

Jan SPURK

professeur de sociologie à l'Université de Paris Descartes

(2007)

DU CARACTÈRE SOCIAL

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

DU CARACTÈRE SOCIAL

Lyon, France : Parangon/VS, 2007, 192 pp. Collection : “Situations et critiques”.

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



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

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

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

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

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

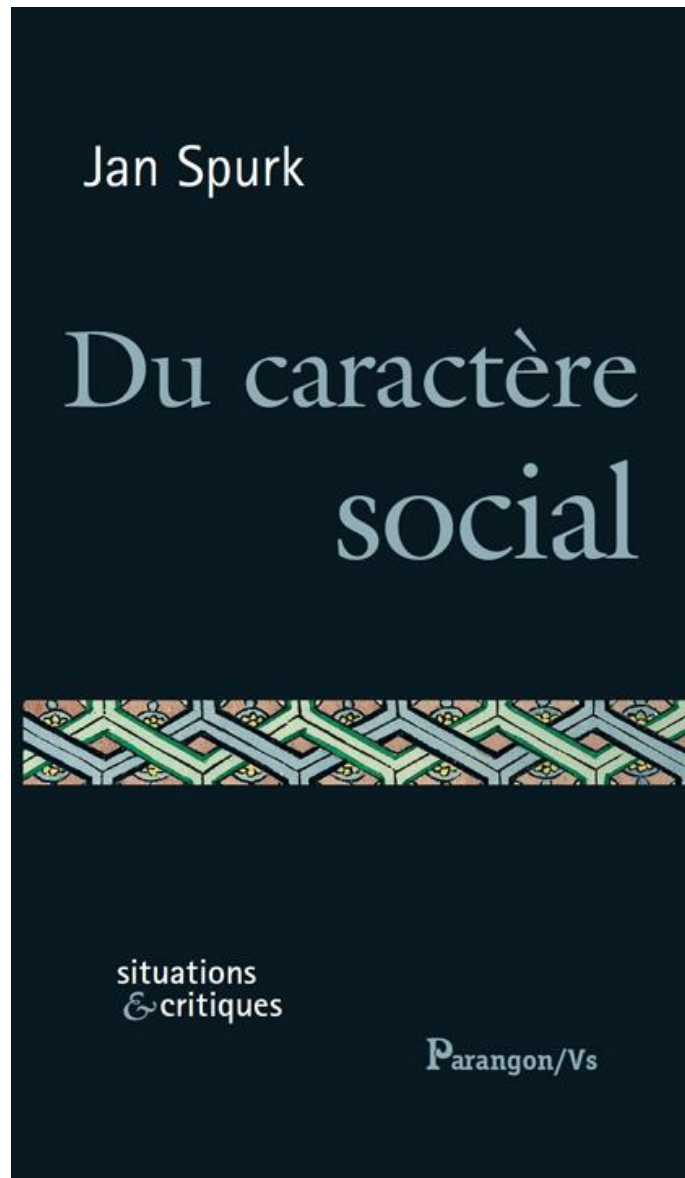
Édition numérique réalisée le 30 mars 2022 à Chicoutimi, Québec.



Jan SPURK

professeur de sociologie à l'Université de Paris Descartes

DU CARACTÈRE SOCIAL



Lyon, France : Parangon/VS, 2007, 192 pp. Collection : “Situations et critiques”.

Du caractère social

Ce qu'en dit l'éditeur

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce qui lie les individus ? Pourquoi agissent-ils ensemble ? Voici les questions centrales de ce livre ! C'est dans l'analyse du caractère social que nous trouverons la clé de la compréhension du caractère des individus, de leurs visions du monde et de leurs actions, tout comme celle de la stabilité de notre société individualisée, fragmentée et déchirée. La subjectivité des individus socialisés, malgré l'apparence libre et ludique de notre société, est un ensemble de variations du caractère autoritaire intimement lié au capitalisme. L'analyse des expériences vécues des contradictions de notre société fait comprendre le lien abstrait entre les individus, lequel se crée et se reproduit grâce au caractère social qu'ils partagent : le caractère autoritaire. Les travaux désormais classiques de l'École de Francfort permettent de comprendre pourquoi le caractère autoritaire s'est constitué et se reproduit dans la société. L'ouverture phénoménologique de ces travaux permet de mieux saisir la vie concrète dans notre société, les mondes de la vie et les modes d'expérience des individus ainsi que les médiations sociales qui les lient.

Jan Spurk enseigne la sociologie au département des Sciences sociales de l'université Paris 5-René Descartes (Sorbonne). Il est membre du bureau de l'Association Internationale des Sociologues de Langue Française.

Source : La Librairie Gallimard. [[En ligne](#)] Consulté le 30 mars 2022.

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.

[2]

Collection dirigée par

Jan Spurk

Conseillers scientifiques :

Eugène Enriquez, Claudine Haroche,
Daniel Mercure

La collection *Situations & critiques* a pour objet de publier des analyses de situations cruciales, qui scandent la vie sociale, visant à proposer des interprétations inédites des sociétés contemporaines. Elle entend rendre compte de la manière dont les individus construisent et donnent sens à leur existence ainsi qu'à leurs efforts et à leurs luttes pour s'insérer dans la société. Elle se fonde sur l'idée que ceux-ci entreprennent de se définir comme des sujets sociaux et des citoyens désireux, à la fois, de comprendre les contraintes sociales et de constituer aux transformations qui leur apparaissent indispensables pour éviter d'avoir « une vie mutilée » (Th.W. Adorno).

