du capitalisme qui englobe la totalité de la réalité sociale et qui produit ainsi la forme de vie des sujets. La quête de la compréhension des obstacles et [113] limites concerne également les critiques car les critiques et les contestations dans le passé n'ont pas mené au dépassement du capitalisme ; bien au contraire, ils ont produit un potentiel de sa modernisation²⁷⁸.

L'existence de critiques, de conflits et de luttes n'indique pas que le dépassement de la société établie est inévitable, mais elle n'indique pas non plus le contraire. Les critiques émergent sur la base de vécus et d'expériences que le monde n'est pas ce qu'il prétend être et qu'il devrait être ce qu'il prétend être, c'est-à-dire qu'il est « non identique » (Adorno). Les sujets vivent douloureusement cette contradiction car ils sont toujours profondément inscrits dans une société concrète, et cette société est profondément inscrite en eux. C'est pour cette raison qu'ils aimeraient « faire ce qu'ils doivent faire », vivre selon les règles et les normes établies, mais il s'avère souvent que cette vie n'est pas possible. Les acteurs pourraient constater que les normes et les règles ne sont pas réalisables dans la société existante et que, par conséquent, on devrait changer la société. Mais dans quel sens ?

Les critiques visent toujours un avenir meilleur, la « vie bonne », le bonheur ou une bonne forme de la vie. Mais quel est le sens du « bien » et du « bon » ? Les acteurs ont-ils la capacité d'imaginer un avenir meilleur qui dépasserait les critères du « bien » socialement établi ?

²⁷⁷ C'est pour cette raison que l'anthologie de certaines analyses porte le titre « modèles critiques » de ce qui existe. Cf. Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit. ; Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1963.

²⁷⁸ Luc Boltanski et Ève Chiapello l'ont montré à l'exemple de la France des années 1980-1990. Luc Boltanski/Ève Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, op. cit.

Autrement dit, la critique peut-elle dépasser la « critique réformiste » ²⁷⁹ ?

Afin de comprendre le potentiel de dépassement mais également ce qui l'empêche, on doit comprendre et expliquer les raisons et les finalités des critiques publiques tout comme des théories critiques.

La critique comme méthode

[Retour à la table des matières](#)

Les apports des théories critiques du passé, par exemple les travaux de l'École de Francfort, sont précieux car, pour paraphraser [114] Gramsci, on doit savoir d'où on vient pour savoir où on va. Néanmoins, ces théories ne nous expliquent pas le monde contemporain. Les théories critiques sont situées dans leurs périodes et dans le concret des situations sociales. Le concret n'est cependant pas réductible à l'empirique, c'est-à-dire à ce que l'on peut saisir avec ses cinq sens, comme on le fait couramment dans les sciences sociales. Beaucoup de théoriciens critiques de différents courants (par exemple Karl Marx, Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre ou l'École de Francfort) ont dans le passé insisté sur l'ancrage de leurs analyses dans le concret. Ils se réfèrent en général à Marx, profondément influencé par ce que Hegel (mais plus tard également Adorno) appelait « la chose même ». « Le concret est concret, parce qu'il est le résumé de beaucoup de caractéristiques [Bestimmungen], l'unité de la multitude » ²⁸⁰. Dans le concret se résume, selon Marx, une multitude de conditions (sociales, économiques, culturelles, politiques, etc.) ; le concret les porte en lui d'une manière « réduite ». Ce « processus de résumer » (Marx) demande une analyse, et c'est pour cette raison que le concret se trouve au centre des théories critiques. Le concret apparaît comme le point de départ de l'analyse, comme un fait, qui caractérise également les opinions, les représentations et les visions du monde ²⁸¹. Marx précise

²⁷⁹ Luc Boltanski, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009.

²⁸⁰ Karl Marx, *Grundrisse*, Dietz-Verlag, Berlin, 1953/1974, p. 21 : « Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Manigfaltigen » ; cf. également p. 21-29.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 22.

que la vision du monde, c'est-à-dire « le tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme un tout pensé... [est] d'abord un produit de l'esprit pensant qui s'approprie le monde de la seule manière possible pour lui » ²⁸².

Au sujet de l'analyse critique, Marx souligne que la société est toujours, et surtout pour sa méthode critique, la condition dont toutes les réflexions doivent rendre compte ²⁸³ et que même les catégories les plus abstraites, comme par exemple le travail, sont des produits des conditions historiques. C'est pour cette raison que ces catégories ne sont pertinentes que pour leur époque. Les rapports les plus développés sont la clé de compréhension des [115] époques antérieures. Cela n'est pas à confondre avec l'idée du progrès comme une marche déterminée et inévitable vers des avenir meilleurs. Bien que cette vision du développement soit encore aujourd'hui bien établie, elle n'est qu'une vision du monde et non pas une argumentation défendue par Marx. L'avancement de la société, son développement suivant le progrès, est une idéologie. En revanche, « le prétendu développement historique est basé sur le fait que la dernière forme considère le passé comme des étapes vers elle-même » ²⁸⁴.

On peut retenir de la critique sartrienne de la vulgate du marxisme de son époque ²⁸⁵ quelques argumentations précieuses car, comme la vulgate marxiste de l'époque de Sartre, beaucoup d'analyses contemporaines « ne tire[nt] pas [leurs] concepts de l'expérience [leur] unique but est de faire entrer les événements, les personnes ou les actes considérés dans des moules préfabriqués » ²⁸⁶. Ces analyses ne sont qu'un nouvel idéalisme. Sartre reprend la lecture qu'Henri Lefebvre a faite de la méthode marxienne ²⁸⁷, c'est-à-dire de la critique. Lefebvre l'a appelée « la méthode progressive-régressive » et il a essayé de

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 26.

²⁸⁵ Cf. surtout Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison Dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 72-123

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 41.

²⁸⁷ Cf. par exemple J.P. Sartre, *Critique*, p. 41-42,113.

l'introduire dans la sociologie, malheureusement avec peu de succès ²⁸⁸.

Lefebvre se réfère explicitement au *Capital* et aux *Grundrisse* de Marx pour insister sur la nécessité de partir de l'existant, du « concret » (Marx), afin de dégager la genèse dans le passé. Ainsi, on peut comprendre et expliquer les conditions de la constitution de la réalité présente. C'est cela la démarche régressive qui fait comprendre les « complexités verticales » (Lefebvre). Ensuite, on doit s'efforcer de reconnaître dans la réalité présente toutes les possibilités qui existent en son sein (« les virtualités », Lefebvre), tous les avènements possibles. Cette méthode cherche dans [116] la réalité des contradictions et des oppositions. Lefebvre suggère trois niveaux d'analyse ²⁸⁹. D'abord la description, qui est le résultat d'observation du regard aiguisé par l'expérience du chercheur et par les théories disponibles. On ne déforme pas l'argument de Lefebvre en complétant l'observation par toutes les techniques de la recherche empirique disponibles. Ensuite le niveau analytico-régressif soumet la réalité à l'analyse « régressive ». Enfin, le niveau historico-génétique explique la réalité comprise.

Sartre approfondit la méthode « progressive-régressive » dans sa perspective phénoménologique ²⁹⁰. En se référant explicitement à Lefebvre ²⁹¹ et à Marx ²⁹², il développe l'argument que l'individu fait et qu' en même temps il est fait par les circonstances de sa situation. C'est ainsi que nous avons caractérisé la « socialisation » des individus. On retrouve cette position également, entre autres, chez Adorno. « L'individu est conditionné par le milieu social et il se retourne sur lui

²⁸⁸ Cf. par exemple Henri Lefebvre, Perspectives de la sociologie rurale, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1953, repris in H. Lefebvre, *Du rural à l'urbain*, 1970, p. 63-78 ; *La somme et le reste*, Méridiens-Klincksieck, Paris, 1989, p. 559-584. ; *La production de l'espace*, Paris 1974, p. 79-82.

²⁸⁹ Également Rémi Hess, La méthode d'Henri Lefebvre, in *Futur Antérieur* 8/1991 ; <http://www.multitudes.net/La-methode-d-Henri-Lefebvre/> Futur Antérieur 8 : Hiver 1991.

²⁹⁰ J.P. Sartre, *Critique*, op. cit., p. 72-123. ; cf. également Ronald D. Laing et David G. Cooper, *Raison et violence*, Payot, Paris, 1972.

²⁹¹ J.P. Sartre, *Critique*, op. cit., p. 50-51, 61-66.

²⁹² Il s'agit surtout de la fameuse préface à la deuxième édition allemande du *Capital*, du *18 Brumaire de Louis Bonaparte* mais également de la 3^{ème} thèse sur Feuerbach.

pour le conditionner ; c'est même cela et rien d'autre – qui fait sa réalité »²⁹³. En même temps, il est « un agent historique qui ne peut en aucun cas passer pour un produit. Cette contradiction n'est pas figée, il faut la saisir dans le mouvement même de la *praxis* les hommes font leur histoire sur la base de conditions réelles antérieures mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures »²⁹⁴. Les conditions matérielles préforment les actions mais la *praxis* les dépasse tout en les conservant. Ainsi se constituent les continuités dans l'histoire. En paraphrasant le *18 Brumaire de Louis Bonaparte* de Marx, il retient que les hommes font l'histoire sans le savoir ; l'histoire leur échappe car les autres font également l'histoire. Les hommes s'objectivent [117] et s'aliènent dans l'histoire. Elle « leur apparaît comme une force étrangère dans la mesure exacte où ils ne reconnaissent pas le sens de leur entreprise »²⁹⁵.

La pluralité des sens de l'histoire, et par conséquent les avenir possibles, ne peut se révéler que par rapport à une « totalisation future » (Sartre), c'est-à-dire par rapport à un projet de société qui est la négation de la réalité existante. Le dépassement est ancré dans les besoins des hommes et dans la rareté, qui est beaucoup plus que de simples manques car elle exprime déjà l'effort de dépasser la rareté. Ainsi « la conduite la plus rudimentaire doit se déterminer à la fois par rapport aux facteurs réels et présents qui la conditionnent et par rapport à un certain objet à venir quelle tente de faire naître »²⁹⁶. C'est ce que Sartre appelle un « projet ». « L'homme se définit par son projet »²⁹⁷. Ce projet est la négativité par rapport à la réalité existante et la positivité par rapport à ce qui n'existe pas encore. Il existe toujours un « champ de possibles » (Sartre). C'est en dépassant la réalité existante « vers les possibles et en réalisant un possible que l'individu s'objective et contribue à faire l'Histoire »²⁹⁸. La possibilité montre l'avenir possible par ce qui manque mais elle n'introduit pas nécessairement un

²⁹³ J.P. Sartre, *Critique, op. cit.*, p. 62-63.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 74

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 76.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 113.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 77.

dépassement de la situation donnée : « parce que nous sommes *pro-jet*, la compréhension peut être entièrement régressive » 299.

La théorie critique de la société d'Adorno s'inscrit directement dans la tradition marxiste. Sa notion de société contemporaine est, rappelons-le, assez proche de ce que Sartre appelle la série ou le champ pratico-inerte. Toutefois, parce que la société est le résultat des agirs des hommes, ces agirs peuvent également la changer. Cela est au moins une possibilité afin de réduire ou de dépasser l'autonomisation de la société par rapport aux sujets. Pourtant, selon Adorno, on est loin de la réalisation de cette possibilité. « la société serait à comprendre surtout comme un bloc [118] universel autour et dans les hommes. Les indices annonçant le changement aident seulement le bloc, soit comme administration de l'ingérable, soit en provoquant immédiatement la réfutation par le tout monstrueux » 300. C'est-à-dire que les critiques peuvent être investies dans le capitalisme afin de le réformer. C'est ainsi que se nourrit la dynamique réformatrice du capitalisme.

On doit également rappeler le caractère dialectique de la théorie adornienne. Ses notions impliquent toujours la possibilité et des indices du dépassement des notions et des réalités nommées. Certes, la répétition et la reconstitution y sont très présentes et importantes, mais la possibilité du dépassement existe néanmoins. C'est pour cette raison que la théorie critique est normativement orientée. Face au désespoir, la théorie critique serait la tentative de voir la réalité du point de vue du salut possible.

La compréhension est seulement illuminée par la lumière de la « rédemption » (Adorno) : tout le reste s'épuise dans la reconstruction et reste un élément technique. La critique est solidement ancrée dans le monde et elle veut participer à création d'un monde qui correspond aux besoins et aux capacités des hommes 301, c'est-à-dire un monde libre. La quête des potentiels de développement de la liberté en dépassant le capitalisme guide normativement la théorie critique 302 tout en

299 *Ibid.*, p. 116.

300 Theodor W. Adorno, *Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 9-20, p. 19.

301 Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Francfort, Fischer-Verlag, 1937/1970, p. 12-56, p. 37.

302 Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 3.

pondérant ce potentiel et les phénomènes qui empêchent son développement. La théorie critique n'ébauche pas et elle ne peut pas ébaucher une vision positive de la liberté, c'est-à-dire une utopie, mais la liberté de la théorie critique (d'Adorno) est sa capacité d'exprimer la non – liberté qui existe.

« ... Le sujet, dépouillé de sa souveraineté, devient virtuellement d'autant plus la forme de la réflexion de l'objectivité »³⁰³ de la société établie. Le rapport sujet-objet est toujours ancré dans [119] le concret qui est le résultat de l'agir des sujets. Les phénomènes sociaux apparaissent pourtant comme naturels, donnés *a priori* et indépendants des constellations sociales. Il s'agit de briser cette apparence et de faire comprendre que les objets sont les produits et les résultats d'une constellation sociale. L'expérience permet de « fluidifier » les objectivations. Or l'expérience elle-même est historique et socialement inscrite dans la société existante. Peut-on encore faire des expériences dans les sociétés contemporaines ?

La théorie critique d'Adorno n'est pas un mode d'emploi pour un avenir meilleur, mais elle n'est pas non plus l'expression d'un négativisme sans borne, comme on le dit souvent. On se souvient de la fin de l'aphorisme 18 des *Minima Moralia* d'Adorno : « il n'y a pas de vraie vie dans le faux »³⁰⁴. D'abord, la traduction est incorrecte car dans l'original « faux » est un adjectif qui se réfère à la « vie ». Donc, cela devrait être : « Il n'y a pas de vraie vie dans la fausse vie ». Ce constat est seulement possible si on dispose aussi bien de l'expérience que de la notion de la possibilité d'une vie bonne : la vraie vie. Sinon, on ne peut pas savoir que la vie actuelle est fausse. La quête et le tâtonnement pour identifier les éléments qui pourraient rendre possible le dépassement de la « vie fausse » et leur confrontation avec ce qui empêche le développement de ces éléments sont des motifs centraux de la théorie critique. Adorno se propose ainsi d'ébaucher, sur la base son « expérience subjective »³⁰⁵, une « doctrine de la vie vraie »³⁰⁶.

³⁰³ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften Band 6*, p. 7-412, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1966/1969, p. 52.

³⁰⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia...*, *op. cit.*

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 12.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 7.

L'idée d'une réalité vraie et juste n'est pas l'idée du monde parfait que l'on doit appliquer comme on remplit une case vide. Cette réalité serait caractérisée par les conflits publics portant sur le sens, la *praxis* et la politique de la justice. La certitude de vivre dans des conditions sociales optimales, sinon parfaites, serait la fin et non le début de l'ordre social juste. Les critères normatifs sont toujours à remettre en question, à changer et à développer car seulement ce qui n'a pas de signification définitive peut développer une signification libératrice.

[120]

À partir de la sensibilité pour la souffrance et la faculté intellectuelle de la comprendre, ce « bonheur » (Adorno) des critiques, il se développe l'indignation et « le regard aiguisé par la haine sur ce qui est en place » que le jeune Horkheimer évoque souvent et qui motivent les efforts de compréhension de la réalité contradictoire. Il ne s'agit pas « d'enseigner » aux ignorants la compréhension. Ceci est un contresens. Il s'agit en revanche de se mêler, dans la mesure du possible, des efforts publics pour comprendre la société et la souffrance qu'elle produit. En revanche, il n'y a que très peu de place pour la compréhension dans l'espace public de l'industrie culturelle. Les contre-espaces publics peuvent être plus ouverts, mais ils ne le sont pas forcément. La théorie critique doit garder jalousement son autonomie et éviter les récupérations politiques et institutionnelles : ni maître ni valet, mais libre.