Cette collection accueille des ouvrages individuels et collectifs, des textes théoriques et des écrits sur la base d'enquêtes empiriques.

Déjà parus

Joël Birman. *Foucault et la psychanalyse*

Eugène Enriquez, Claudine Haroche, Jan Spurk. *Désir de penser, peur de penser*

Jan Spurk. *Pour une théorie critique de la société*

[3]

Jan Spurk

Du caractère social

Parangon/Vs

[4]

DU MÊME AUTEUR

Soziologie der französischen Arbeiterbewegung, Berlin : Argument-Verlag 1986.

Gemeinschaft und Modernisierung — Entwurf einer soziologischen Gedankenführung, Berlin : Verlag Walter de Gruyter 1990.

Nationale Identität — zwischen gesundem Menschenverstand und Überwindung, Campus-Verlag, Frankfurt/New York 1997.

Approche comparative des entreprises en France et en Allemagne.

Le déclin de l'empire des aiguilles (sous la direction de Jan Spurk), L'Harmattan, Paris 1997.

Des sociologues face à Pierre Naville ou l'archipel des savoirs (en collaboration avec S. Célérier et M. Burnier), L'Harmattan, Paris, 1997.

L'Hétéronomie productive de l'entreprise. Critique de la sociologie de l'entreprise, L'Harmattan, Paris 1998.

Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen, Syndikat-Verlag, Bodenheim 1998.

Pour un nouveau débat sur l'entreprise, Éditions Syllepse/Presses Universitaires de Laval, Paris 2000.

[*Critique de la raison sociale. La sociologie de l'École de Francfort*](#), Québec-Paris. Presses universitaires de Laval / Syllepse, 2001.

Comparaisons internationales (avec M. Lallement Eds.), Éditions du CNRS, 2003.

Le Travail dans la pensée occidentale (avec Daniel Mercure, Eds.), Presses Universitaires de Laval, Québec 2003 ; trad. portugaise : *O Trabalho na História do Pensamento Ocidental*, Editora Vozes, Petropolis, Brésil, 2005.

Europäische Soziologie als kritische Theorie der Gesellschaft, Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 2006.

Pour une théorie critique, Parangon, Lyon, 2006.

Quête de sens et compréhension du monde social. Quel avenir pour la sociologie ?, PUF, Paris 2006.

[5]

Ce livre doit beaucoup aux discussions avec mes collègues et amis, Claudine Haroche et Eugène Enriquez, qui ont accompagné sa préparation et sa rédaction. Leurs remarques et critiques amicales, mais sans complaisance, m'ont permis de préciser mes idées et de donner au texte sa forme actuelle. Je les remercie chaleureusement.

[6]

[7]

Du caractère social

PRÉFACE

Un monde sûr, la propriété assurée ainsi qu'une moralité assurée donnaient à la bourgeoisie la conscience de bien-être, de confiance en elle, et de fierté.

Erich Fromm, 1955

[Retour à la table des matières](#)

C'est la vie des individus au sein de la société qui se trouve au centre de ce livre, une vie qui leur semble largement dépendante de leurs choix, mais qui, en même temps, est largement « préfabriquée » (Sartre), ce dont ils font l'expérience. C'est une vie qui, selon les exigences largement répondues et acceptées, devrait être gaie, ludique, créative et libre ; or elle est souvent ennuyeuse, opprimante, et hétéronome.

Qu'est-ce qui lie les individus ? Pourquoi agissent-ils ensemble ? Comme il n'y a ni déterminisme, ni nature humaine, ni la seule recherche instrumentale et calculatrice d'un profit économique, symbolique ou affectif qui forceraient les individus à agir de cette façon, c'est dans la socialisation de leur personnalité que nous trouverons la clé de la compréhension de leur caractère aussi bien que de leurs visions du monde et de leurs motivations.

Dans les sciences sociales, comme dans les médias et les discours quotidiens, l'individu et l'individualisation, la fluidité et l'éphémère tout comme la multiappartenance [8] des individus à différentes unités sociales sont devenus des leitmotifs pour caractériser la société actuelle. Ces constats correspondent à une réalité moins nouvelle qu'on ne le pense généralement. Certes, Simmel (1908) a déjà traité de ces phénomènes, or depuis le déclin des grands collectifs qui ont dominé le

XX^e siècle (les classes sociales et les nations par exemple), les situations sociales se sont radicalement individualisées et les individus font l'expérience de cette nouvelle forme de société.

Pourtant leurs expériences vécues ne se réduisent pas à cela ; elles sont beaucoup plus complexes et ambiguës. Les individus font également l'expérience d'une société stable et peu contestée, d'une société pleine de manque et de souffrance : une société en manque de sens et d'un projet d'avenir. Ils se rendent également compte de l'amalgame d'exigences et de contraintes qui s'imposent à eux et auxquelles ils se soumettent souvent d'une manière volontaire, jouissive et perverse. Telle est la forme actuelle de la « servitude volontaire » (La Boétie). Les individus ne contestent que rarement le *statu quo* social, ils cherchent leur place au sein de cette constellation sociale. Malgré tout, la vie en société a pour eux un sens, mais bien souvent, ce n'est pas celui qu'ils lui attribuent.

L'analyse de la subjectivité dans nos sociétés individualisées ne saurait se contenter d'un examen des diverses opinions que les individus expriment. Elle ne peut pas non plus se limiter à la présentation des visions du monde ou des manières de vivre au sein de la société.

Notre analyse a pour objet les notions et les catégories qui permettent la compréhension de la vie concrète des individus socialisés, des individus disposant d'un caractère social qui est leur « matrice psychique » (Fromm). Nous défendons l'hypothèse que la subjectivité des individus socialisés dans notre société, malgré son apparence libre et ludique, est un ensemble de variations du caractère autoritaire, c'est-à-dire d'une forme du caractère social intimement lié au capitalisme, sur le plan diachronique [9] comme sur le plan synchronique. Évidemment, personne ne peut ignorer les changements profonds que cette société a subis au cours de l'histoire.

Le caractère autoritaire fait cependant partie des continuités qui existent dans la constitution de cette société. Ceci explique à la fois sa stabilité et son apparence multiforme. Comme le caractère autoritaire fait partie des continuités du capitalisme, nous pouvons nous référer à des travaux classiques concernant ce phénomène pour construire les argumentations et les notions qui en permettent la compréhension.

[10]

[189]

Du caractère social

Table des matières

[Ce qu'en dit l'éditeur](#)

[Préface](#) [7]

Chapitre I. [Pour une sociologie des individus socialisés](#) [11]

[Entre individualisme et fatalisme](#) [11]

[Caractère et caractère social](#) [19]

[Théorie critique ?](#) [26]

Chapitre II. [L'analyse du caractère social au sein de l'École de Francfort](#) [33]

[Le programme : dépasser les théories marxienne et freudienne – la théorie de la subjectivité](#) [34]

[Le caractère autoritaire : le caractère social du capitalisme](#) [55]

[Le caractère autoritaire : premières analyses](#) [57]

[Le caractère autoritaire : le caractère de notre époque](#) [82]

[L'analyse du caractère social de l'École de Francfort dans son époque](#) [92]

Chapitre III. [Comprendre le caractère social](#) [99]

[Vers la vie concrète](#) [99]

[Se penser dans la société](#) [100]

[Questions de méthode : figures, modèles et idéaux types](#) [110]

[La vie concrète et le monde de la vie, savoir et comprendre](#) [115]

[Expérience et caractère social aujourd'hui](#) [139]

Chapitre IV. [Notre époque : caractère social, individu et société](#) [165]

[Bibliographie](#) [181]

[11]

Du caractère social

Chapitre I

Pour une sociologie des individus socialisés

ENTRE INDIVIDUALISME ET FATALISME

[Retour à la table des matières](#)

Caractériser notre société comme une société individualisée et individualiste, comme une société fluide ou comme une société de l'éphémère n'est pas complètement faux, mais force certains traits de sa forme empirique au détriment de nos expériences vécues, lesquelles sont bien plus ambiguës que cela ne le laisserait supposer.

La fin des collectifs

Depuis les années 1970 les structures sociales traditionnelles se sont largement effritées et cet effritement a donné naissance à la constellation sociale actuelle, appelée communément « l'individualisme ». Des raisons bien complexes et différentes de ce changement social, on n'aimerait ici retenir que la plus importante : les collectifs (par exemple les classes sociales et les nations) ne sont plus capables de donner un sens partagé à l'existence de leurs membres ni de proposer un avenir possible aux sujets. C'est la raison pour laquelle tant les régimes « socialistes » des anciens pays de l'Est que les classes ouvrières en France ou en Italie, par exemple, se sont effrités au cours d'une génération. Bien sûr, nous n'avons pas affaire à une sorte

d'anéantissement de ces collectifs, ce qui explique que les États-nations n'ont pas complètement disparu et qu'il y a aujourd'hui encore des ouvriers qui sont tout à fait conscients de leur condition sociale.

[12]

Il faut également se souvenir que les collectifs dominants au XX^e siècle exerçaient une énorme pression morale, intellectuelle et sociale sur les individus qui les composaient ¹. Nous avons insisté ailleurs sur l'exemple de la classe ouvrière française ², sur son caractère particulier, conservateur et oppressif, mais aussi structuré pour une part par d'autres logiques que celle de l'échange marchand. « [...] La grande majorité des membres des classes populaires [« *working class* »] n'attendaient rien, pas plus politiquement que socialement ou financièrement. Cette absence d'attentes a été l'histoire de leurs vies et de leurs croyances ; le reconnaître ne les rabaisse nullement, et ne sous-estime pas davantage l'importance et le courage de ceux qui, durant un siècle et demi, furent des radicaux actifs ³. » La fraternité était la valeur dominante de cette classe ouvrière, une valeur qui, comme Hoggart le constate, s'est perdue à la fin du siècle dernier ⁴. Pourtant, cette perte tout comme la perte de la stabilité de l'existence des individus qui formaient cette classe sociale, une existence bien organisée et bien balisée, a également été vécue comme la libération de l'oppression qui y régnait.

Enfin, on oublie facilement que l'émergence de nos sociétés d'aujourd'hui n'a pas été portée par un enthousiasme populaire ou par de grandes mobilisations sociales. Cependant, son émergence n'a pas suscité non plus de grandes mobilisations contre cette société. D'une manière semblable, les anciens « régimes socialistes » ont implosé ; ils n'ont pas été renversés par des mouvements sociaux, à l'exception de la Pologne.