Critique et dépassement

[Retour à la table des matières](#)

Pour Sartre, c'est la rareté et l'expérience qui peuvent fonder un projet de dépassement. Dans la tradition de l'École de Francfort, et surtout chez Adorno, l'expérience est fondée sur la souffrance. Or ce lien entre la rareté et l'expérience (Sartre), ou la souffrance et l'expérience (Adorno), qui est la base d'une théorie critique, existe-t-il (encore) ? C'est-à-dire qu'il se pose la question de savoir si une critique transcendante, une critique qui ébauche et accompagne le dépassement de l'ordre établi est (encore) possible.

Une critique transcendante ne développe pas des utopies d'un paradis terrestre à (r)établir, mais elle s'interroge sur le lien possible entre les souffrances, les expériences ainsi que l'imagination « d'un autre monde » possible et du potentiel de sa réalisation : des avenir possibles qui seraient le dépassement de la réalité contemporaine.

Si ce lien n'existe pas ou s'il n'existe plus, la critique publique se réduit à la critique interne ou externe ; il n'y aurait plus de théorie critique dans le sens de Marx, de Lefebvre, de Sartre ou d'Adorno. Adorno a énormément investi dans la compréhension et dans l'explication des raisons pour lesquelles le potentiel de dépassement ne se réalise pas (encore), des raisons qui empêchent son développement.

[121]

En effet, la reproduction du capitalisme sans fin n'est pas une fatalité mais une possibilité. De même, le dépassement du capitalisme en général et de la société contemporaine en particulier n'est pas non plus une fatalité qui se produira tôt ou tard, car le capitalisme n'a pas de limite absolue. Certes, le capitalisme se détruit plus ou moins violemment et partiellement (« crises »), mais il le fait pour se reconstruire. C'est pour cette raison que la reproduction du capital est une suite de crises grâce auxquelles il se développe ; les crises n'indiquent pas l'agonie du capitalisme.

Dépassement

Le dépassement désigne ce qu'on appelle dans la tradition hégélienne *Aufhebung*. Marx a repris à sa manière cette conception de Hegel, et elle persiste depuis dans les théories critiques. La conception de la critique de l'École de Francfort en général et d'Adorno en particulier s'inscrit dans cette tradition hégélio-marxienne. Hegel y voit un mouvement dialectique entre des étapes de la pensée caractérisées par la conservation d'une partie, de la suppression d'une autre partie et de l'émergence d'une nouvelle partie : un mouvement de continuité, rupture et émergence.

Hegel se pose la question de savoir pour quelles raisons et comment la critique immanente et la critique du faux peuvent dépasser la

philosophie existante ³⁰⁷. Il insiste sur le fait que la « négation pure » n'est pas la « véritable négation ». Il appelle « négation pure » le refus et la dénonciation de maux et de manques inacceptables ou intolérables, comme on les trouve également souvent dans le discours public et les sciences sociales. Hegel attaque cette « négation pure » car, selon lui, elle ne produit que de la destruction, de la séparation et du désespoir. Elle détruit également la raison. La « négativité déterminée », c'est-à-dire la négation de la négation pure, produit, en revanche, « l'affirmation absolue », l'autonomie et la liberté.

[122]

La critique, cette pensée négative, est pour Hegel un processus ou un chemin à parcourir, composé de véritables étapes : « le chemin à travers l'expérience totale de soi à la compréhension de ce qu'il est en soi » ³⁰⁸. Il commence avec la « conscience naturelle ou commune » (Hegel) et se termine avec l'autoconnaissance qui est le savoir absolu. La « conscience commune » ressemble beaucoup aux visions du monde. Tout un chacun dispose de la conscience commune qu'il caractérise, entre autres, par le fait qu'elle n'interroge pas la vérité du savoir et de la connaissance qui en sont constitutifs. La finalité de la science est par contre le savoir absolu, c'est-à-dire « la compréhension de la non-vérité du savoir apparent, pour lequel ce qui est le plus réel est en vérité seulement la notion non réalisée » ³⁰⁹. L'apparence des phénomènes n'est donc pas à confondre avec ce que la notion exprime ; l'apparence exprime la notion non réalisée et l'effort de la réaliser donne sa dynamique à la critique (philosophique en l'occurrence).

Un autre aspect de l'argumentation de Hegel est important pour comprendre la critique. Hegel le développe surtout sa *Phénoménologie de l'esprit* : l'être-là signifie toujours être avec les autres, un argument classique de la phénoménologie ³¹⁰. C'est pour cette raison que l'être-là est un rapport social entre acteurs qui se reconnaissent mutuellement. La reconnaissance n'est pas une situation apaisée ou paisible. Elle est

³⁰⁷ Voir surtout Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Phänomenologie des Geistes...*, *op. cit.*

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 56.

³¹⁰ Toute la tradition phénoménologique s'accorde sur cette position, également importante dans les sciences sociales.

un processus social conflictuel : la « lutte pour la reconnaissance »³¹¹. Le rapport social établi est imposé par la violence ; il est constitutivement hétéronome mais, en même temps, il est consenti. Il est, dans ce sens, un « automouvement » ; les acteurs « veulent vivre comme ils doivent vivre ». L'être-là est toujours en mouvement et en devenir, il n'est jamais inerte et figé. C'est pour cette raison qu'il existe différentes formes de reconnaissance (amour et amitié, droit, solidarité).³¹² La reconnaissance est toujours à reconstituer et elle peut changer [123] de forme. Selon Hegel, la *compréhension* de l'être-là est en devenir et, en tant que telle, elle est raisonnable. On doit cependant, à mon avis, être plus prudent : l'être-là pourrait être raisonnable.

L'être-là fait partie du vécu des acteurs. Il est saisissable avec nos cinq sens parce qu'il est apparent (« façade »³¹³). Les acteurs réalisent qu'il est imposé par une « puissance étrange » (Hegel) qu'ils ne comprennent pas ; c'est pour cette raison qu'ils ne peuvent pas la maîtriser. Ainsi, ils restent soumis à cette hétéronomie.

Retenons que la « négation pure » ne permet pas de penser le dépassement car elle réfute et détruit l'objet dont elle traite. « Elle est la réflexion dans le Je vide, la vanité de son savoir »³¹⁴. La « négativité déterminée », en revanche, est ancrée dans l'objet. Elle peut porter la critique immanente. « Parce que la notion est le soi de l'objet qui se présente comme *son devenir*, ce devenir n'est pas un sujet inerte portant sans bouger les hasards, mais il est la notion en mouvement qui ramène vers elle ses propres déterminations. »³¹⁵

Hegel donne l'image d'une fleur qui ne fleurit que parce que le bouton disparaît avec la floraison qui, à son tour, disparaîtra avec l'émergence d'un fruit. La fleur prend la place du bouton en tant que vérité et le fruit prend la place de la fleur. La fleur n'existerait pas sans le bouton tout comme le fruit n'existerait pas sans la fleur. Le bouton, la fleur et le fruit sont incompatibles mais le fruit conserve en lui ce que le bouton et la fleur ont apporté et il les nie en même temps.

³¹¹ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1992.

³¹² *Ibid.*

³¹³ Cf. Jan Spurk, *Avenirs possibles. Du bâtiment de la société, de sa façade et de ses habitants*, Lyon, Parangon, 2012.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 52.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 52-53.

Marx enracine socialement la conception du dépassement. Ce qu'il appelle le *prolétariat* est le sujet du dépassement au cours duquel il s'émancipe du capitalisme. Ainsi, il faut que le prolétariat se dépasse et qu'il réalise les grands principes de la philosophie (de Hegel en l'occurrence) dans le processus de dépassement. « La [124] philosophie ne peut être réalisée sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans la réalisation de la philosophie » ³¹⁶.

Le dépassement ne se produit cependant pas nécessairement. La question structurante des analyses de l'École de Francfort en général et d'Adorno en particulier émerge ici : si la critique immanente et le dépassement sont possibles, qu'est-ce que les empêche ?

On doit retenir la distinction entre les visions du monde, proches de ce que Hegel a appelé la « conscience commune », et la pensée scientifique. Il n'existe pourtant pas de « rupture épistémologique » (Bachelard) entre elles ; il y a beaucoup de recoupements bien qu'elles soient distinguées par leurs finalités. La pensée scientifique vise la compréhension et l'explication raisonnable ; les visions du monde visent la maîtrise pragmatique de la vie. Ces finalités sont différentes mais pas nécessairement contradictoires. Les critiques publiques expriment des opinions qui relèvent des visions du monde ; les théories critiques s'efforcent de comprendre et d'expliquer pour quelles raisons le dépassement est possible mais empêché.

Les visions du monde, comme la « conscience commune » (Hegel), saisissent beaucoup d'éléments de l'apparence de la réalité. Elles peuvent décrire « la façade de la société » ³¹⁷, par exemple, ce qu'on appelle la liberté. Or, la notion de « liberté » n'est pas réalisée, mais à réaliser. La quête de sa réalisation est à la fois le moteur de sa compréhension et de sa réalisation. C'est pour cette raison que les critiques publiques peuvent exprimer des vécus de la non-identité entre ce que la société prétend être la liberté et sa réalisation.

³¹⁶ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Einleitung. MEW 1, S. 384, 391, 1844. Sur le rapport entre cette position et la position d'Adorno, cf. par exemple Hans-Ernst Schiller, *Philosophie und Gesellschaft bei Adorno*, in Gerhard Schweppenhäuser, *Soziologie im Spätkapitalismus*, *op. cit.*, p. 203-223.

³¹⁷ Cf. Jan Spurk, *Avenirs possibles*, *op. cit.*

La « négativité pure » est omniprésente dans les critiques publiques et théoriques qui peuvent prendre la forme d'indignations et de révoltes. Elles ont souvent des impacts politiques, mais elles ne permettent pas la compréhension et le dépassement du phénomène dénoncé. Elles figent les acteurs dans le vécu négatif de [125] ce phénomène. C'est pour cette raison qu'elles les rendent impuissants et incapables d'agir. Elles produisent le « désespoir » (Hegel).

Les mobilisations qui expriment des critiques publiques peuvent en revanche également être porteuses d'espoir, l'espoir d'une vie meilleure. Elles partent des critiques de l'existant fondées sur des expériences de la non-identité. Ensuite, au cours des mobilisations, il se développe des normes plus conformes aux désirs des mobilisés, à leurs souhaits, à leurs espoirs et à leur volonté. Enfin, les acteurs se mobilisent pour conformer le monde à leurs souhaits, leurs espoirs et leur volonté à ce qui serait une vie « normale », une vie comme elle devrait être, dans un monde « normal ». Dans un ordre social bien établi, c'est le contraire qui est le cas : il y est « normal » d'adapter aux normes établies. Dans le sens positif, l'établi est normal mais toujours à améliorer.

La question du « bon ordre » social, politique et économique, de vie bonne et de la bonne forme de vie n'est pas seulement un des sujets majeurs et des plus classiques des théories politiques et sociales, mais le « bon ordre » est également le synonyme de l'avenir souhaitable et possible.

Kairos et émancipation

Le basculement de la normalité au dépassement vers un avenir meilleur est traditionnellement thématiquement comme *kairos*. Cette notion peut préciser la possibilité de l'émancipation et du dépassement de l'hétéronomie établie.

Kairos

« Le temps est propice et l'action bonne : c'est le *kairos*, l'occasion favorable, le temps opportun »³¹⁸. Ce n'est pourtant pas l'opportunité à saisir dans une logique instrumentale et opportuniste. Le *kairos* « est au contraire en rupture avec l'instrumentalisme des 'opérations techniques' [il est] ce point où l'action humaine vient rencontrer un processus naturel qui se développe au rythme de sa durée propre. L'artisan, pour intervenir avec son outil, doit [126] apprécier et attendre le moment où la situation est mûre, savoir se soumettre entièrement à l'occasion. Jamais il ne doit quitter sa tâche, dit Platon, sous peine de laisser passer le *kairos*, et de voir l'œuvre gâchée »³¹⁹.

Le *kairos* est le moment du basculement possible, le moment favorable, propice et opportun ; bref, il est le bon moment d'agir, mais il appelle à la prudence³²⁰. Il est un moment fugitif, pourtant essentiel, qui émerge de la contingence et qui, en même temps, lie l'action concrète à l'absolu, par exemple une action concrète qui ouvre la voie vers une autre manière de vivre et de travailler ensemble. Le *kairos* est profondément ancré dans la contingence du monde, dans le « cours du monde », largement imprévisible et plein de hasards mais il faut également tenir compte des savoirs, des connaissances et de la compréhension du monde.

Le savoir, la connaissance et la compréhension, d'un côté, et le *kairos* de l'autre côté, sont constitutivement liés. Le savoir, la connaissance et la compréhension donnent à un événement sa qualité de *kairos* : le « moment de décision, occasion critique, conjoncture dans laquelle il importe que quelque chose soit fait ou dit »³²¹. Ce moment peut également se retourner en fatalité.

³¹⁸ Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, Paris, PUF, 1963, p. 96-97.

³¹⁹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, t. II, p. 59.

³²⁰ Cf. au sujet du *kairos* et de la prudence, bien sûr, Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*

³²¹ Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 6.

Le *kairos* n'est toutefois pas une révolte ou une décision arbitraire ou complètement volontariste. Il faut saisir ces instants rares où nos désirs et le cours du monde coïncident. Une grande partie des circonstances qui constituent le *kairos* sont indépendantes de nous. C'est pour cette raison que nous ne pouvons pas provoquer le basculement d'une manière instrumentale ou purement volontariste. Il n'y a pas de « mode d'emploi » du *kairos*. Donner à un événement la qualité de *kairos*, demande une grande compréhension du phénomène et de la situation dans laquelle le phénomène existe, tout comme de la finesse, du flair et de l'intuition. On attribue ces qualités habituellement aux grands hommes et aux stratèges, mais aussi aux séducteurs invétérés. Il faut se décider et ne [127] pas se laisser dépasser par le possible et l'imprévisible. L'allusion à la stratégie militaire est évidente ³²².

On doit être attentif au sens de ce « moment de décision, occasion critique » (Castoriadis) pour comprendre les avenir possibles, non comme vagues possibilités d'un avenir en général, mais comme des avenir concrets et contingents.

La liberté d'action est centrale. « Méditer sur le sens de l'action et non seulement sur la justesse de l'acte immédiat, amène à faire mémoire (*mnèmein*) d'une finalité inanticipable : agir de façon juste ne peut ajuster une demande à un principe, à une définition prédéterminée de justice, mais s'interroger sur ce que l'action laisse possible, faire mémoire des possibles contre le risque d'une normatisation, d'une identification de la personne à son cas, d'une définition restrictive du possible et de l'acceptable » ³²³.

Émancipation

Le mot émancipation, très présent dans les discussions sur les avenir possibles, renvoie également à une longue tradition de la pensée du dépassement de l'ordre établi et de l'agir pour ce dépassement qui

³²² Cf. Aristote, *Les politiques*, V, 11, 1314 b15.

³²³ David Jousset, *Kairos*. Le moment de la décision en éthique médicale, *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, vol. 25, n° 2, 2014, p. 127-128.

ne sont pas extérieurs aux sujets, qui ne sont pas hétéronomes, mais qui mettent les sujets au centre aussi bien de compréhension que de l'agir.

En effet, on peut suivre l'ébauche de la notion de l'émancipation que Georges Navet développe en se référant à l'interprétation que Giovanni Battista Vico donne de l'émancipation de plébéiens³²⁴. Entourés d'errants et dans l'obligation de cultiver leurs champs, les premières familles patriarcales « mettaient la main » sur ces errants afin qu'ils fassent ce travail. Considérés et traités comme des choses ou des animaux, ces êtres sans âme sont « tenus en main ». Ils se révoltent afin de s'émanciper de cette [128] mainmise sur leurs existences qui « pèse sur eux »³²⁵. C'est contre ces révoltés que les pères se lient et, en le faisant, ils transforment le lien familial en lien politique.

L'ordre politique, la domination et l'oppression, la résistance et la lutte, la libération et l'émancipation sont ainsi des phénomènes politiques. Le politique émerge grâce à la résistance des dominants (pères) contre les dominés (plébéiens). L'émancipation des plébéiens est, par conséquent, la libération de cette domination afin de vivre entre pairs, c'est-à-dire en démocratie, en retournant la politique monarchique de domination contre les dominants. Il s'agit « d'une quête pour les hommes de ce sans quoi ils ne sauraient être considérés ni se considérer eux-mêmes comme des humains, le symbolique d'abord, puis les principes de liberté et égalité »³²⁶.

Vico constate, comme beaucoup d'auteurs, que les hommes sont incapables de vivre durablement dans une situation d'égalité car ils sont rapidement corrompus par la richesse et le pouvoir, une corruption que seule une monarchie forte peut endiguer.

Ce qui nous importe plus que ces idées de Vico, c'est la logique du processus de l'émancipation. Ce processus part du refus de l'ordre établi, le refus qui selon Sartre est également le point de départ du projet. « Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée, par le mouvement même qui la dépasse : ainsi la connaissance est un mouvement de la

³²⁴ Georges Navet, Introduction, in G. Navet (dir.), *Émancipation*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 7-11. ; Giovanni Battista Vico, *Science nouvelle*, Paris, Fayard, 2001 ; cf. surtout les pages 258, 414-416 et 433.

³²⁵ *Ibid.*, p. 8.

³²⁶ *Ibid.*

praxis » ³²⁷. L'émancipation est le processus qui libère le potentiel de la négativité permettant l'établissement du contraire de l'existant : la domination et l'oppression font place à la libération, l'inégalité à l'égalité, etc. Le mouvement émancipateur n'a pas besoin de maîtres qui lui expliquent ce qu'il doit faire, pour quelles raisons et pour quelles finalités il doit agir. Il dispose d'un savoir pratique. Il puise en lui-même la vision libératrice de l'avenir car les sujets ont vécu ce que Hegel appelle la négativité, c'est-à-dire que l'ordre existant n'est pas qu'il prétend être et qu'il porte en son sein le potentiel d'être le contraire de [129] ce qu'il est actuellement. Dans le mouvement émancipateur, on réfléchit non seulement sur les autres, mais également sur soi – même afin de comprendre qui on est et qui sont les autres. Parce que l'on sait désormais que l'on est semblable aux autres, on veut être leurs égaux.

Selon Marx, l'émancipation commence avec la dissolution de la société « ... qui, en un mot, est la perte complète de l'homme, et elle ne peut devenir elle-même que par le rétablissement complet de l'homme. Cette dissolution de la société en tant qu'état spécifique est le prolétariat » ³²⁸. Le prolétariat est dans ce sens l'émancipation qui se fait en dépassant le capitalisme. En revanche, dans la société contemporaine, cette affirmation est problématique car, comme l'avons déjà vu, « les sociologues sont confrontés à une plaisanterie amère : Où est le prolétariat ? » ³²⁹. Autrement dit : le sujet du dépassement et de la dissolution de la société établie existe-t-il (encore) ?

On peut certes indiquer quelques mouvements ayant existé au cours de l'histoire qui correspondent à cette caractérisation. On peut beaucoup apprendre des mouvements plébéiens et prolétariens du passé, mais on ne peut pas transposer cette connaissance dans la société contemporaine.

La finalité des mouvements d'émancipation semble toujours être là et « en attente d'être réveillée » ³³⁰ car cette finalité existe réellement dans l'ordre contre lequel le mouvement émancipateur se dresse. La

³²⁷ Jean-Paul Sartre, *Critique...*, *op. cit.*, p. 76-77.

³²⁸ Karl Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in *Karl Marx/Friedrich Engels Werke (MEW)*, vol 1, Dietz-Verlag, Berlin, 1976, p. 390.

³²⁹ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 258

³³⁰ Georges Navet, Introduction, *op. cit.*, p. 8.

finalité est radicale : « modifier les rapports fondamentaux entre les humains et les modifier déjà par sa seule existence »³³¹. Elle est structurée par des principes universels comme la liberté, l'égalité ou la dignité.

La « marche vers » cette finalité sur « les chemins de la liberté »³³² constitue l'histoire au cours de laquelle un sujet collectif se met en mouvement, un mouvement qui – à son tour – consti-

[130]

tue ce sujet. Il s'effrite lorsque l'avenir envisagé semble (partiellement) réalisé ou irréalisable. Les sujets s'arrachent de l'ordre établi dans lequel ils ont vécu et dans lequel ils ont été socialisés. Les avènements sont désormais ouverts ; les mouvements d'émancipation sont des mouvements créatifs car ils font émerger ce qui n'a pas encore existé. Ils partent d'une rupture avec l'ordre établi, avec « l'institué » (Castoriadis), qui est le « moule » dans lequel les existences doivent se couler. La vie selon ses normes garantit la reproduction sociale vécue par les sujets comme répétition. La répétition rassure, d'un côté, car elle réduit l'angoisse existentielle : on sait ce qu'on doit faire et ce qu'on veut faire afin de vivre calmement. De l'autre côté, elle peut devenir une contrainte insupportable quand la reproduction de l'ordre établi ne fait plus sens pour les sujets. Ils ne veulent alors plus vivre comme ils doivent vivre.

Ils veulent réaliser un avenir meilleur que le présent, peut-être la vie bonne.

La vie bonne ?

« Mieux vivre » peut signifier, d'abord, s'adapter encore plus aux conditions et contraintes existantes, devenir encore plus fonctionnel. Ensuite, « mieux vivre » peut également signifier que la société doit mieux correspondre à ses propres normes ; on la critique afin de la réformer pour vivre mieux. Enfin, « mieux » vivre demain peut partir du constat que la société ne peut pas être identique et que la critique des

³³¹ *Ibid.*, p. 10

³³² Jean-Paul Sartre, *Les chemins de la Liberté*, Paris, Gallimard, 1947.

manques et des souffrances doit dépasser l'ordre établi afin de construire un ordre plus adéquat aux désirs et aux volontés des acteurs. On doit se rappeler que, dans des mouvements de critiques, de contestations et d'indignations, il est possible que les acteurs donnent partiellement un autre sens à la réalité que le sens établi. Dans ce développement de leur autonomie subjective, les avens meilleurs deviennent la finalité de l'agir et ils peuvent prendre la forme d'une idée (plus ou moins claire) de la vie bonne et de la forme de vie bonne. Le capitalisme est notre forme de vie. Les critiques de notre forme de vie peuvent ainsi devenir des critiques du capitalisme même si, en général et sur le plan empirique, elles ne vont que rarement [131] dans ce sens. Or, cette rupture est la condition indispensable pour pouvoir penser et imaginer le dépassement au cours duquel les sujets s'émanciperaient du capitalisme.

Sans revenir sur l'histoire de la notion de la « vie bonne » qui s'est développée depuis Aristote comme un fil rouge tout au long de l'histoire de la philosophie, cette notion prend un sens très concret dans le contexte des critiques publiques. Elle n'est pas une idée abstraite mais elle a un sens politique concret. « Tout ce que nous pourrions appeler moralité aujourd'hui s'inscrit dans la question même de l'organisation du monde nous pourrions aller jusqu'à dire que la quête de la vie bonne est la quête de la forme juste de la politique, si quelque chose comme la forme juste de la politique relève aujourd'hui de ce qui peut être mené à bien » ³³³.

Or, l'expérience de la vie montre que la vie est « fausse » (Adorno) mais qu'« il n'y a pas de vraie vie dans la fausse vie » ³³⁴. L'expérience du faux prend différentes formes : l'expérience de l'injustice, de la répression et du mépris, c'est-à-dire de la non – reconnaissance. Dans l'ordre établi, « la vie elle-même est si déformée et distordue que nul ne peut y mener une vie bonne ou y accomplir son destin d'être humain la plus élémentaire exigence d'intégrité et de décence ne peut que pousser chacun d'entre nous à protester » ³³⁵.

³³³ Theodor W. Adorno, cité in Judith Butler, *Le pouvoir des mots*, Paris, Éditions Amsterdam, 2017(1997), p. 60.

³³⁴ Theodor Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, aphorisme 18.

³³⁵ Theodor W. Adorno, cité in Butler *Le pouvoir des mots*, *op. cit.*, p. 102.

Le basculement d'une critique partielle vers des contestations radicales et essentielles s'opère par la généralisation. « Le moment où, au cours de cette histoire, des individus s'approprient ces normes pour combattre leur effet historiquement sédimenté est un moment insurrectionnel, qui fonde un futur en rapport avec le passé »³³⁶. L'autonomie subjective développée permet la rupture avec l'ordre établi et son dépassement sur la base d'affinités électives. Le dépassement est désormais l'avenir possible et voulu : pouvoir vivre et donner un sens à la vie. La vie bonne prend ainsi sa forme concrète : « la vie bonne consiste aujourd'hui [132] à résister à toutes ces formes de fausse vie que les esprits les plus progressistes ont analysées et examinées de manière critique »³³⁷. Dans la résistance contre la fausse vie peut se développer une nouvelle forme de vie : une vie plus viable.

La société contemporaine pourrait correspondre à une lecture très sceptique et sombre des analyses d'Adorno³³⁸. Le capitalisme a tout pénétré, même la vie et l'imaginaire des sujets. Si les agirs et la pensée sont formatés par la seconde nature, structurés par la raison instrumentale et par le « rapport d'aveuglement » (Marx) du capital, comment peut-on comprendre le monde pour le changer ? On trouve tout au long de l'œuvre d'Adorno, comme Honneth le constate, des arguments qui pourraient montrer que la vie en société n'est plus qu'une des fonctions du capitalisme³³⁹. Les résistances et les luttes des acteurs, leur autonomie subjective, le potentiel d'innovation et peut-être de dépassement, tout comme la créativité de contre-cultures n'y existent-ils plus, ou seulement comme résidus impuissants et presque pathétiques. La société capitaliste serait devenue « intégrale »³⁴⁰ dans le sens quelle intègre non seulement ses promoteurs et ses supporters mais également ses critiques. Elle empêche le dépassement et, par conséquent, la libération.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ *Ibid.*, p. 103.

³³⁸ Par exemple Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1989. Honneth a, cependant, partiellement révisé cette lecture ; cf. Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2007.

³³⁹ Cf. par exemple Theodor W. Adorno, *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft*, in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften 8*, op. cit., p. 354-370.

³⁴⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 275.

L'omniprésente accélération des phénomènes et la « culture de l'urgence », la quantification et le calcul instrumental du temps et de son optimisation qui caractérisent notre époque ne sont, en effet, pas propices au développement du *kairos*. Les « agendas » et les listes structurées des tâches à accomplir ne sont pas librement décidés mais préconçus et imposés aux sujets. Le *kairos* demande au contraire du calme et de la prudence ³⁴¹. Il est « le temps où l'on se donne, y compris sans compter, c'est que le temps est faveur, occasion favorable d'une expérience infinie à même notre finitude » ³⁴². [133] La décision à prendre vise ainsi toujours et en même temps le devenir de soi-même et le dépassement de ce qu'on est vers des avenir meilleurs.

Le *kairos* comme déclenchement du dépassement de la société établie est-il possible ? Les analyses d'Adorno de l'empêchement du dépassement nourrissent son scepticisme et le nôtre. Si toutes les formes de la *praxis* sont dominées par la raison instrumentale et le « rapport d'aveuglement du capital » (Marx), comment pourrait-on comprendre la réalité afin de la dépasser ?

Adorno et le dépassement possible

On chercherait en vain dans les écrits d'Adorno des appels enflammés au dépassement de la société établie, à la révolte ou à la révolution, ou encore des modes d'emploi pour l'agir politique. Adorno n'a certainement pas été un grand optimiste en ce qui concerne les perspectives de libération et d'émancipation des individus, et il a été très prudent, voire sceptique, au sujet de la possibilité de dépasser le capitalisme. Sa méthode, c'est-à-dire la critique immanente, interdit ce positionnement prophétique mais elle lui permet de poser radicalement la question de savoir ce qui empêche la libération, l'autoréalisation et le bonheur des acteurs ainsi que pour quelles raisons ces empêchements existent.

Les critiques publiques et théoriques sont-elles nécessairement condamnées à être écrasées ou intégrées dans le capitalisme afin de le réformer et, ainsi, de le renforcer ? Le potentiel existe, mais l'agir social

³⁴¹ Cf. à ce sujet Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*

³⁴² David Jousset, *Kairos...*, art. cit., p. 133.

et politique des sujets empêche l'épanouissement de ce potentiel. Adorno veut comprendre et expliquer le potentiel de dépassement et ce qui empêche la réalisation de ce potentiel.

Pour développer la dialectique entre le potentiel et l'empêchement de dépassement, Adorno déchiffre la réalité sociale et les rapports des sujets à cette réalité. C'est le fil rouge, au moins initialement largement influencé par Lukacs, qui traverse son œuvre ³⁴³. Cette position se décante rapidement dans le contexte [134] social et intellectuel de l'entre-deux-guerres de l'Allemagne de la République de Weimar. Une des grandes questions de cette époque a été de savoir pour quelles raisons la révolution n'avait pas eu lieu bien que tout semblât l'annoncer. Beaucoup d'auteurs, dont Adorno et Benjamin, cherchaient l'explication de l'inscription des sujets dans cette société, et vice versa, qui a empêché la révolution et qui pourrait empêcher, à l'avenir, le dépassement de cette société dont beaucoup de sujets souffrent pourtant ³⁴⁴.

La société est pour les sujets une seconde nature, qui est l'ensemble des formes de la vie chosifiées et pétrifiées du capitalisme. Il veut déchiffrer la seconde nature de la réalité surtout en interprétant les agirs, les formes et les expressions de consciences. Dans une perspective idéale typique, Adorno « exagère » volontairement : il regroupe et souligne certains traits de la réalité ; il les pousse intellectuellement jusqu'à l'extrême afin de faire comprendre, grâce cette pensée radicale, les pathologies et les perversions possibles. Ainsi, il peut développer des « figures » et des « modèles » ³⁴⁵ qui font comprendre l'ensemble et l'interaction de visions du monde, de pratiques et de convictions

³⁴³ On trouve une élaboration, par exemple dans le texte de 1931 *Die Aktualität der Philosophie*, in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1973, pp.325-344.

³⁴⁴ Cf. par exemple Th. W. Adorno, *Reflexionen der Klassentheorie*, in Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, *op. cit.*, p. 373-391 ; Walter Benjamin, *Über das Programm einer kommenden Philosophie*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1977, p. 157-179 ; Adorno Theodor W. et alii. 1950, *Studien zum autoritären Charakter*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1950/1973.

³⁴⁵ Cf. Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1963 ; Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle* 2, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1969.

comme des apparences et des symptômes de la réalité qui est pour les acteurs la seconde nature. Son analyse du capitalisme n'est pas une sociologie classique mais une « herméneutique d'une forme de la vie manquée »³⁴⁶, d'une « vie fausse » (Adorno).

Adorno a développé cette argumentation initialement dans des échanges surtout avec Walter Benjamin³⁴⁷. Adorno en retient, [135] entre autres, un argument profondément ancré dans la pensée de Marx : la généralisation de la forme marchande pénètre et forme la totalité de la vie au sein du capitalisme car les rapports à la nature mais également à soi-même sont chosifiés et structurés par la raison instrumentale. L'industrie culturelle est un des moteurs principaux de ce processus. « Walter Benjamin, qu'on ne saurait qualifier de positiviste, disait un jour que la force, le poids de l'existence, tenait de nos jours plutôt des faits que des convictions ; il a su exprimer ainsi la conscience d'un fait : la prépondérance aujourd'hui absolue, partout présente, de ce qui est (de l'étant) »³⁴⁸.

C'est pour cette raison que le sens des événements n'est plus directement accessible pour les acteurs ; il leur échappe. Ils en sont les objets. Les événements, pourtant socialement constitués, leur apparaissent comme des événements naturels : un enchaînement d'événements qui s'imposent à eux, incompréhensibles, fatals, imprévisibles et non maîtrisables, comme des événements naturels par exemple la pluie et beau temps, un tremblement de terre ou des inondations. Ces événements échappent également à leurs intentions ; ils sont impuissants par rapport à ces événements et ils doivent s'y adapter. Les crises sont des exemples typiques pour la seconde nature et l'expérience que les acteurs en font : incompréhensible, venant de l'extérieur, impuissance des acteurs.

La compréhension de la réalité relève selon Adorno seulement du travail théorique car dans la réalité il n'existe plus d'image d'un autre

³⁴⁶ Axel Honneth, *Eine Physiognomie des Kapitalismus*, in A. Honneth, *Pathologien der Vernunft*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2007, p. 71.

³⁴⁷ Benjamin ne défend pas la même position qu'Adorno. Cf. Walter Benjamin, *Über das Programm einer kommenden Philosophie*, in W. Benjamin, *Gesammelte Schriften II.1*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1977, p. 157-179.