¹ Hoggart (1970, 1991) décrit brillamment ce phénomène à l'exemple de la classe ouvrière anglaise.

² Cf. Spurk 1998 et 2006b, pp. 45-64.

³ Hoggart 1991, p. 83. Dans la version française du livre, l'expression « *working class* » est traduite par « classe populaire » au lieu de « classe ouvrière ». Nous ne pouvons ici analyser ni commenter cette traduction.

⁴ Cf. Hoggart 1991, p. 84.

Autrefois, les sujets étaient liés, entre autres, par leur [13] « destin de classe », par leur « destin national » ou par les forces productives : ils étaient liés de l'extérieur par des forces qui s'exerçaient sur eux, qu'ils constataient, mais qu'ils ne connaissaient ni ne maîtrisaient. Ils ont été les objets des évolutions de ces forces auxquelles ils se sont adaptés. De plus, ces forces les ont liés en tant qu'individus semblables pour former leurs collectifs – leurs mondes-de-la-vie. Bien que nos sociétés aient radicalement changé depuis les années 1980, les sujets sont restés les objets de forces qu'ils ne maîtrisent pas et qu'on appelle désormais, par exemple, « le marché » ou « la mondialisation ».

Individualisme

L'un des traits les plus caractéristiques de notre société est sans doute l'émergence d'un nouvel individualisme. Le discours public, les médias, mais également la littérature sociologique en témoignent et le mettent en avant. La sociologie a très tôt, dès les années 1970, travaillé sur ce nouveau phénomène, bien avant que les médias et la politique ne s'en emparent. Ainsi Lash (1979) a-t-il insisté sur les formes spectaculaires et le caractère narcissique de cette évolution. Beck (1982) a présenté son analyse, désormais classique, de ce processus en Allemagne.

Quasiment en même temps que le grand débat sur l'individualisme s'installe, émergent les discours sur le communautarisme, largement inspirés d'un débat américain (souvent mal compris, par ailleurs). Ils suivent le même chemin que le discours sur l'individualisme. Les deux notions sont aujourd'hui présentées comme indissociables dans notre société. Ce que l'on appelle une « communauté » n'a pas beaucoup de points communs avec la notion sociologique du même nom ⁵. Il s'agit de la traduction du mot américain *community*, lequel décrit les différentes manières de constituer un lien social selon certains critères spécifiques (comme les origines ou le sexe). Il est [14] devenu un fourre-tout politico-idéologique, qui joue le mauvais rôle dans la description de notre société fragmentée et segmentée.

⁵ Cf. Spurk 1990.

Ces discours correspondent à la conjoncture politique et économique actuelle, où la concurrence farouche et la dérégulation règnent en maître. Les discours sur l'individualisme ne sauraient toutefois se réduire à une sorte d'apologie du libéralisme sauvage. Dans les sciences sociales, on ne trouve que rarement de véritables apologies de l'individualisme. On souligne bien souvent les aspects jugés positifs de ce processus et les aspects positivement vécus par les sujets : le choix élargi, la plus grande liberté, la diminution des contraintes et des contrôles collectifs, la multiplicité des parcours... Mais on décrit également les manques, les souffrances, l'isolement et la surcharge des individus dans les secteurs les plus divers de la société, de l'entreprise jusqu'à leur vie intime, et on constate la « corrosion du caractère ⁶ » autrefois si bien établi.

Ce qui lie les analyses contemporaines de l'individualisme et le vécu des sujets, et ce qui les rend si légitimes et idéologiquement si puissantes, c'est le fait que les sujets y sont les objets d'un processus qui les maîtrise, auquel ils doivent s'adapter individuellement et auquel ils veulent s'adapter. Autrement dit : ils font avec, plus ou moins ludiquement.

Les descriptions de leurs situations ne sont que rarement « fausses », au sens où elles ne correspondent pas aux faits. En revanche, les faits ne sont pas questionnés, parce qu'ils sont considérés, aussi bien de la part des sociologues que de la part des sujets, comme des *a priori* inchangeables, comme des faits accomplis et comme une sorte de sort ou de fatalité qui s'abat sur les sujets.

Pourtant, la notion d'individu n'est pas nouvelle ; elle n'est pas non plus purement sociologique. Elle est profondément enracinée dans la pensée philosophique de l'Occident ⁷. La spécificité de la sociologie explique l'importance [15] de cette notion pour cette discipline. Elle ne se caractérise pas par un objet spécifique, mais par la place centrale qu'elle attribue aux « [...] rapports de tous les objets, aux lois de la socialisation ⁸ », la notion d'individu gagne son sens sociologique non pas dans les contradictions entre individu et société ou individu et communauté, qui sont purement artificielles, mais dans l'effort de

⁶ Sennett 2000.

⁷ Cf. par exemple la synthèse dans Horkheimer/Dirks 1956, pp. 40-54.

⁸ Horkheimer/Dirks 1956, p. 40.

penser l'individu non pas en tant que monade ou atome social, mais comme un être humain socialisé, un être humain qui s'inscrit dans la société et dans lequel la société s'inscrit. Bien que l'expression « monade » ne soit plus à la mode, cette idée est aujourd'hui d'autant plus séduisante que l'idée convaincante de « la socialisation totale... [qui] s'empare aussi de l'intérieur des individus et [qui] les transforme en monades de la totalité sociale ; c'est un processus dans lequel se lie la rationalisation croissante – en tant que standardisation des hommes – avec la répression croissante ⁹ ». Ce processus n'est pas un long fleuve tranquille ; bien au contraire, la socialisation est un processus violent, qui produit aussi bien dans la société que dans l'individu le potentiel de leur destruction.