³⁴⁸ Theodor W. Adorno, *Du rapport entre la théorie et l'empirie en sociologie*, in *L'Homme et la société*, n° 13, 1969, p. 127-133, p. 128.

avenir possible qui pourrait permettre aux acteurs de comprendre la réalité. Il s'agit pour Adorno de déchiffrer et de comprendre la constitution et la généalogie de cette situation grâce à son herméneutique. Le travail empirique y joue pourtant un rôle important ³⁴⁹ car on doit partir de la « physionomie » (Adorno) de la société, de l'apparence, de la surface et de la façade de la vie sociale. « Celui qui veut savoir la vérité concernant [136] la vie dans son immédiateté, il lui faut enquêter sur la forme aliénée quelle a prise » ³⁵⁰. En travaillant sur des fragments et sur des « cas exemplaires » (Kracauer), on peut construire des « figures » qui permettent de mieux comprendre le sens de la réalité et le caractère de la forme de vie au sein du capitalisme ³⁵¹. Des analyses sociologiques permettent de dégager des « modèles » et des « figures » des formes d'agir, de penser et de vivre. Ainsi, on peut comprendre des parties et des fragments de la société : ce qu'ils sont, pour quelles raisons ils sont devenus ce qu'ils sont, ainsi que le potentiel et surtout l'empêchement de leur dépassement. On a affaire à des analyses du « concret » dans sens marxien du mot.

La généralisation de l'échange marchand, de la forme marchande et de la logique d'échange a comme conséquence la généralisation de la chosification, de l'aliénation et de la fétichisation des rapports sociaux, des rapports au monde et des rapports à soi. Ainsi émerge la « société intégrale » (Adorno) du capitalisme que l'on peut, à mon avis sans déformer les idées d'Adorno, interpréter comme la forme concrète de la « subsomption réelle du travail au capital » (Marx), c'est-à-dire que la logique du capital a pénétré toute la société et que les formes sociales et les formes de pensée lui sont soumises. Les rapports sociaux et intellectuels sont ainsi médiés par la raison instrumentale qui est inhérente à cette logique, ce qui a pour effet que leur sens échappe à l'évidence et aux raisons pratiques. Il n'est pas saisissable avec nos cinq sens. La pénétration des rapports humains et sociaux par la raison

³⁴⁹ Cf. par exemple Theodor W. Adorno, *Soziologie und empirische Sozialforschung*, in *Soziologische Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1957/1972, p. 196-216 et Theodor W. Adorno, *Einleitung in die Soziologie*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1993.

³⁵⁰ Theodor W. Adorno, *Minia Moralia*, *op. cit.*, p. 213. Cf. également Jan Spurk, *Avenirs possibles*, *op. cit.*

³⁵¹ Cf. A. Honneth, *Eine Physiognomie*, *op. cit.*

instrumentale est lourde de conséquences : la « société intégrale » (Adorno) est le capitalisme comme forme de vie.

Bien quelle soit faite par les sujets et qu'ils pourraient également la « défaire », c'est-à-dire la dépasser, elle leur apparaît comme un rapport extérieur à leur vie qui s'impose pourtant à eux, un rapport incompréhensible et pour cette raison non – maîtrisable. Ils sont plus ou moins impuissants par rapport à cette [137] seconde nature qu'ils doivent subir ou, si possible, avec laquelle ils doivent s'arranger.

Les analyses, très influencées par la psychanalyse freudienne, se penchent sur le caractère social et d'autres phénomènes de la subjectivité, caractéristiques du capitalisme ; d'autres analyses expliquent, par exemple, l'industrie culturelle, le monde administré et l'État autoritaire pour comprendre les formes et les raisons de la conscience et de l'agir. On y trouve des formes concrètes de la seconde nature, du fétichisme du capital et l'adéquation entre la forme marchande et les formes de pensée. C'est cela la forme de vie capitaliste. Ces analyses se conjuguent pour faire comprendre pour quelles raisons la vie n'est pas ce qu'elle pourrait être et pour quelles raisons les sujets vivent des « vies abîmées » (Adorno) dont ils souffrent et que pourtant ils ne peuvent et ne veulent pas dépasser.

SOUFFRANCE, EXPÉRIENCE ET DÉPASSEMENT (IM)POSSIBLE

[Retour à la table des matières](#)

La possibilité du dépassement réside, selon Adorno, dans l'expérience de la souffrance de la réalité, de cette réalité qui « abîme les vies » et qui empêche les sujets de s'autoréaliser. « Le moment corporel [de la souffrance, J.S.] annonce que la souffrance ne devrait pas être, qu'elle devrait devenir différente » ³⁵². Ceci est le potentiel de résistance contre la raison instrumentale et la forme de vie capitaliste qui pourrait mener au dépassement de cette forme de vie.

³⁵² Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in Th. W. Adorno, *Gesammelte Werke*, vol. 6, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1966/1969, p. 203.

Souffrance comme potentiel

La souffrance consiste surtout dans l'impossibilité de s'autoréaliser et de vivre le bonheur, mais elle annonce également la possibilité d'une autre vie ³⁵³. Elle est le poids des hétéronomies, une chape de plomb, qui pèse sur les individus, « les contraintes [138] muettes des rapports économiques » (Marx), qui les obligent à vivre une vie qu'ils n'ont pas choisie.

Mais la souffrance vécue dans sa chair peut aussi créer le potentiel et la capacité de résister à l'instrumentalisation de la forme de vie et de les dépasser. Elle est un produit de la société « fausse » et injuste qui précède la pensée. L'idée de son abolition lui est inhérente. C'est pour cette raison que son abolition, qui est la création de la liberté, est la finalité de la théorie critique. Ainsi, déjà dans l'introduction à sa *Dialectique Négative*, Adorno constate que « l'idée dépasse ce à quoi elle se lie tout en résistant, c'est sa liberté. Elle suit la pulsion d'expression du sujet. La nécessité de rendre la souffrance exprimable est la condition de toute vérité. Car la souffrance est l'objectivité qui pèse sur le sujet ; ce qu'il éprouve comme le plus subjectif, son expression, est objectivement transmis » ³⁵⁴.

Pourtant, il ne s'agit pas de se lancer dans une description exhaustive des souffrances mais – comme Horkheimer et Adorno l'indiquent dans l'introduction à la *Dialectique de la Raison* – le projet de la théorie critique est d'expliquer pour quelles raisons l'humanité s'enfonce dans une nouvelle barbarie. C'est pour cette raison que la théorie critique traite du « mal », de la répression afin de comprendre le potentiel de liberté qui existe ³⁵⁵.

Le motif central de la théorie critique est la quête de la compréhension et de l'explication des raisons pour lesquelles la

³⁵³ Cette conception de la souffrance doit, bien sûr, beaucoup à Freud.

³⁵⁴ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, op. cit., p. 29.

³⁵⁵ Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Francfort, Fischer-Verlag, 2003, p. 11 et 195.

souffrance existe et pour lesquelles la non-liberté produit la souffrance, bien que le contraire soit imaginable et possible. Cette quête est profondément ancrée dans la réalité sociale. Elle se mesure à la souffrance subie par les sujets ³⁵⁶. « Le sujet est devenu dans une large mesure une idéologie obscurcissant la connexion fonctionnelle et objective de la société et apaisant la souffrance des sujets dans la société » ³⁵⁷. Si l'expérience concrète de la souffrance n'existe pas, sa compréhension est impossible.

[139]

L'expérience de la souffrance, la théorie critique et le dépassement seraient désormais impossibles car « la raison ne peut exister dans le désespoir et l'oppression ; elle a besoin de l'absurde pour ne pas tourner à la folie objective. La force d'avoir peur et d'être heureux est la même : une ouverture d'esprit sans frontières pour l'expérience où le perdant se retrouve » ³⁵⁸.

La critique met au centre de ses réflexions la subjectivité dans laquelle est inscrite l'objectivité de la société et, réciproquement, cette subjectivité s'inscrit dans les objectivations. Elle s'objective et l'objectivité se sédimente dans le caractère social, la forme de subjectivité adéquate à la société existante. C'est pour cette raison que l'on doit rendre compte de la dialectique entre le sujet et l'objet pour comprendre les expériences des sujets ; on ne peut pas les réduire aux expériences vécues (« Erlebnis ») ³⁵⁹.

Cela explique l'importance de l'ancrage de la théorie critique dans la facticité et dans la contingence ainsi que dans des constellations historiques concrètes. Adorno défend « l'expérience de la chose » ³⁶⁰. Il argumente ainsi avec une notion de l'être qui inclut la compréhension de l'expérience car seulement l'expérience permet de dire l'indicible ³⁶¹. Le langage et d'autres formes d'expression, par exemple les critiques publiques, n'arrivent pas, selon Adorno, à exprimer la

³⁵⁶ Theodor W. Adorno, *Négative Dialektik*, op. cit., p. 172.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 74.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 266.

³⁵⁹ Cf. Theodor W. Adorno, *Zu Subjekt und Objekt*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 192-209.

³⁶⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, p. 87.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 114.

« non-identité irréductible du sujet et de l'objet »³⁶². C'est surtout à la théorie critique de se consacrer au « travail de Sisyphe » (Adorno) consistant à exprimer l'inexprimable car ceux qui critiquent sont plus sensibles que d'autres à la souffrance³⁶³, mais ils se penchent surtout sur la souffrance afin de critiquer au nom de la liberté possible la société injuste qui provoque la souffrance.

En revanche, « que la liberté soit restée en grande partie une idéologie ; que les gens soient impuissants par rapport au système [140] et incapables de déterminer leur vie et celle du tout à partir de leur raison ; le fait qu'ils ne peuvent même pas y songer sans souffrir encore plus, bannit leur rébellion dans la mauvaise forme : ils préfèrent méchamment le pire à l'apparition du meilleur »³⁶⁴. Les hommes sont impuissants car le monde dans lequel ils vivent leur est extérieur et étrange. Il est par conséquent incompréhensible et non maîtrisable ; il s'impose aux hommes. Leur impuissance peut être compensée tout autant que bloquée par l'actionnisme, par des pratiques dénuées de sens ou par des rituels nouvellement inventés, que l'on constate facilement dans diverses mobilisations. Cependant, la spontanéité ainsi que l'expérience collective et individuelle se perdent. C'est pour cette raison que les hommes ne peuvent pas influencer la marche du monde. Les sujets sont cependant incapables de donner un sens aux phénomènes d'une manière autonome. Adorno y voit un syndrome et un résultat du « monde administré ».

Bref, la pauvreté de l'expérience se traduit en impuissance. L'expérience, et surtout l'expérience de la souffrance, s'individualise³⁶⁵. Pourtant, le dépassement de la souffrance n'est pas individuel ; il relève du genre humain (« Gattung », Adorno).

Expérience, critique et dépassement possible

Adorno ne réduit pas la notion d'expérience à l'exercice de la « faculté de jugement » (Kant) et à la faculté de raisonner des hommes ;

³⁶² *Ibid.*, p. 92.

³⁶³ *Ibid.*, p. 51.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 385.

le processus de compréhension inclut également des moments non rationnels, par exemple les émotions. Toutefois, les individus peuvent-ils encore faire des expériences, c'est-à-dire peuvent-ils encore « constituer la durée qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire »³⁶⁶ ? Constituer cette durée signifie relier le présent au passé et aux avenir possibles.

Du point de vue de la « délivrance » (Adorno) de la souffrance, l'expérience porte en elle la possibilité de l'esprit de devenir conscient de lui-même. On retrouve ici, bien sûr, un argument [141] hégélien³⁶⁷. Dans la tradition hégélienne, l'expérience est un mouvement dialectique et un processus de réflexion au cours duquel aussi bien la conscience que son objet se modifie³⁶⁸. La conscience peut ainsi comprendre ce qu'elle a produit et ce qu'elle a considéré comme essentiel et extérieur à elle. La finalité de ce processus serait l'identité de l'esprit et de ses objets de compréhension ; l'esprit ne rencontre que ses propres produits. Ainsi, pour paraphraser Adorno, le tout serait le vrai. Il constate, en revanche, que « le tout est le faux »³⁶⁹. Cette fameuse phrase résume d'une certaine manière la *Dialectique Négative* et surtout son analyse de la société : elle est non vraie, elle est fausse, parce qu'elle produit des souffrances évitables. La totalité n'est pas, comme le veut Hegel, une réconciliation³⁷⁰.

Selon Adorno, et avant lui Walter Benjamin, l'incapacité croissante de faire des expériences serait due au fait que l'histoire et les vies individuelles ne seraient plus une succession plus ou moins bien articulée créant la durée et le lien entre le passé, le présent et l'avenir, mais une suite de « chocs » et de ruptures. Le « choc » n'est pas une

³⁶⁶ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 70.

³⁶⁷ On trouve la référence à Hegel explicitement, par exemple, in Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften* 5, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1972, p. 295.

³⁶⁸ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Francfort, Insel-Verlag, 1964, p. 70.

³⁶⁹ Adorno, Th. W. (1951), *Minima Moralia*, op. cit., p. 55.

³⁷⁰ Theodor W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, op. cit., p. 324.

métaphore ou une quelconque référence nostalgique et romantique mais une notion ³⁷¹.

Freud avait déjà constaté des « névroses traumatiques » (Freud) suite à la Première Guerre mondiale, que l'on appellerait des syndromes de stress post-traumatiques dans le langage contemporain, causées par des chocs répétés et systématiques ³⁷². Une des conséquences de ces chocs est la crise de l'expérience car les sujets souffrent de troubles de mémoire et de l'oubli. Le [142] rapport au temps et à l'espace est nouvellement construit. Ce traumatisme produit également la compulsion de répétition. Walter Benjamin, quant à lui, constate – également suite à la Première Guerre mondiale – le déclin de la capacité de (se) raconter et, par conséquent, l'incapacité de faire des expériences ³⁷³.

Adorno reprend – surtout dans ses *Minima Moralia* – les arguments de Freud et de Benjamin en les radicalisant. Dans l'aphorisme « hors de portée », par exemple, et en se référant à la Deuxième Guerre mondiale, il constate que « partout, avec chaque explosion, elle a forcé l'écran protecteur des réactions sensorielles, derrière lequel peut se constituer l'expérience, c'est-à-dire la durée qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire. La vie s'est transformée en une suite intemporelle de chocs entre lesquels il y a des trous béants, des intervalles vides et paralysés. Or il n'y a peut-être rien de plus funeste pour l'avenir que le fait qu'à proprement parler bientôt plus personne ne sera en mesure de penser encore à cette guerre, car tout traumatisme et tout choc non surmonté chez ceux qui en reviennent est un germe de destruction à venir » ³⁷⁴.

La référence à Freud est claire, qui caractérise la « névrose de transfert » lors de la thérapie comme la répétition du refoulé qu'on ne peut pas mémoriser comme un passé. Ce refoulé prend la place de

³⁷¹ Cf. au sujet des « chocs » P. Cornut St-Pierre. Comme une suite intemporelle de chocs. Adorno et l'expérience moderne en crise, in *Philosophiques*, vol. 37, n° 2, 2010, p. 457-473.

³⁷² Sigmund Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in Sigmund Freud, *Gesammelte Werke XIII*, Francfort, Fischer Verlag, 1947, p. 1-69.

³⁷³ Cf. Walter Benjamin, *Der Erzähler*, in Walter Benjamin : *Illuminationen. Ausgewählte Schriften I*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1977, p. 385-410.

³⁷⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 70.

l'expérience faite dans le présent. La vie devient « une suite intemporelle de chocs » ³⁷⁵.

Benjamin constate que les stimuli sensoriels représentent également de véritables chocs pour les individus. Ils doivent se blinder contre ces chocs et leurs potentiels traumatisants. « À mesure que l'élément de choc se fait davantage sentir dans les impressions singulières, il faut que la conscience se défende de façon plus continue contre l'excitation ; mieux elle y réussit et moins les impressions particulières pénètrent dans l'expérience [*Erfahrung*], mais plus important aussi devient, par là même, le rôle de l'expérience vécue [*Erlebnis*]. Finalement on pourrait dire [143] que la défense contre le choc a pour résultat spécifique d'assigner à l'événement – au détriment de l'intégrité même de ses contenus – une situation temporelle précise dans la conscience » ³⁷⁶.

L'expérience (*Erfahrung*), productrice de sens, se défait sous la pression extérieure des « chocs » et elle fait place à la domination de l'expérience vécue (*Erlebnis*) imposée de l'extérieur à l'individu et caractérisée par l'immédiateté. La mémoire est réduite, selon Benjamin, elle est même liquidée. L'expérience vécue ne peut pas saisir le contenu, la singularité et le sens propre des phénomènes. Ils apparaissent aux sujets comme une suite d'unités standardisées, une suite de chocs et de répétitions de vécus sans contenu qui ne laissent pas de trace dans l'histoire. C'est un « éternel recommencement à partir de zéro » ³⁷⁷.

Les conceptions du choc de Freud et de Benjamin convergent (au moins) dans le constat de la perte de la capacité de faire des expériences et, par conséquent, de l'incapacité de maîtriser consciemment les représentations de la réalité (Freud) ou de l'incapacité de comprendre la singularité des phénomènes, le sens historique (individuel et collectif) ainsi que de l'incapacité de se penser comme devenu et à devenir. L'histoire apparaît désormais comme la répétition du même.

Adorno prolonge et radicalise ces positions. C'est au sujet de la Deuxième Guerre mondiale qu'il constate que le « rythme mécanique

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 64.

³⁷⁶ Walter Benjamin, *Sur quelques thèmes baudelairiens*, op. cit., p. 234.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 257.

détermine entièrement le comportement des hommes vis-à-vis de la guerre elle-même, non seulement dans la disproportion existant entre la force physique des individus et l'énergie que peuvent déployer les éléments motorisés, mais aussi jusque dans les profondeurs intimes du vécu. Cette guerre est absolument au-delà de toute expérience, tout autant que peut l'être la marche d'une machine par rapport aux mouvements du corps, lequel ne se met à ressembler à la machine que quand il se trouve dans un état pathologique »³⁷⁸. Les individus ne peuvent plus faire d'expérience ; ils ne peuvent plus rendre intelligibles ni les événements [144] ni leurs actions. Ni les événements ni leurs actions n'ont un véritable sens.

Ce constat ne se limite, à notre avis, cependant pas à la guerre et aux vécus de la guerre. Il décrit une tendance lourde du capitalisme en général, qui s'appuie sur une position marxienne bien connue³⁷⁹. Les sujets et leurs corps sont des appendices des machines et de ce fait soumis à leur règne. La logique technique, une objectivation de la logique du capital, et la raison instrumentale en général forment profondément les individus afin de les adapter au rythme et à la logique mécanique ; les sujets fonctionnent comme des machines. Ils deviennent, comme Marx le développe à l'exemple du processus de travail, des éléments d'un « travailleur mécanique global » et des « appendices de la machine ». Par conséquent, les individus adoptent le point de vue du « travailleur global », du monde comme il est et comme il fonctionne, qui leur échappe et sur lequel ils n'ont pas de prise. Ils sont socialisés dans et par le capitalisme.

C'est dans ce contexte que l'industrie culturelle se développe. Les sujets saisissent difficilement ce qu'ils devraient être par les présentations, à l'écran par exemple, et par l'avalanche d'informations produites par l'industrie culturelle. Ainsi, les médias, « assèchent l'expérience, un vide qui s'est creusé entre les hommes et la fatalité qui les entraîne, en quoi réside proprement la fatalité »³⁸⁰.

Adorno donne à son argumentation une épaisseur sociale importante. La situation est « assez comparable aux névroses

³⁷⁸ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 70.

³⁷⁹ Marx sur le machinisme par exemple : *Capital I*, p. 475-476.

³⁸⁰ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, op. cit., p. 71.

traumatiques » ³⁸¹ constate-t-il, mais on doit également considérer les rapports conflictuels entre les individus et la société, rapports qui forgent leur caractère (social) et qui les socialisent. Ces rapports conflictuels ont pris la forme de ruptures abruptes et de « chocs ». « Celui qui critique la société présente ne peut pas refuser de voir qu'elle est vécue en chocs, en coups soudains et abrupts, dus à l'aliénation de l'individu par rapport à la société. Le caractère est, dans une bien plus large mesure, l'effet de tels [145] chocs que d'une expérience continuelle. Sa totalité est fictive : on pourrait presque l'appeler un système de cicatrices qui ne sont intégrées, mais jamais complètement, que dans la souffrance » ³⁸².

Les ruptures et les chocs s'imposent de l'extérieur aux sujets. Cette société leur est étrange mais elle les domine. Les individus sont marqués, blessés et abîmés par les ruptures et les chocs qu'ils subissent. Ils vivent des « vies abîmées » (Adorno).

L'expérience consisterait à développer la compréhension des ruptures et des chocs que les individus subissent, qui constituent leurs histoires et leurs vies. Ainsi on pourrait se remémorer les ruptures et les chocs d'une manière « salutaire » (Adorno), c'est-à-dire pour les dépasser. En revanche, on a plutôt affaire en réalité à des répétitions (souvent convulsives) de ces événements traumatisants. Par conséquent, les individus ne peuvent pas se constituer en sujets. L'accélération bien connue des phénomènes sociaux, l'immédiatisme, le culte du nouveau, tout comme la course à l'adaptation aux exigences de la société, font que les individus se maintiennent dans la position d'objets des dynamiques aveugles de la société. « La décomposition du sujet s'accomplit dans son abandon au toujours identique, toujours autre » ³⁸³. Le désir s'épuise car on ne peut plus imaginer une autre chose, un autre monde, ou une autre vie.

L'empêchement de la critique, et par conséquent du dépassement possible, n'est pourtant pas total. « Le fait que quelque chose puisse encore changer dans la sphère d'une structure rationalisée suivant le modèle industriel est un paradoxe. Le principe même de la rationalité instrumentale, dans la mesure où il applique des calculs commerciaux

³⁸¹ *Ibid.*, p. 318.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*, p. 320.

à des effets culturels, reste toujours le même. C'est pourquoi on est quelque peu choqué quand un produit du secteur de l'industrie culturelle se démode » 384.

L'expérience peut pourtant exister. « L'expérience est probablement liée à ce qu'on pourrait appeler la possibilité du nouveau ou l'ouverture du monde ; au fait que ce ne sont pas des lois fixées [146] *a priori* et pétrifiées de sa propre reproduction qui dominent le monde et au fait que, à chaque instant, ce qui n'est pas déjà pré pensé peut exister ce qui n'est pas planifié » 385. En se référant à Marx, Adorno constate que la vision hégélienne du rapport entre la société et l'esprit doit être renversé. La réalité est un rapport de contraintes (« Zwangsverhältnis », Marx) auquel correspondent les manières de penser : « forme marchande – forme de pensée » (Marx). La « pensée systématique » (Adorno), c'est-à-dire la pensée selon la raison instrumentale, correspond à l'ordre établi, au « monde administré » (Adorno). La pensée dialectique et critique, en revanche, doit s'ouvrir aux « idées non régulées » et de ce fait aux possibles. « La pensée non régulée entretient des affinités électives avec la dialectique, qui, en tant que critique du système, rappelle ce qui serait en dehors du système ; et la force que le mouvement dialectique intègre dans la compréhension, est celle qui se rebelle contre le système. Les deux sont liés ensemble par la critique, pas par le compromis » 386.

L'expérience de la société est ainsi imaginable et, pour cette raison, elle est possible. Cette expérience est très concrète. En revanche, « le côté objectif de l'expérience est compromis là où les formes de la production de masse mènent à une fixation qui – sous l'apparence du toujours neuf – font au fond émerger le toujours pareil » 387. Ceci est un trait caractéristique de l'industrie culturelle qui produit également un « ersatz » d'expériences qui rend la possibilité de faire de véritables expériences encore plus difficiles 388. On peut constater que

384 Theodor W. Adorno, Les fameuses années vingt, in Th. W. Adorno, *Modèles critiques*, Paris, Payot, 2003, p. 52.

385 Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*, op. cit., p. 81.

386 Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik...*, op. cit., p. 42.

387 *Ibid.*

388 Cf. par exemple Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, op. cit., p. 124.

l'expérience est d'autant plus improbable que la conscience chosifiée est chosifiée ³⁸⁹.

Certes, le social est largement impénétrable, incompréhensible et non maîtrisable. Pourtant on « sent dans sa chair » si on rencontre de quelconques comportements collectifs qui ont le moment de l'indicible et qui surtout sont incomparablement plus [147] forts que les individus qui ont de tels comportements, de manière que l'on pourrait dire [...] que la société se fait immédiatement sentir là où ça fait mal » ³⁹⁰. Au centre de ces expériences, ce n'est pas la compréhension que l'on trouve, mais les sentiments d'indignation, le sentiment que « c'est impossible, c'est inacceptable ou intolérable » et la souffrance de l'opacité de la société autonomisée par rapport aux individus et qui s'impose à eux. Les critiques publiques et les mouvements expriment ces sentiments. Ce sont des expériences et des sentiments que le monde n'est pas raisonnable mais qu'il devrait et pourrait l'être : des expériences de la non-identité. « Donc, la société en tant qu'expérience serait... ce que l'on rencontre et ce que l'on reconnaît immédiatement comme la condition des moments critiqués et insuffisants, aussi dans un sens très simple et immanent, des moments inadéquats, mais ce qui empêche pourtant de changer ces moments effectivement et vraiment » ³⁹¹

L'expérience est également un « examen de la réalité » (*Realitätspriifung*, Freud) irréductible à des réactions immédiates de vécus. Elle est normative et médiée par des catégories (le bien, le mal, la compréhension, les possibles, etc.). Ceci permet l'interaction entre la théorie critique, l'expérience et la critique publique. Les désirs et la souffrance sont des aspects irrationnels de l'expérience. Ils doivent s'exprimer grâce aux langages. Dans cette expression, qui est en fait une publication, des catégories émergent. « La théorie et l'expérience spirituelle exigent leur interaction. Celle-ci ne reçoit pas de réponses à tout, mais répond au monde faux le plus profond » ³⁹². Le « vrai monde » serait un monde raisonnable dont on pourrait immédiatement faire l'expérience. Elle serait accessible au regard. En revanche,

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 213.

³⁹⁰ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik...*, *op. cit.*, p. 65.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 90-91.

³⁹² *Ibid.*, p. 41.

l'immédiateté du regard et du vécu, si présente dans les critiques publiques et dans beaucoup de travaux sur ces critiques, génère de l'idéologie dans le monde tel qu'il est ³⁹³.

³⁹³ *Ibid.*, p. 50.

La notion d'expérience qui intègre la souffrance et les désirs dans la compréhension de la réalité, et qui permet leur expression [148] et de fait leur publication, ouvre la voie du dépassement. On doit cependant poser la question de savoir si cette constellation est encore possible dans la normalité de la société établie.

[149]

Critique et émancipation

Sur les traces d'Adorno.

Chapitre IV

Au-delà de la critique ? Potentiels et empêchements

[Retour à la table des matières](#)

La crise-érosion qui caractérise la situation contemporaine est vécue comme une suite et souvent comme le recoupement de ruptures et de « chocs » (dans le sens d'Adorno) venant de l'extérieur, incompréhensibles et non maîtrisables. Les crises montrent les limites de la forme établie du capitalisme, mais elles ne mènent pas nécessairement à son dépassement. Le capitalisme se développe grâce à ces crises.

Est-il désormais impossible de faire des expériences qui seraient la base du dépassement de cette situation ? Les critiques sont très vivantes en tant qu'évocations publiques et privées de « non-identités » vécues : le monde n'est pas ce qu'il prétend être, ce qu'il devrait être et ce qu'il pourrait être. Ces critiques prennent souvent la forme de contestations et d'indignations, mais elles ne sont pas transcendantes. C'est pour cette raison que, sur le plan empirique, on peut constater que la société se reproduit, plus ou moins difficilement, malgré les critiques ou en les instrumentalisant, en changeant plus ou moins profondément, mais sans pour autant se dépasser. Ce constat nourrit les doutes sur la capacité des vécus et des tentatives de reconstruire des expériences de fonder l'imagination du dépassement des formes de vie établies et des vécus formatés par la socialisation dans, par et pour le capitalisme.

La fin d'une époque et les critiques publiques

Le constat que nous vivons la fin de l'époque du « capitalisme populaire » qui caractérise la phase du néolibéralisme s'impose non seulement aux sociologues ; il est largement partagé. La fragmentation de la société continue et se radicalise selon des critères divers mais souvent cumulés, que ce soit par exemple, au niveau du territoire, des origines, de la formation ou des genres, [150] etc.). Cette fin de l'époque du capitalisme populaire n'est pas une crise apocalyptique qui ferait écrouler la société établie. La crise est le résultat de la persistance et de l'accumulation de crises-érosions qui ont profondément atteint la « biopolitique » et la « gouvernabilité » (dans le sens foucauldien). On peut interpréter ces crises-érosions comme des tâtonnements pour faire surgir un nouveau projet de société.

Pourtant, la situation n'est pas unidimensionnelle, loin de là ; il n'y a pas que des crises. La gouvernance continue de proclamer qu'il n'y a plus d'alternative à sa vision du monde et à son projet d'avenir, consistant à s'adapter aux contraintes de la crise-érosion. Ses actions et programmes ne sont cependant pas couronnés de succès, ou seulement très partiellement. Elle a montré son incapacité à développer un nouveau projet inclusif de société, mais on ne peut pas exclure l'émergence d'un tel projet dans le futur.

Les citoyens savent qu'ils sont les objets des actions de la gouvernance et que l'adaptation aux contraintes se fait « sur leur dos ». La « démission des élites » est si évidente que cette expression s'est établie comme un slogan qui exprime le vécu largement partagé qu'il « n'y a plus de capitaine à bord », qu'il n'y a plus de projet. Il n'existe pourtant pas de projets alternatifs à cette situation bien que beaucoup de critiques s'expriment de multiples manières dans l'espace public, par exemple par des mouvements.

Ces critiques publiques ont des points de départ et des objets très différents ; néanmoins, toutes expriment leur souffrance de la non-identité de la société. Des liens spécifiques se créent entre les mobilisés et leur public : des liens communicatifs, sociaux, de production de sens. Ces liens sont souvent de courte durée ou même très éphémères, mais

il en reste toujours le souvenir de la fraternité, de la puissance et de l'autonomie vécues, c'est-à-dire le souvenir de la liberté vécue qui est le contraire de l'hétéronomie subie en temps « normal ». Ainsi peuvent se constituer des expériences qu'Adorno a définies, rappelons-le, comme « la durée qui s'écoule entre l'oubli salutaire et le souvenir salutaire »³⁹⁴. Ces expériences *peuvent* permettre d'imaginer le dépassement de la société établie : des « expériences métaphysiques, c'est-à-dire ce [151] sentiment étrange que ce que nous avons vécu ne peut tout de même se résumer à si peu de chose »³⁹⁵. C'est pour cette raison que l'on ne peut exclure ni l'émergence d'un projet de réforme de la société porté par la gouvernance, ni le développement d'une alternative à la société existante grâce à la critique publique.

Les partis politiques, porteurs traditionnels des critiques et des alternatives, ne jouent plus ce rôle. Les anciens partis fondés sur des programmes politiques concurrents, contradictoires et au moins partiellement incompatibles se décomposent. Ils se transforment de plus en plus en des agglomérats de (futurs) acteurs de la gouvernance, qui ressemblent à des partis politiques mais qui ne sont liés que par la soif de pouvoir de leurs dirigeants et leur concurrence pour dominer la gouvernance, quelques slogans et mots-clés ainsi que par leur mépris pour les citoyens, considérés comme des objets à gérer. C'est ce mépris que beaucoup de citoyens vivent et contestent souvent.

Critique du mépris et autonomie subjective

Les critiques publiques expriment, par conséquent, surtout des demandes de reconnaissance en tant que membres de la société qui ont le droit de se mêler de la « chose publique ».

Il n'y a cependant pas de place pour ceux qui ne correspondent pas aux normes établies de la gouvernance dans l'espace public et, par conséquent, en politique. Ils sont invisibles, c'est-à-dire non reconnus en tant que membres à part entière de la société. Ils sont méprisés par les gouvernants et d'autres dominants. Ils sont également invisibles

³⁹⁴ Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 70.

³⁹⁵ Cf. également Oskar Negt, *Der Soziologe Adorno*, in Gerhard Schweppenhäuser, *Soziologie im Spätkapitalismus*, *op. cit.*, p. 3-26.

pour ceux qui vivent des vies semblables à la leur car l'émergence de l'individualisme sériel a détruit beaucoup de liens sociaux horizontaux, par exemple les liens de classe sociale. Les maîtres ne reconnaissent pas les valets et les valets ne se reconnaissent pas entre eux.