On partage la conviction de l'École de Francfort et de Simmel ¹⁰, selon laquelle l'idée de l'autonomie radicale de l'individu cache le fait que l'individu est constitutivement lié à « une société qui se maintient en vie par la médiation du marché libre où se rencontrent des sujets économiques, libres et indépendants ¹¹ ».

Les individus revendiquent souvent leur individualisme, ils se sentent, se croient libres et se disent libres. De même, l'hédonisme est une orientation répandue. L'homogénéisation tendancielle des modèles culturels contraste avec cette image de l'individualisme ainsi [16] qu'avec la fragmentation sociale qui nourrit (le discours sur) le communautarisme. Les individus d'aujourd'hui ne ressemblent nullement aux sujets pleinement développés dont traitaient les philosophes des Lumières, par exemple. L'individualisme actuel est strictement encadré par un conformisme croissant.

Cette situation n'est pas aussi nouvelle qu'on le dit souvent. Dès les années 1930, Adorno ¹² constate que les fans du *hot-jazz* gagnent, grâce à la consommation de cette musique, l'impression et la sensation d'une souveraineté émotionnelle due aux improvisations typique de ce genre de musique. Or, les règles de la composition imposent ces improvisations. Il faut « [...] obéir à la loi et pourtant être différent. Le

⁹ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰ 1908/1992.

¹¹ Horkheimer/Dirks 1956, p. 47. Cf. également Simmel 1908/1992, pp. 218-228.

¹² 1937.

hot sujet reprend ce comportement au prix de l'abandon progressif des traits de la supériorité ludique et de l'ambition libérale d'être différent ¹³. » Le vécu de souveraineté, d'autonomie et de liberté résulte de la soumission à des règles imposées, c'est-à-dire qu'il est le résultat d'une certaine hétéronomie ludiquement acceptée. Comme beaucoup d'individus aujourd'hui, le *hot sujet* réclame cette hétéronomie. La massification du *hot-jazz* – produit et commercialisé par l'industrie culturelle – et des *hot sujets* cache les différences sociales, sans les effacer pour autant, et c'est *fun*.

Société déchirée

L'image gaie, ludique et *fun* de l'individualisme tout comme son contraire, c'est-à-dire l'image sombre de l'individualisme écrasant les sujets, ne correspondent pas au caractère ambigu et contradictoire de notre société. Sans projets pour des avens meilleurs, profondément fragmentée et déchirée, elle n'explose pas pour autant et ne s'atomise pas. Elle est une sorte de « chiasme » (Merleau-Ponty). Cette société est pacifiée et, en même temps, elle est violente. Elle est exubérante et pétillante, le clinquant y est roi ; elle est pourtant profondément ennuyeuse. Elle [17] est à la fois libre et très répressive, individualiste et communautariste. Le recul des contraintes sociales s'accompagne de l'accroissement de l'hétéronomie. L'immense richesse coexiste avec une pauvreté de plus en plus grande. Le chômage de masse, qui persiste depuis une génération, n'empêche pas la surcharge de ceux qui ont du travail, bien au contraire. La centralité du travail dans la vie des individus persiste ; pour ceux qui perdent leur emploi et, de ce fait, leurs ancrages dans les entreprises, le monde s'écroule.

Sennett ¹⁴ a très bien décrit comment les individus « flottent » de plus en plus dans la situation sociale d'aujourd'hui, dans laquelle les institutions de la société « fordiste » se défont, sans pour autant libérer les individus. Ce flottement est dramatiquement et douloureusement vécu comme la contradiction entre l'exigence « d'être maître de son destin » et la dépendance réelle des institutions qui, pourtant, s'effritent.

¹³ Adorno 1936, p. 256.

¹⁴ 1999, 2006.

Il n'est pas étonnant que dans cette situation émergent des revendications visant à perpétuer l'arrangement institutionnel fordiste et à le renforcer. Pourtant, son dépassement est évident. Les individus le vivent comme un événement qui vient de l'extérieur de leurs existences et qui leur est imposé, comme s'il leur « tombait dessus ». Ils en sont les objets et doivent s'arranger de cette situation. Dans ce fatalisme social émerge facilement une réelle angoisse sociale, souvent évoquée et largement médiatisée (du moins en France) ¹⁵.

Si l'on regarde du côté des institutions étatiques, on constate qu'en même temps que les États-nations déclinent au profit de l'europanisation, qu'un certain individualisme s'épanouit et que la tolérance s'affiche partout, les États en Europe deviennent de plus en plus des États forts et de plus en plus armés, dans tous les sens du mot, contre l'ennemi, qu'il soit de l'intérieur ou de l'extérieur. [18] L'europanisation va de pair avec une xénophobie croissante au sein des différents pays mais aussi par rapport aux citoyens d'autres pays. Ce sont tous les étrangers qui font peur : les autres.

Malgré son dynamisme affiché, le lien social n'est pas complètement fluide. Souvent, il est même relativement inerte, car les changements multiples et souvent spectaculaires ressemblent, regardés de près, bien souvent au passage entre deux modèles de voitures qui se succèdent : certes, la forme et quelques données techniques changent plus ou moins, mais le nouveau modèle crée surtout un événement de consommation et un événement médiatique. Pourtant, une voiture reste une voiture.