Il y a également d'autres « peu visibles », par exemple les intellectuels critiques de la forme de vie et des politiques qui ne correspondent pas, ou seulement partiellement, aux normes de [152] l'industrie culturelle qui dominant l'espace public. Pourtant, ils existent, tout comme les innombrables personnes engagées dans des actions civiques, sociales, politiques et écologiques.

L'invisibilité n'a jamais été totale. Le sort des invisibles est (au moins) documenté non seulement dans des travaux des sciences sociales³⁹⁶, mais également dans des reportages³⁹⁷ dans tous les médias ou encore dans des récits socio-littéraires. Cependant, ces informations ne se conjuguent pas dans des débats publics afin de comprendre et de dépasser ces « misères ». L'espace public ne joue plus le rôle de « l'espace public bourgeois » (Habermas).

Il y a enfin également des acteurs qui ne veulent pas « jouer le jeu de la société » et qui ne veulent pas se conformer aux normes établies car ils ont un projet de vie particulier ; ils tentent de réaliser une autre forme de vie qu'ils conçoivent, de temps en temps, comme un projet de société. C'est pour cette raison qu'ils s'auto – marginalisent ou qu'ils sont marginalisés mais ils vivent leur quête d'autres formes de vie au sein de société établie.

En revanche, la plupart des invisibles veulent s'intégrer dans la société. Ils approuvent les normes établies, ou au moins ils y consentent, mais ils ne peuvent pas faire ce qu'ils devraient faire et ce qu'ils aimeraient faire selon ces normes.

Lors des mobilisations, les invisibles expriment publiquement leurs critiques et ils se rendent visibles. Ils y gagnent aussi une certaine reconnaissance, non seulement de la part de leurs semblables, mais également des autres acteurs publics, même s'ils sont considérés en tant qu'ennemis.

³⁹⁶ Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Paris, Le Seuil, 1993.

³⁹⁷ Cf. par exemple les travaux de Florence Aubenas, *Le quai de Ouistreham*, Paris, Points, 2011 ou *En France. Chroniques*, Paris, Points, 2015.

Les critiques publiques expriment la souffrance vécue et causée par la non-identité de la société. Elles peuvent prendre des formes plus ou moins durables et dramatiques de contestations, de mouvements, d'indignations, de révoltes ou d'émeutes. Au cours de ces agirs publics, il se constitue toujours des liens sociaux entre les mobilisés : des liens de solidarité, de fraternité et de chaleur humaine entre semblables qui sont le contraire des [153] « eaux glacées du calcul égoïste »³⁹⁸ qui caractérisent l'existence au sein du capitalisme en général et l'individualisme sériel en particulier. Les mobilisés développent également leur capacité à donner un autre sens à la réalité que le sens établi : leur autonomie subjective.

En agissant publiquement en quête de leur reconnaissance, ils créent des embryons d'espaces publics spécifiques « contre » l'espace public dominant de l'industrie culturelle : des contre-espaces publics au sein desquels peut se développer, grâce à des communications conflictuelles et des controverses, la compréhension des raisons pour lesquelles la société n'est pas et ne peut pas être ce quelle prétend être : une société libre, raisonnable et équitable composée d'acteurs « majeurs » (Kant) dans l'espace public. C'est pour cette raison que la réalisation des principes de la société bourgeoise peut se développer dans les contre-espaces publics en dépassant cette société.

C'est ainsi que ces mouvements pourraient se stabiliser et perdurer. Cependant, ils s'essouffent en général après quelques semaines ou quelques mois. Il existe, en revanche, aussi des mouvements qui s'installent dans la durée, comme par exemple en France les mouvements de la ZAD de Notre-Dame-des-Landes ou de Bure.

³⁹⁸ Karl Marx/Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in Karl Marx/Friedrich Engels Werke, vol. 4, Dietz-Verlag, Berlin, 1973, p. 459-493.

Un monde indépassable ou l'autonomisation grâce à la critique ?

Certes, les fatalistes peuvent toujours constater ex post que ces mouvements ne changent rien ou pas grand-chose et qu'il produisent souvent des contre-finalités. Par exemple, que reste-t-il du *Printemps Arabe* de 2010-2011 ou des *Nuits Debout* de 2016 ou des *Gilets Jaunes* de 2018-2019 ?

Les virulentes critiques exprimées par les « mouvements » ouvrent néanmoins des brèches dans une situation qui semblait verrouillée. Ils réclament que la société corresponde à ses propres [154] normes et ils constatent régulièrement l'impossibilité de l'identité de la société. Pourtant, produisent-ils eux-mêmes une alternative à la société établie, le dépassement de la normalité établie ? Ou bien réclament-ils leur place au sein de cette société ? Cette alternative est fautive. En réclamant leur place au sein de la société, ils *peuvent* faire l'expérience que, afin de réaliser les principes de cette société, on doit la dépasser. Le dépassement est un avenir *possible*.

Le dépassement ne se produira pas naturellement, comme l'aube après la nuit. La reproduction de la société qui fait souffrir et qui « abîme » les vies des sujets n'est pourtant pas une fatalité. Le titre du livre de Horkheimer *Crépuscules*³⁹⁹, un livre d'aphorismes et d'analyses de fragments de la société allemande avant la prise de pouvoir des nazis en Allemagne, indique bien la direction qu'une réflexion dialectique sur le dépassement possible pourrait prendre. Le titre original du livre est « Dämmerungen ». En allemand, il y a deux « Dämmerungen » : « Morgendämmerung » et « Adenddämmerung », l'aube et le crépuscule. Si pour Horkheimer la réalité sociale annonçait la nuit du nazisme, quel est le potentiel que l'aube de la liberté se lève et qu'est ce qui l'empêche ?

Les analyses (non seulement) de l'École de Francfort permettent, comme on l'a vu, de comprendre la dialectique de l'inscription des sujets dans la société et de la société en eux. Les sujets font la société qui les maîtrise, qui agit sur eux comme une force hétéronome

³⁹⁹ Max Horkheimer, Dämmerungen, in M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften* 2, Francfort, Fischer-Verlag, 1934/1987, p. 311-452.

extérieure et qui les fait souffrir. La question adornienne de savoir s'il est encore possible de faire des expériences sur la base desquelles un projet de dépassement pourrait se développer est encore actuelle. Ses doutes concernant la possibilité de dépassement dans les sociétés contemporaines ne sont pas invalidés par l'existence de critiques publiques, souvent profondes, dures et persistantes. Il se repose la question de savoir si ces critiques publiques pourraient produire des expériences et ouvrir la voie vers le dépassement de la société établie qui fait souffrir. Le constat de leur existence n'est pas une réponse à cette question.

[155]

Le constat que les critiques publiques sont vivantes est indéniable, mais toutes les critiques publiques ne sont pas libératrices ; elles ne vont pas nécessairement, parce qu'elles occupent l'espace public, dans le sens d'une émancipation possible des contraintes et des hétéronomies que les sujets subissent et qui les font souffrir. La déclaration que les mobilisés et leur semblables, souvent appelés le « peuple », sont sur la voie de leur libération parce qu'ils se mobilisent signifie fuir ce problème.

Les souffrances ne sont pas nécessairement conscientes et les raisons des souffrances ne sont que rarement exprimées par les acteurs parce que, souvent, ils ne peuvent pas les exprimer.⁴⁰⁰ C'est pour cette raison que les critiques publiques doivent être analysées afin de comprendre l'objet, et surtout les finalités de ces critiques. Les finalités ne sont pas fixes ; elles peuvent se développer au cours des mobilisations.

L'autonomie subjective qui se développe dans les mobilisations est profondément ambiguë. Elle peut ouvrir une voie libératrice et émancipatrice, si elle avance vers une véritable subjectivation et vers la « majorité » (Kant), mais elle n'est pas nécessairement sur cette voie. Elle peut également mener à de nouvelles formes de l'inscription dans la société grâce à la réforme de cette dernière. En critiquant les souffrances au nom de la normativité établie, certaines souffrances peuvent être surmontées ou atténuées. Ainsi, en se mobilisant pour cette

⁴⁰⁰ Cf. par exemple Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 193-223.

vie meilleure, les sujets contribuent à donner une nouvelle forme au capitalisme, une forme plus acceptable pour eux. Le résultat de leurs mobilisations est la réforme et la modernisation du capitalisme, c'est-à-dire l'émergence d'une nouvelle variante de la société qui intègre une partie des idées, des projets et de la créativité des mobilisés ⁴⁰¹. La réforme de la société peut aussi, par ailleurs, consister à rétablir les règles, les valeurs et les normes du passé et à se replier sur des spécificités non partageables (par exemple la race, l'histoire commune, l'État national, etc.).

[156]

On doit retenir que, en général, les sujets se mobilisent et exercent une critique publique afin de trouver leur place dans la société telle quelle est, mais ceci s'avère souvent impossible. Les mobilisés peuvent également faire l'expérience de ne pas pouvoir faire changer la société. Bon gré mal gré, ils doivent essayer de s'adapter aux contraintes existantes quand ils se rendent compte de leur impuissance. Chacun prend ainsi sur soi pour correspondre à cette société.

Cependant, souvent ils n'y trouvent pas leur place. Il s'ouvre ainsi la possibilité d'adapter la société à leurs projets et désirs, de chercher un autre sens pour leur vie et la société. Ils font l'expérience de la société dans le sens adornien du terme. Ainsi, non seulement l'autonomie subjective peut se développer, mais également le dépassement des opinions, des visions du monde et des raisons d'agir qui s'expriment dans les critiques. La société deviendrait compréhensible, explicable et maîtrisable.

En revanche, on constate, sur le plan empirique, que les critiques publiques, même les critiques très dures ne débouchent en général que sur des avenir possibles qui seraient des réformes de l'existant, ou bien elles se limitent à la « négation pure » (Hegel), dénonciatrice et désarmante de la critique externe.

Si les critiques internes et externes échouent, on peut s'attendre à un repli frustré, rancunier, amer et fataliste car, encore une fois, les acteurs constatent qu'ils sont faibles et impuissants. Ils doivent prendre sur eux car ils sont impuissants et ils resteront des « éternels perdants ».

⁴⁰¹ Cf. l'exemple de l'émergence du « nouvel esprit du capitalisme » populaire, Luc Boltanski/Ève Chiapello, *op. cit.*

La critique immanente pourrait engager un processus d'apprentissage de la « majorité » qui ne fait pas seulement comprendre aux acteurs que la critique interne n'éradique pas les raisons pour lesquelles ils souffrent. Ainsi, on peut établir le lien entre le passé, le présent et les avenir possibles qui caractérise – selon Adorno – l'expérience, et comprendre le potentiel de dépassement et ce qui l'empêche. Les projets de vie et de société ne seraient désormais plus (ou moins) aveuglement imposés aux acteurs, mais raisonnablement choisis dans des délibérations publiques et raisonnables. L'expérience mène également à la quête de compréhension du potentiel de dépassement que les acteurs [157] doivent découvrir afin de construire un avenir (plus) conforme à leurs désirs.

Doutes et espoirs

Bien que les sujets vivent la société comme une extériorité qui s'impose à eux, la société n'existe et elle ne se reproduit que grâce à leurs agirs, grâce à la mobilisation de leur subjectivité pour cette société. Ils font la société qui les fait. Afin de comprendre le potentiel et l'étendue des possibles qui existent dans une société, on doit se situer comme acteur dans cette société telle quelle est. Cependant, c'est l'état de ce monde social où règne le « principe de réalité » (Freud) qui nourrit les doutes, par exemple, d'Adorno. Les sujets *pourraient* faire des expériences dans ce monde, mais ils se « protègent » en les refoulant ⁴⁰². Il émerge la « tendance » (Adorno) que « le monde tel qu'il est devient une seule idéologie et les hommes des parties » ⁴⁰³ de ce monde.

En revanche, contre ce monde du principe de réalité se dresse « l'agir spontané » (Adorno). Cet agir n'est pas libre de contraintes, mais ce « comportement agissant et pensant est une expérience archaïque, un Çà en action avant que le Je soit vraiment constitué » ⁴⁰⁴.

⁴⁰² Cf. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 297 et 302.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 296-298.

Il mobilise « le souvenir de la transcendance »⁴⁰⁵ contre le « principe de réalité » (Freud) et la non-liberté.

Cet espoir d'Adorno peut être renforcé avec des arguments de Sartre. Parce qu'ils partagent la méthode de la critique immanente. Sartre met en avant les possibilités de la libération et les aspects dramatiques de la mobilisation de la subjectivité au centre duquel se trouve le projet.

Adorno et Sartre se retrouvent également dans le constat que l'on doit toujours analyser les (im)possibilités de la critique immanente et transcendante dans des sociétés et dans des situations concrètes dans lesquelles la subjectivité se mobilise et dans lesquelles elle est mobilisée pour réaliser des projets individuels [158] et collectifs, c'est-à-dire ce qui pourrait être à l'avenir⁴⁰⁶. « C'est ce que nous nommons le *projet* [et] dans l'épreuve du vécu, la subjectivité se retourne contre elle-même et s'arrache au désespoir par *l'objectivation*, extériorise l'intériorité du projet comme subjectivité objectivée... Le vécu... trouve sa place dans le résultat et... le sens projeté de l'action apparaît dans la réalité du monde pour prendre sa vérité dans le processus de totalisation »⁴⁰⁷.

Les « épreuves du vécu » (Sartre) peuvent mener, comme Adorno l'a également constaté, à la constitution d'expériences. Sartre est, sur ce point, très affirmatif ; Adorno en revanche se pose, comme on l'a vu, la question de savoir si l'expérience est encore possible. Le doute s'installe en raison des « chocs » évoqués par Freud, Benjamin et Adorno. Les « chocs » sont renforcés par l'accélération et l'émiettement des vécus causés par l'industrie culturelle. La prise de conscience de la continuité entre le passé, le présent et les futurs possibles est devenue difficile, voire impossible. Cependant, la continuité de la mobilisation de la subjectivité pour reconstituer la société persiste nécessairement. On peut l'interpréter comme projet dans le sens sartrien du terme car « l'homme n'est rien d'autre que son projet, il n'existe que dans la mesure où il se réalise, il n'est donc rien

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 299.

⁴⁰⁶ Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, *op. cit.*, p. 76-77.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 80.

d'autre que l'ensemble de ses actes, rien d'autre que sa vie » 408. Ce projet peut être imposé et sériel, mais il peut être un projet libre, en passant par d'autres formes de médiation que la série.

Toujours orienté vers l'avenir, c'est-à-dire vers ce qui n'existe pas encore, le projet lie l'agir, la compréhension ou la « connaissance » (dans le sens sartrien) ainsi que la création de l'avenir qui n'existe pas encore. « Fuite et bond en avant, refus et réalisation tout ensemble, le projet retient et dévoile la réalité dépassée, refusée, par le mouvement même qui la dépasse : ainsi la connaissance est un mouvement de la *praxis*. Seul, le projet comme médiation [159] entre deux moments de l'objectivité peut rendre compte de l'Histoire, c'est-à-dire de la *créativité* humaine » 409.

C'est dans cette mobilisation que les sujets *peuvent* chercher à réaliser un avenir meilleur ou le bonheur. « C'est le projet comme vie orientée, comme affirmation de l'homme par l'action et c'est en même temps cette brume d'irrationalité non localisable, qui se reflète du futur dans nos souvenirs d'enfance et de notre enfance dans nos choix raisonnables d'hommes mûrs » 410.

La caractérisation du capitalisme d'Adorno, et surtout de l'impuissance des sujets qu'il souligne, correspond bien à ce que Sartre appelle la sérialité 411. La réalité sérielle « est elle-même pratico-inerte et ses transformations naissent d'une dialectique simple : tantôt l'activité se constitue comme passivité... l'être sériel devient immobilité à travers mille activités impuissantes ou d'impuissance – et tantôt l'impuissance elle-même... se présente comme exigence unitaire d'action... l'action n'est pas réellement *praxis*, elle est pratico-inerte puisqu'elle réalise l'Autre comme passivité fuyante et préfabriquée... l'être sériel, comme réalité pratico-inerte, peut-être défini comme processus... » 412.

408 Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Les Éditions Nagel, 1946/1970, p. 55.

409 Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, op. cit., p. 77, 81.

410 *Ibid.*, p. 87.

411 « L'impuissance comme liaison réelle entre les membres de la série », *Ibid.*, p. 384.

412 *Ibid.*, p. 409-410.

La reproduction de la série, qui caractérise le capitalisme, produit un avenir sans dépassement. L'ensemble sériel fonctionne et s'impose de l'extérieur aux individus. « Ainsi une *praxis* peut se voir assigner par une liberté autre, appuyée sur des moyens matériels puissants, le rôle d'un processus aveugle entraînant des hommes vers un avenir passif et indépassable »⁴¹³. Pourtant, même dans cette situation pratico-inerte, la mobilisation de la subjectivité, imposée de l'extérieur et consentie, est nécessaire car le lien social ne se crée que grâce à la mobilisation des sujets et de leurs subjectivités. Les sujets s'arrachent plus ou moins radicalement de leur situation et ils se projettent vers l'avenir.

[160]

La mobilisation de la subjectivité dans le projet peut être complètement dominée par le « principe de réalité » (Freud) dans la reproduction sérielle, mais elle peut également entrer en collision avec ce principe car la réalité s'est avérée non identique ; ainsi s'ouvre une « brèche » (H. Arendt), la souffrance de la non – identité, dans laquelle le principe de désir peut se développer. « ... c'est par pur arrachement à soi-même, et au monde, que l'ouvrier [par exemple, J.S.] peut poser sa souffrance insupportable et par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire. Cela implique donc pour la conscience la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher, de s'en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d'un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu'*il a* à partir du projet d'un sens qu'il n'a pas... le passé par lui-même ne peut produire *un acte*... En effet, dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la *position* d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action, c'est la liberté de l'être agissant »⁴¹⁴. En revanche, cette liberté ne peut se réaliser que grâce au dépassement de la situation donnée.

« L'horizon d'attente » (Koselleck) de la liberté et du bonheur fait partie du cadre normatif de la société depuis l'émergence de la société bourgeoise. L'orientation vers un avenir meilleur est une des finalités de la société établie. Toutefois, en se mobilisant et en se projetant vers l'avenir, les acteurs se frottent et souvent se confrontent à des

⁴¹³ *Ibid.*, p. 345.

⁴¹⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943/1988, p. 490.

« circonstances » (Marx) qui empêchent l'épanouissement de la liberté et du bonheur.

« La liberté de l'être agissant » (Sartre) peut viser le dépassement de la situation et de l'ordre établi, mais elle ne le fait pas nécessairement. Bien au contraire, elle peut se manifester dans le cadre de l'ordre établi afin de réclamer ou d'exiger que cet ordre corresponde (mieux) à sa propre normativité. Cela explique le fait que les critiques publiques des mobilisations et des mouvements ne dépassent en général pas le stade de contestation et d'indignation. Ces critiques publiques sont toujours et nécessairement des [161] agirs publics avec d'autres (« nous ») et contre d'autres (« eux »). « La liberté de l'être agissant » (Sartre) n'existe que publiquement et en lien avec ceux qui se reconnaissent mutuellement afin de constituer leur unité sociale.

Reconnaissance et libération

En revanche, la reconnaissance n'est pas *a priori* établie dans un lien social, elle est l'objet et l'enjeu de luttes sociales, les « luttes pour la reconnaissance »⁴¹⁵, essentielles pour la constitution du lien social. Être reconnu dans une société ne signifie pas que les acteurs soient des égaux ; être reconnu signifie qu'on a sa place dans la société, par exemple comme maître ou comme esclave, pour reprendre les notions de Hegel. Les « mouvements » de nos jours sont en général des luttes pour la reconnaissance dans ce sens. Cependant, il se pose la question de savoir si la reconnaissance est libératrice.

Retour à Hegel

Axel Honneth⁴¹⁶ a, entre autres, analysé les quatre formes de reconnaissance qu'il a retenues de l'œuvre de Hegel : l'amour et l'amitié, le droit et la solidarité. Seule la solidarité relève de l'estime sociale. Ce n'est pas ici notre propos d'ouvrir ou de rouvrir le débat sur

⁴¹⁵ Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1992.

⁴¹⁶ *Ibid.*

la vision hégélienne et honnethienne de la reconnaissance en général, mais revenons seulement sur une seule argumentation de la « dialectique du maître et de l'esclave » dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel : la possibilité de se libérer.

Dans ce passage de la *Phénoménologie*, on ne (re)découvre pas seulement des notions-clés qui caractérisent la subjectivité dans le capitalisme : la lutte, l'angoisse, la servitude et le travail ; on y retrouve également un argument clé de la phénoménologie pour laquelle la conscience d'un sujet se réalise par la reconnaissance par l'autre. Dans la tradition hégélienne, la reconnaissance [162] se constitue exclusivement dans et grâce au conflit, c'est-à-dire dans la « lutte pour la reconnaissance » qui a comme enjeu l'honneur⁴¹⁷. Il n'y a pas de moyen discursif de constituer la reconnaissance. Hegel ne faisait pas confiance au discours public ou à l'opinion publique, mais à la lutte dans laquelle les combattants risquent leur vie pour s'arracher des conditions physiques, i.e. la dépendance de la nature, pour développer leur conscience pure et, enfin, pour être libres.

Qu'est précisément pour Hegel cette lutte qui a comme résultat la reconnaissance ? Il y en a au moins deux conceptions car sa conception de la lutte pour la reconnaissance change rapidement entre ses cours de Iéna (1803/04) et la *Phénoménologie* de 1807. Dans l'argumentation développée dans ses cours, la lutte doit se terminer par la mort de (au moins) un des combattants car on ne peut partager l'honneur ; la lutte ne connaît pas de compromis non plus. Elle est pour les combattants, c'est-à-dire pour les hommes qui veulent être libres, plus chère que la vie.

L'argument change radicalement dans sa *Phénoménologie*. Il considère désormais cette conception de la lutte comme une « négation pure ». Elle rend la reconnaissance (et sa compréhension) impossible car si l'autre n'existe plus, je ne peux pas être reconnu. L'existence de l'autre est essentielle pour la reconnaissance. En schématisant, on peut dire que s'il y a des luttes pour la reconnaissance, il y a des gagnants et des perdants. Autrement dit, la lutte produit nécessairement une domination dans laquelle le dominant et le dominé se reconnaissent

⁴¹⁷ L'honneur est si précieux pour l'homme parce qu'il échappe à la chosification ; il est une « non-chose » (« Un-ding », Hegel).

pour ce qu'ils sont : maître et valet, dominant et dominé. Le maître et le valet sont des résultats de la lutte.

Le maître a risqué sa vie dans la lutte pour gagner son honneur et il s'est imposé au valet. Une fois dominant, il devient improductif et le valet produit des *choses* dont le maître profite. Le valet est complètement dépendant du maître. Sa vie dépend du maître ; il considère sa vie perpétuellement menacée par le maître. Sa servitude est forcée mais en servant le maître, il le reconnaît comme tel. Sans cette reconnaissance, le maître ne serait pas le [163] maître. Le valet, quant à lui, se reconnaît dans le maître qui est sa négation concrète. En travaillant pour le maître, le valet gagne une certaine distance par rapport à ce dominant, c'est-à-dire qu'il gagne une certaine autonomie subjective. Ceci est le cas car il ne produit pas seulement des choses pour le maître, il se crée lui – même en tant que valet-travailleur. En outre, il peut se regarder dans ses produits comme s'il se regardait dans un miroir déformant ⁴¹⁸.

La fin de « l'histoire » du maître et du valet n'est pas déterminée. En travaillant pour le maître, le valet développe les potentiels de la société qu'on appelle, dans la tradition marxiste, les forces productives. Le maître se trouve dans une sorte d'impasse existentielle.

On peut imaginer au moins deux fins possibles. La première fin possible est certainement la plus connue : Le sujet de la modernité dépasse consciemment son être social. Il veut s'émanciper et se libérer pour installer de cette manière la liberté comme lien social. Ceci serait l'émancipation du travail et de l'angoisse que le maître fait régner. Désormais, celui qui a été le valet se donne lui-même les principes de son action. Il n'est plus valet et il n'est pas maître non plus. La lecture marxiste, par exemple celle de Kojève, suggère un tel dépassement de la dialectique du valet et du maître. En revanche, cette fin ne s'est pas encore produite et, comme nous l'avons vu, elle n'est pas très probable mais possible.

La deuxième possibilité est que le valet a fait l'expérience que l'énorme potentiel qu'il développe grâce à son travail ne sert pas à sa libération mais, au contraire, à sa domination. Ce potentiel est (au

⁴¹⁸ L'image du miroir est largement reprise par Kierkegaard. Marx s'appuie sur cette argumentation de Hegel pour développer ses notions de chosification, de fétiche et d'aliénation.

moins partiellement) destructif : sur le plan psychique et social, sur le plan écologique, sans oublier les guerres et les massacres de tous genres. Incapable de se libérer, le valet fuit sa situation, par exemple dans la consommation. Il peut accepter sa condition et même la revendiquer comme l'accomplissement d'un destin ou d'une autre forme de la raison objective (par exemple celles des technologies, des machines ou des marchés). Par conséquent, [164] le valet s'enfonce dans l'aliénation qu'il prend pour son bonheur ; il en jouit. Toutefois, il ne se débarrasse pas de cette façon de l'angoisse existentielle parce que il n'y a rien de sûr, rien qui aille de soi. Au contraire, tout ce qui existe, c'est lui qui l'a fait. Donc, que se passerait-il s'il ne le faisait plus ? Ou s'il avait fait autre chose que ce qu'il a fait ? Il se trouve à nouveau devant le néant angoissant que le (futur) maître et le (futur) valet avaient voulu combler par la lutte pour l'honneur.

*Le poids du caractère autoritaire :
vers un avenir autoritaire ?*

Les luttes pour la reconnaissance qui s'expriment dans des critiques ne doivent pas faire oublier la socialisation des acteurs dans, par et pour le capitalisme. Elle crée un caractère social particulier, le « caractère autoritaire », qui permet l'enracinement, la reproduction et l'actualisation du « principe de réalité » (Freud). Un autre monde que le monde existant, ou tel qu'il devrait être selon ses propres normes, n'est pas imaginable sans défaire ce caractère social. La domination de la gouvernance a donné une forme politique à cette constellation, désormais fissurée, mais le potentiel autoritaire persiste et se renforce. Ce potentiel autoritaire s'exprime dans beaucoup de critiques : celles des valets en quête d'un nouveau maître.

Les critiques autoritaires se réfèrent aux mêmes vécus de manque et de souffrance dans leurs « vies abîmées » que les autres critiques. Les vécus d'incertitude, d'impuissance et l'attente d'un avenir pire que le présent dominent les visions du monde. Rappelons également que la démission des élites est considérée comme un fait accompli et comme une trahison des maîtres. La fragmentation multiple de la société fait que les injustices, les inégalités et le mépris sont vécus d'abord individuellement et ensuite généralisés d'une manière abstraite, par

exemple : nous les pauvres versus les riches, nous les petits versus les dominants. Pourtant, la fragmentation ne rapproche pas nécessairement ceux qui partagent les mêmes vécus. Il existe au contraire une concurrence dure entre les plus proches sur le plan social, économique ou culturel qui produit souvent de véritables ressentiments. Les vécus blessants [165] de manque de respect et de mépris sont courants. Cependant, les acteurs sont trop impuissants pour changer cette situation.

Le constat du déclin des institutions de la démocratie parlementaire fait (presque) consensus. Elles sont, tout comme la gouvernance, de moins en moins crédibles et légitimes ; elles n'arrivent pas à développer un projet d'avenir. Les acteurs se trouvent en face d'une nébuleuse qui les domine ; ils ne la comprennent pas et ils n'ont pas d'influence sur elle. Ils font de moins en moins confiance aux élites, que l'on soupçonne de trahison, de mener le destin du monde selon leur propre vision du monde. Les citoyens sont également impuissants vis-à-vis de ces forces anonymes qui prennent, entre autres, la forme de la crise-érosion qui ne touche pas seulement les vies individuelles ; elle se produit également au niveau global. La situation écologique en est un exemple, l'épidémie du coronavirus en est un autre, tout comme les « crises de migrants », les innombrables recompositions étatiques, les guerres, les guerres civiles (souvent menées par des seigneurs de guerre locaux ou régionaux). Dans la vision du monde des acteurs, le monde se déstructure ou se défait ; il est incompréhensible et non maîtrisable. Cela est inquiétant et génère des peurs et des angoisses.

La conjonction entre le plan local et le plan global, entre des institutions parlementaires, des institutions de la gouvernance incluant beaucoup d'ONG et d'entreprises privées, a depuis longtemps reconfiguré les rapports entre les citoyens et l'État, entre les États, entre les États et la gouvernance, mais aussi les rapports entre les États, la gouvernance et les entreprises globales, par exemple les GAFAs. Ce ne sont pas seulement des institutions de la gouvernance mondiale, par exemple le FMI ou la Banque Européenne, qui agissent sur le destin de beaucoup d'États et de citoyens, mais également des ONG. Même les distinctions entre les États, la gouvernance et les acteurs privés deviennent floues et de plus en plus incompréhensibles. Ainsi, *Facebook* annonce en 2019 vouloir créer sa propre monnaie ; les *bitcoins* sont déjà bien établis. Battre monnaie est ou a été une

prérogative régaliennne constitutive pour les États. *Facebook* est-il un État privé ?

Un autre exemple : les forces armées. L'armée est un des piliers de l'État. Certes, des mercenaires plus ou moins durablement [166] organisés et armés ont toujours existé, mais depuis longtemps de véritables armées privées, souvent nommées « sociétés de sécurité et de protection », se sont établies, en général avec le consentement de la gouvernance. Leur existence relève d'un secret de Polichinelle.

Selon la vision du monde dans les mouvements, la démocratie représentative et le règne de la gouvernance « néolibérale » sont en fin de course. Les élites ont trahi et démissionné ; elles ne travaillent que pour leurs propres intérêts. Ce constat est largement partagé par de nombreuses critiques. Dans une perspective autoritaire, il faut revenir aux « vraies valeurs », c'est-à-dire les nôtres, celles que nous partageons comme une « substance de similitude » (Cari Schmidt), l'essence commune exclusivement aux membres de notre peuple. Il s'agit de rétablir un ordre perdu, l'idée qui guide les mouvements autoritaires comme une « raison objective », dans un État autoritaire du XXI^e siècle.

La conséquence à en tirer dans une perspective autoritaire est connue : parce nous sommes trop impuissants pour changer cette situation, par ailleurs incompréhensible, menaçante et angoissante, il faut que quelqu'un la change pour nous et avec notre aide : les *leaders* (en allemand : Führer !) qui mobilisent des masses et qui s'imposent à elles. Voici le désir d'autorité ! Les valets réclament le maître. Le potentiel autoritaire est particulièrement bien visible sur le plan politique parce qu'il se produit dans l'espace public mais il ne se limite pas à la sphère politique.

L'individualisation sérielle a largement défait les anciennes solidarités et c'est pour cette raison que les individus s'orientent individuellement vers ces leaders. Cependant, le schéma reste le même que celui qu'Adorno et ses collègues ont déjà démontré, entre autres, dans les *Études sur le caractère autoritaire* ⁴¹⁹ : nous les « petites gens » nous soumettons volontairement, avec joie et jouissance aux

⁴¹⁹ Adorno Theodor W. *et alii*, *Studien zum autoritären Charakter*, *op. cit.* ; cf. également : Jan Spurk, *Du caractère social*, *op. cit.*

leaders qui savent quoi faire. Ce sont des grands mais ils nous ressemblent quand même, à nous, les petites gens, parce qu'ils parlent avec nous et comme nous. On les adore et on (re)trouve dans ce rapport de soumission une certaine reconnaissance [167] (de « valet ») qui peut prendre des formes très différentes. Cela peut prendre la forme d'une soumission voulue et jouissive sous le règne d'un super-gouvernant (Jupiter), mais ce qui est plus courant, ce sont des mobilisations plus « populistes », focalisées sur des leaders (plus ou moins charismatiques), qui varient cependant énormément sur le plan politique. Les tendances autoritaires ne se limitent pas aux acteurs réactionnaires de l'extrême droite. Les mouvements qui réclament « l'horizontalité » et l'absence de leaders rompent, au moins sur ce point, radicalement avec la tradition autoritaire.