En outre, l'apparence de cette société s'approche de plus en plus de la perversion du fameux « il est interdit d'interdire », car la jouissance est obligatoire et indiquée *a priori*. Elle réduit l'angoisse existentielle des sujets, l'angoisse d'une réelle proximité avec l'autre et l'angoisse du vide narcissique.

La réalité sociale d'aujourd'hui ressemble de plus en plus à celle que Brecht avait mise en scène dans son opéra *Grandeur et décadence de la ville Mahagonny*. Il y règne l'interdiction de l'ennui, de la non-jouissance et de la non-satisfaction. Ceux qui n'en sont pas capables

¹⁵ Le grand mouvement contre le Contrat Première Embauche (2006) en est un exemple.

doivent vivre avec leur sentiment de culpabilité et deviennent les objets de la répression.

Les traits profondément inégalitaires et autoritaires de la société sont occultés et refoulés, car pour s'imaginer une réelle égalité, on devrait s'affronter aux puissants qui imposent l'inégalité. On constate facilement un véritable refus des hiérarchies et des contraintes. Ainsi, on évite le sentiment de menace, d'humiliation et d'anéantissement, ce qui donne un coup de fouet supplémentaire au narcissisme.

La performance est un autre leitmotiv de cette société. Le « culte de la performance » (Ehrenberg) ¹⁶ a gagné les secteurs les plus divers de la société : de l'entreprise à la vie de [19] couple en passant par le système éducatif ¹⁷. Bien sûr, on sait depuis longtemps que cette éternelle course à la performance et à l'excellence a son coût : un prix psychique, physique et moral souvent très élevé que les individus doivent payer s'ils n'y arrivent pas ou plus ¹⁸. Pourtant, cette course leur semble non seulement séduisante, mais également inévitable et inscrite dans la société comme une force qui s'exerce sur eux et les fait agir. Ce n'est pas la créativité de leur agir ¹⁹, mais l'accomplissement de leur devoir qui les motive, et ils considèrent ces obligations bien souvent comme des jouissances (potentielles). Sartre ²⁰ appellerait la situation de ces individus une « série » ou un champ « pratico-inerte ».

La passion pour le risque est un autre aspect de notre société qu'il faut considérer. Elle n'est qu'un ersatz du sens qu'on ne trouve plus dans sa vie ²¹. Cependant, comme les individus ne peuvent dépasser ainsi leur manque de sens, leur course à l'ersatz devient de plus en plus rapide et risquée, ou ils déclarent forfait et, dans ce cas, ils payent le prix fort que coûtent la performance et l'excellence.

Enfin, le « malaise dans la temporalité ²² » est largement répandu, car les individus sont de plus en plus incapables de se positionner par

¹⁶ Cf. Ehrenberg 1991, 1995 et 1998.

¹⁷ Cf. par exemple Heilbrunn 2004 ou Ehrenberg 1998.

¹⁸ Cf. Aubert/de Gaulejac 1991.

¹⁹ Joas, 2001.

²⁰ 1960.

²¹ Cf. Le Breton 2002.

²² Cf. Zawadzki 2004. Cf. surtout les contributions de Zawadzki, Ansart et Taguieff dans ce livre.

rapport au passé et à l'avenir ; par conséquent, ils sont incapables de développer des projets. L'immédiatisme règne en maître et l'hyperactivité ne cache que difficilement le manque de sens et l'ennui.

CARACTÈRE ET CARACTÈRE SOCIAL

[Retour à la table des matières](#)

La notion de « caractère social » est un véritable serpent de mer dans les sciences sociales. Depuis les années 1930, elle apparaît et disparaît régulièrement. Il s'agit d'une [20] notion clé non seulement de la tradition freudo-marxiste dans les écrits de l'École de Francfort, surtout chez Fromm, Adorno et Horkheimer, mais on la retrouve également, d'une manière plutôt implicite, dans les positions des années 1950 et 1960. Les débats actuels sur le narcissisme et l'hédonisme, tout comme certains travaux sur l'individualisme font aussi, plus ou moins implicitement, appel à des phénomènes que l'on peut appeler « caractère social ».

Les travaux sur le caractère social sont des quêtes de compréhension des potentiels d'action des sujets. Ils ont pour objectif le développement d'une théorie du sujet et de la subjectivité. À cette fin, ils ne peuvent pas se borner à la description des visions du monde social ou des motivations des sujets pour décrire le sens que les sujets donnent à leurs actions et à leurs existences. Pour l'École de Francfort, les sujets sont des individus socialisés. L'homme n'est pas un individu isolé ; il vit en rapport avec les autres et avec la nature. Bien que cette socialisation soit le résultat de leurs actions conscientes, la double inscription que nous venons d'indiquer ne l'est pas. Elle ne se dévoile qu'à l'analyse et non pas à la description des raisons d'agir des acteurs. On peut comprendre les traits de caractère grâce aux analyses des visions du monde et des comportements des hommes.

Les racines étymologiques du mot *caractère* sont bien connues et elles donnent un premier indice pour sa compréhension. *Kharaktēr* signifie une empreinte, une lettre ou un signe gravé. En revanche, l'étymologie du mot n'indique ni dans quel objet le caractère est « gravé », ni le « graveur », ni le rapport entre le « graveur » et le « gravé ». Si l'on admet qu'il s'agit du caractère de l'homme, l'homme

est ici conçu comme l'objet d'un processus occulte qui le maîtrise et le forme : le processus se grave dans sa subjectivité.