La possibilité d'un avenir autoritaire s'alimente de multiples sources ; elle n'est pas un « remake » du fascisme ou du nazisme. Les contraintes écologiques en sont un exemple. L'urgence écologique est connue et presque consensuelle. Les problèmes écologiques occupent une place importante dans les visions du monde mais également dans le discours de la gouvernance. Cependant, peu de choses changent et l'urgence prend souvent la forme de l'annonce de la fin du monde comme (seul) avenir possible. En effet et malheureusement, par exemple, le potentiel d'auto-destruction de la planète existe depuis le développement des bombes atomiques. Le changement climatique, par exemple, est un fait accompli difficilement maîtrisable. Le développement du capitalisme, son mode de production et les formes de vie établies y sont pour beaucoup. Dénoncer ce fait est nécessaire pour se rendre compte de la situation écologique et arrêter ces pratiques. La « négation pure » (Hegel), selon laquelle le capitalisme est la cause de la situation écologique et que, par conséquent on doit finir avec le capitalisme, n'indique pas le dépassement de cette situation. D'abord, le capitalisme est certainement la cause principale de la situation écologique, mais quel est le potentiel pour développer un avenir plus écologique qui se concrétisera dans un autre mode de production et une autre forme de vie ? Comment mettre en œuvre une véritable et nécessaire « transition écologique » et anticapitaliste ? L'alternative aux tendances autoritaires ne consiste pas dans la « négation pure » (Hegel) de cette tendance lourde de la dynamique sociale et dans la

proclamation d'une utopie « anticapitaliste » qui n'est que la « négation pure » des vécus du capitalisme.

[168]

Ensuite, doit-on considérer les problèmes et les menaces écologiques comme inévitables et non maîtrisables ? Si ceci était le cas, ils domineraient nos existences et les avenir possibles comme une raison objective à laquelle on doit s'adapter au risque de périr. On devrait alors imposer aux individus des mesures dont ils ne veulent pas parce qu'elles ne leur semblent pas raisonnables ou parce qu'ils ne sont pas prêts à « payer encore une fois les pots cassés ». En outre, il existe également d'autres héritages, comme les déchets nucléaires, les sols dévastés, l'habitat peu écologique, etc. Comment dépasser ces héritages ? Ou cet héritage domine-t-il comme une raison objective de l'apocalypse écologique qui est à notre porte et impose-t-il à tous ces lois de la sobriété, d'une nouvelle « économie de guerre » ou d'autres avenir autoritaires.

Agir publiquement – agir librement

Le dépassement possible ébauché dans le « maître et l'esclave » de Hegel peut servir de référence pour imaginer le dépassement de la situation contemporaine vers un avenir plus libre et plus raisonnable. Les multiples critiques publiques qui, comme nous l'avons vu, prennent souvent la forme d'indignations, de révoltes et d'émeutes, expriment les énormes souffrances de la « vie abîmée » dans le capitalisme contemporain. Les violences qui éclatent régulièrement lors d'événements publics montrent, entre autres, que les hétéronomies qui créent les souffrances ne sont pas comprises et, par conséquent, elles ne sont pas maîtrisables. Elles s'extériorisent violemment, mais il n'y a pas d'alternatives raisonnables à la « vie abîmée ».

Toutefois, les événements publics (manifestations de rue, occupations, « happenings », etc.) montrent également qu'il existe des réseaux de communication, de réflexion, de créativité et d'action hors de l'espace public de l'industrie culturelle. Ils sont souvent liés à des formes de vie « autonomes », c'est-à-dire des formes de vie que les individus ont choisies et qu'ils essaient de créer selon leurs critères

normatifs. Ces formes de vie peuvent se heurter à la société établie si elles s'opposent à la reproduction de celle-ci, mais ce n'est pas nécessairement le cas. Bien au contraire, les formes de vie « autonomes » sont en général compatibles [169] avec le capitalisme et elles peuvent même servir de « pépinières » pour développer des potentiels de sa modernisation. Le repli sur des formes de vie spécifiques, fondées sur des critères très divers (écologistes, politiques, religieux, etc.) et souvent incompatibles entre elles peut exister au sein de la société établie (et cela a toujours eu lieu) non seulement parce que cela ne met pas en danger la reproduction de la société, mais aussi parce que cela sert de preuve pour la tolérance et la liberté existantes. En outre, ces formes de vie spécifiques sont également des viviers de nouvelles idées à investir dans la modernisation de la société. Elles renforcent ainsi la société qu'elles veulent fuir.

Les critiques publiques rendent « visibles » les contradictions du capitalisme contemporain et de la gouvernance néolibérale. Il devient possible que « dans la confrontation à la contrainte sociale à laquelle le Je est soumis, se forme l'imagination qu'il serait mieux d'être différent, qu'il serait mieux d'être libre »⁴²⁰. C'est en se publiant que peuvent se créer des réseaux de communication et d'action relativement indépendants de l'industrie culturelle, dans lesquels les individus peuvent développer leur autonomie subjective. Ils pourraient ainsi participer à la constitution de contre-espaces publics, contre l'espace public de l'industrie culturelle, en élaborant publiquement leurs expériences et le(s) projet(s) alternatifs). Cependant, ces projets ne sont pas nécessairement libérateurs. Ils peuvent également, comme l'avons vu, prendre la voie de l'avenir autoritaire ou de la réforme sociale car les indignations et les révoltes n'expriment publiquement, en général, que le refus des vécus de la souffrance de la vie abîmée. Quelle est l'alternative ?

Il n'y a pas d'utopie d'un avenir parfait et de la « vraie vie » ; elle ne peut exister que comme stratégie autoritaire ou comme une fiction plus ou moins romanesque. « La seule chose qu'on peut, peut-être, dire aujourd'hui est que la vraie vie consisterait actuellement à résister contre les formes de la vie fausse, déchiffrée et dissoute par la

⁴²⁰ Adorno Theodor W., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2011, p. 306.

conscience avancée »⁴²¹, c'est-à-dire par un travail patient de refus des contraintes et des souffrances et de quête de leur compréhension afin de constituer des expériences qui lient [170] le passé au présent et qui donnent la possibilité d'imaginer des avenir possibles. De l'autre côté, cet effort ne se fait qu'avec les autres : on doit créer de la publicité (au sens kantien du terme) et éviter le repli sur soi, souvent communautariste et complotiste. La publicité est « le devenir visible d'actions au sein d'un environnement social »,⁴²² c'est-à-dire qu'il est essentiel d'avoir des liens avec d'autres qui souffrent et contre ceux imposent la souffrance, car « former l'espace public, la capacité élémentaire d'échanger avec les autres, est vital car je ne peux pas me passer de penser »⁴²³.

Le dépassement vers une société libre n'est imaginable qu'en retournant ses propres principes et normes contre la société existante. « On peut parler de la liberté de manière raisonnable seulement parce que la possibilité de la liberté existe elle a toujours été possible, à chaque moment »⁴²⁴. On doit se souvenir que le projet de la société bourgeoise contre l'Ancien Régime fut un projet de libération mais que ce projet s'est perverti. « L'idée de la liberté et de la réalisation de la liberté sont, en effet, liées aux catégories de base de la société bourgeoise [bürgerliche Gesellschaft] dans laquelle les prétendues dépendances naturelles ont déjà disparu au profit du principe rationnel de l'égalité et de l'équivalence des unités de travail à échanger. On peut seulement saisir la liberté dans le développement de cette contradiction, c'est-à-dire comme la négation de la forme concrète de la non-liberté »⁴²⁵.

Cette contradiction existe et la négation est à développer ; la liberté est encore aujourd'hui un mot-clé de l'identité de nos sociétés. On constate que l'individualisme sériel a pu s'y établir, entre autres, au

⁴²¹ Adorno Theodor W., *Probleme der Moralphilosophie*, in Th. W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, vol. 10, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1963/1996, p. 248.

⁴²² Adorno Theodor W. 1964, *Meinungsforschung und Öffentlichkeit*, in Th. W. Adorno, *Soziologische Schriften I*, p. 531-537, p. 532.

⁴²³ Oskar Negt et Alexander Kluge, *Mafsverhältnisse des Politischen*, Francfort, Fischer-Verlag, 1993/2002, p. 313.

⁴²⁴ Theodor W. Adorno, *Zur Lehre von der Geschichte*, op. cit., p. 249.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 38.

nom de la liberté individuelle, politique, culturelle, etc., tout comme au nom des libertés de choix dans un cadre social établi (de la consommation au genre en passant par le « life style »). Les libertés politiques qui existent selon les critères établis sont également défendues, surtout quand elles ne sont pas respectées, par exemple la liberté d'expression, de circulation, etc. [171] « Nous sommes réellement libres et non libres à la fois. »⁴²⁶ Cette contradiction ouvre la possibilité de créer la liberté qui n'est pas une utopie autoritaire ou une fiction agréable. Se libérer signifie « quitter le sort ou travailler afin de s'en sortir ; [la liberté] est plutôt une tendance qu'un fait. La liberté n'est pas une qualité positive la liberté est encore à produire »⁴²⁷ dans des luttes. Elle est un avenir possible qui « est seulement saisissable comme une négation concrète, selon la forme concrète de la non-liberté. Sous une forme positive, elle devient le « comme si ». Si la liberté devient positive, en tant que fait inévitable au sein des faits, elle devient immédiatement la non-liberté »⁴²⁸.

L'espace public occupe une place centrale dans cette lutte pour la liberté car la liberté est « ... d'abord la faculté de formuler le choix, ensuite celle d'en débattre – et enfin celle de choisir »⁴²⁹. La création de contre-espaces publics est la structuration d'individus qui se publient afin de critiquer l'ordre existant. Ils reprennent ainsi une tradition de l'espace public dans le sens des *Lumières*. Depuis les *Lumières*, le sens emphatique de « l'espace public bourgeois »⁴³⁰ signifie « une sorte de collectif basé sur une certaine structure de communication ou une sphère de l'agir communicationnel dans laquelle 'l'opinion publique' et ses caractéristiques peuvent se former une sphère dans laquelle les membres d'une communauté démocratique et politique constituent publiquement et sans contraintes leur volonté et leurs opinions au sujet de la régulation des affaires publiques »⁴³¹.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 302-303.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 244.

⁴²⁸ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik, in Stichworte. Kritische Modelle 2*, op. cit., p. 230-231.

⁴²⁹ Mills C. Wright, *L'imagination sociologique*, Maspero, Paris 1967/1977, p. 178.

⁴³⁰ Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, op. cit.

⁴³¹ Peter Bernard, *Der Sinn der Öffentlichkeit*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 2007, p. 59.

Pourtant, la réalité de l'espace public dominant contemporain est à cent lieues de cette conception. L'espace public bourgeois prétend « purifier [l'opinion] pour faire émerger la vraie opinion grâce à la discussion critique et publique la contradiction entre [172] l'opinion et la critique se dissout ainsi »⁴³². Pour l'espace public de l'industrie culturelle, c'est le contraire qui est le cas. « L'espace public bourgeois » s'est perverti en l'espace public de l'industrie culturelle⁴³³ qui formate les opinions et leurs formes d'expression et où la démocratie se réduit à des procédures institutionnelles.

Un contre-espace public n'est pas seulement un lieu d'expression de l'indignation ; il est un lieu de la critique immanente en quête du dépassement de la situation critiquée. « La critique signifie au fond le souvenir, c'est-à-dire mobiliser dans les phénomènes tels qu'ils sont devenus ce qu'ils sont devenus et saisir ainsi qu'ils auraient pu devenir autre chose et que, de ce fait, ils auraient pu être autre chose que ce qu'ils sont »⁴³⁴. C'est au cours de la critique publique que l'autonomie subjective des individus se développe. Elle peut se développer vers un projet critique de libération : un avenir possible.

La théorie critique en général et la sociologie critique y trouvent leur place. Elles ne donnent pas de leçons aux acteurs des critiques publiques en leur expliquant que le monde est « faux » et ce que serait le monde idéal. « Une véritable théorie de la société ne fait pas de prophéties »⁴³⁵.

La critique externe, quant à elle, est incapable de dépasser la dénonciation et l'indignation des maux et des souffrances ainsi que l'ébauche d'utopies. Elle mène à l'échec et au constat fataliste que le monde est faux et qu'il ne peut pas être différent. Elle partage avec la critique interne, qui cherche des améliorations afin de rapprocher les normes établies de la réalité, une vision (*in fine*) déterministe de la société, selon laquelle la société suit son chemin, éventuellement avec des détours, selon des lois établies et indépassables. C'est pour cette

⁴³² Habermas Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit...*, *op. cit.*, p. 11.

⁴³³ Horkheimer Max/Adorno Theodor W., *Dialektik der Aufklärung*, Francfort, Fischer-Verlag, 1947/1969.

⁴³⁴ Adorno Theodor W., *Einleitung in die Soziologie*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1968/1993, p. 250.

⁴³⁵ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente...*, *op. cit.*, p. 39.

raison que la grande tradition positiviste en sciences sociales traite de la société en extériorité, [173] comme des « faits sociaux » qu'on analyse « comme des choses » (Durkheim).

La théorie critique et la critique immanente quelle développe sont inscrites dans la société et dans la vie réelle. Le fait que « la théorie [critique] est déterminée par son objet, c'est-à-dire par la société, signifie aussi que la possibilité de développer une théorie n'est pas seulement l'affaire de la raison subjective, de la discipline scientifique, mais quelle dépend [de la réponse à la question de savoir] si la réalité sociale est adéquate à la théorie »⁴³⁶. La tradition positiviste, même les courants qui se considèrent comme critiques parce qu'ils dénoncent des maux des souffrances, qui réduit la société et sa dynamique à son apparence empirique ne peut pas dépasser la dynamique établie : la société est comme elle va. La théorie critique de la société ne se retire pas de la réalité telle quelle est pour les acteurs. Bien au contraire, elle est empiriquement saturée et elle développe grâce à l'analyse de phénomènes particuliers, des fragments de la société, des « tendances » inhérentes de la société. Adorno appelle ces analyses « modèles critiques » et « figures »⁴³⁷ qui permettent la compréhension des « tendances » de la société qui ne sont pas à confondre avec les grands traits empiriques de la société. « On peut traiter d'un système social comme tendance, mais pas comme réalisation finalisée, la société telle quelle⁴³⁸, la société comme elle est, n'est pas le système quelle devrait être selon sa propre notion »⁴³⁹. Cela signifie que la société est non identique ; elle n'est pas ce quelle devrait être et pourrait être. La liberté réclamée par le « capitalisme populaire », par exemple, s'avère une individualisation sérielle et une soumission radicale aux critères de l'échange marchand. « Libéré des chaînes » de l'ancien ordre social, le potentiel de l'émancipation de l'individualisme sériel et du développement de l'autonomie existe, tout comme le potentiel de fuir cette liberté possible mais incertaine vers un avenir autoritaire [174] rassurant mais liberticide. Cependant, l'avenir autoritaire n'est pas une

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁴³⁷ Cf. par exemple Theodor W. Adorno, *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Francfort, Suhrkamp-Verlag, 1963 ; Theodor W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, *op. cit.*

⁴³⁸ Dans l'original « tel quel ».

⁴³⁹ Theodor W. Adorno, *Philosophische Elemente*, *op. cit.*, p. 48.

nécessité qui s'imposera à nous comme une loi naturelle. Pour l'éviter, nous devons nous mettre sur les « chemins de la liberté » (Sartre).

[175]

Table des matières

Quatrième de couverture

Introduction : que peuvent les critiques ? [5]

Critiques et (pas d') alternatives dans le monde contemporain ? [19]

 Critiques publiques et mobilisations [19]

 Le capitalisme (im)populaire ? [22]

 Crise-érosion [29]

 Consentement et contestation : critiques publiques des mouvements [33]

 Critiques publiques et mouvements [43]

 Société en tension entre critique et normalité [49]

La société critiquée [53]

 La société comme normalité [53]

 Caractère social [60]

 L'émancipation suffocante [64]

 Vivre dans la normalité : les formes de vie et leurs critiques [79]

 Le capitalisme comme forme de vie [89]

 Comment vivre – vivre autrement ? [93]

Critique et dépassement possible [97]

 Gramsci revient ! Un ticket de l'incompréhension [98]

 Critique et constitution de la société [100]

 La critique comme méthode [113]

 Critique et dépassement [120]

 Souffrance, expérience et dépassement (im)possible [137]

Au-delà de la critique ? Potentiels et empêchements [149]

Fin du texte