Le caractère n'est pas une donnée naturelle. Il est le produit des développements sociaux qui changent au cours de l'histoire et qui forgent les hommes en profondeur. [21] On pourrait y voir la dynamique sociale à travers des individus. C'est pourquoi le va et vient entre l'individu et la société est au centre de ces réflexions sur le caractère.

Fromm distingue clairement sa notion de caractère des notions béhavioriste et freudienne. Pour le béhaviorisme, le caractère est un ensemble de modes de comportements conditionnés d'une manière quasi mécanique et observables par de tierces personnes. Pour Freud, en revanche, le caractère est un système de pulsions qui détermine le comportement. Selon Fromm, les traits de caractère sont dynamiques dans le sens où « la structure de caractère d'un homme indique la direction dans laquelle son énergie est dirigée au cours de sa vie ²³ ».

D'une manière synthétique, Fromm appelle *caractère* « [...] la forme spécifique dans laquelle l'énergie humaine est modelée par l'adaptation des besoins humains au mode d'existence particulier à une société. Le caractère, à son tour, détermine la pensée, le sentiment et la volonté des individus ²⁴ ». Il est « la forme (relativement) stable dans laquelle l'énergie humaine est canalisée au cours du processus d'assimilation ²⁵ ». Ceci rend possible l'agir cohérent et raisonné de l'individu et, en même temps, son adaptation à la société. Le caractère *individuel* est ce qui distingue les différents individus vivants dans le même champ culturel.

Comme Fromm, Adorno entend par la « structure du caractère » « 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 ²⁶ ». La structure du

²³ Fromm 1947a, p. 40. Cf. également Fromm 1947a, p. 41. Fromm reformule, entre autres, dans ce texte (« Man for himself ») sa critique de la conception de l'homme qu'il a trouvée dans les écrits de Freud.

²⁴ Fromm 1941/1963, p. 224.

²⁵ Fromm 1947a, p. 42.

²⁶ Adorno *et alii* 1952, p. 8.

caractère [22] est donc relativement stable et durable et, surtout, elle est un *potentiel* d'action.

Cette approche de la compréhension de la structure du caractère est le meilleur moyen d'éviter les différentes naturalisations, appelées traits de caractères « innés », « basiques » ou « fondés sur la race ». Le caractère social est une « matrice psychique ²⁷ » dont les individus socialisés disposent. « 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 ²⁸. »

La notion de *caractère social* se distingue par conséquent des idéaux types de comportements que David Riesman, par exemple, a développés dans son livre *La foule solitaire* ²⁹. Riesman construit d'une manière extrêmement fine et au travers de l'histoire le rapport entre le développement démographique et trois idéaux types de comportement, qui ressemblent à trois caractères sociaux : les idéaux types du comportement « guidé par la tradition » (*tradition-directed*), « guidé par intériorité » (*inner-directed*) et, enfin, « guidé par les autres » (*other-directed*) ³⁰.

Le caractère social n'englobe pas seulement les dispositions subjectives (conscientes et inconscientes) des individus qui leur permettent de développer leur agir quotidien et de créer par leurs actions le monde social. Il ne se limite pas non plus aux visions du monde et aux raisons [23] d'agir des sujets. L'analyse du caractère social fait comprendre la synthèse de ces dispositions subjectives, d'un côté, et, de l'autre, les exigences des objectivations sociales auxquelles les sujets se trouvent confrontés dans leurs situations. Ces exigences

²⁷ Fromm 1941.

²⁸ Fromm 1944, p. 380.

²⁹ Riesman 1964.

³⁰ La traduction de ces notions dans l'édition française du livre de Riesman (détermination traditionnelle, intro-détermination et extra-détermination) ne nous paraissent pas très correctes.

extérieures s'imposent aux sujets. A priori, les sujets ne sont pas conformes à ces exigences ; ces exigences ne sont pas non plus uniformes et identiques pour tout le monde. Les sujets se situent individuellement par rapport à ces exigences d'une manière consciente. Cela ne signifie nullement qu'ils les comprennent ou qu'ils les maîtrisent, mais qu'ils ont le choix d'agir d'une manière conforme ou non à ces exigences. Les mêmes dispositions subjectives peuvent prendre des formes empiriques très différentes et, de même, les expressions empiriques les plus opposées peuvent être fondées sur un caractère social identique ou semblable ³¹.

Le caractère est donc, d'un côté, l'ensemble du profil subjectif, solidement socialisé et difficilement modifiable d'un individu et de l'autre, la forme de sa personnalité et l'horizon de sa vision du monde et de ses raisons d'agir. Le caractère social, quant à lui, est le lien entre les mouvements objectifs et objectivés de la société et de la subjectivité.

Le caractère social ne doit pas être confondu avec la conscience d'une situation sociale particulière, par exemple, ou encore moins avec la conscience de classe. Il se concrétise dans chaque individu. Sachant que le concret est « le résumé des traits les plus abstraits de la société » (Marx), les formes empiriques du caractère social sont fort variables, mais il correspond (plus ou moins directement) au lien social qui existe au sein de la société.

[24]

Individus et caractère social

L'analyse du caractère social fait comprendre la constitution du lien social entre individus. En effet, les individus sont historiquement et logiquement séparés les « Uns ³² » (Hegel) des autres, mais, en même temps, ils sont unifiés et socialement liés sur le plan empirique et

³¹ L'École de Francfort l'a déjà montré dans les années 1930 en analysant les ouvriers et les employés allemands à l'aube du fascisme. On reviendra explicitement sur cette étude.

³² Hegel l'appelle « *der Einzelne* ».

concret ³³ comme sur le plan abstrait. Le caractère social fait partie des liens abstraits de la société. Les individus en disposent parce qu'ils *sont* dans la société, c'est-à-dire qu'ils sont avec les autres. Les rapports avec les autres forment leur caractère, leur mode de reconnaissance des autres ainsi que leur identité.

La séparation-unification comme structure de l'existence des individus socialisés prend la forme subjective du « malaise dans la culture » (Freud) et de « l'angoisse existentielle » (Sartre), car les individus sont toujours plus ou moins violemment tiraillés entre la nécessité ³⁴ de vivre avec les autres, par conséquent de créer des rapports sociaux et de vivre dans un monde qu'ils ne maîtrisent pas ou très partiellement, dont ils sont les objets qui les menacent. Les individus vivent toujours dans le manque : le manque matériel, le manque intellectuel, le manque affectif, le manque de sens... « Il n'y en a jamais assez pour tout le monde » (Sartre). Enfin, ils sont obligés de trouver un sens à leur existence au sein de ce monde : une existence « suspendue » entre la naissance et la mort, une existence qui, *a priori*, n'a pas de sens ; elle est absurde. Elle n'a que le sens que les individus lui donnent. Les rapports nécessaires entre l'individu, les autres et le monde social, fondés sur la socialisation de l'individu ³⁵, forment à [25] la fois sa vision du monde, qui est son rapport conscient au monde, et le caractère social.

Subjectivité travaillée

Le caractère social ne se confond pas avec la vision du monde d'un individu qui décrit la place que l'individu se donne au sein du monde social ainsi que le regard qu'il porte sur lui-même, sur les autres et sur le monde au sein duquel ils existent ensemble. Elle est l'ensemble, plus

³³ Par exemple dans l'espace privé et dans l'espace public, dans les entreprises, dans les villes, etc.

³⁴ Dans le sens hégélien du mot *Notwendigkeit*, c'est-à-dire retourner ou renverser la misère, la pénurie ou le manque.

³⁵ La socialisation signifie simplement son inscription dans le monde social, qui s'inscrit dans l'individu à l'aide de ses expériences, de son savoir et de ses quêtes de sens.

ou moins cohérent et plus ou moins stable et durable, des idées qu'il se fait de la totalité sociale dans laquelle il vit, c'est-à-dire de son monde-de-la-vie. Ces idées se stabilisent dans de véritables « schèmes d'interprétation » de la réalité, lesquels guident son agir. Elles concernent aussi bien les objectivations que ses rapports avec les autres (le nous, le vous, l'eux), la temporalité (le passé, l'avenir, son « horizon d'attente », Koselleck 1979), les normes, les valeurs, la morale et l'éthique.

La *vision du monde* est un rapport actif au monde social que les *Lumières* et surtout leur variante allemande, l'*Aufklärung*, ont poussé à l'extrême dans leur mythe de la soumission de la nature à l'homme. L'*image du monde*, en revanche, est un rapport passif au monde. Le sujet se définit en extériorité par rapport au monde dont il fait pourtant partie. Il en est l'objet et il se considère ainsi. Sa vie ressemble à une fatalité, régie par ce monde extérieur qui s'impose à lui. Les *raisons d'agir* sont les raisons (plus ou moins cohérentes) que le sujet se donne pour s'expliquer et pour légitimer ses actions ainsi que, *in fine*, sa vie.

Les visions du monde et les raisons d'agir d'un sujet se conjuguent dans la quête du sens de son existence, une quête que Kant a si bien résumée dans les trois questions suivantes : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que puis-je espérer ³⁶ ?

Les réponses les plus courantes à ces questions sont aujourd'hui (pré)formulées par l'industrie culturelle. [26] Elles sont truffées de stéréotypes et de généralisation du vécu immédiat s'appuyant sur un amalgame de savoir partiel, de croyances, d'informations et de phantasmes (« *Halbbildung* », Adorno). Pour le sujet, il faut que « tout rime » dans le sens où il faut qu'il trouve un sens pragmatique à sa vie et à son monde social. Ceci ne le mène que très exceptionnellement au constat d'une harmonie absolue. Au contraire, il constate bien souvent une inégalité criante, mais inévitable ³⁷. La vision du monde peut également exprimer les manques et les souffrances vécus par les sujets qui sont incapables de développer une véritable « indignation » (Horkheimer) qui leur permettrait de développer la transcendance de

³⁶ Cf. Kant 1956, pp. 700-701.

³⁷ On le retrouve si souvent, par exemple dans la formule classique « nous, les damnés de la terre » ou encore « nous, les riches Européen, et les pauvres habitants des pays du tiers-monde ».

leurs manques et souffrances, de penser au-delà de ce qui existe et d'en envisager le dépassement.

THÉORIE CRITIQUE ?

Compréhension, caractère social et quête de sens

[Retour à la table des matières](#)

Le manque de sens et de repères pour mener une existence raisonnable et satisfaisante persiste. Les repères, tant dans le développement social que dans les existences individuelles, sont devenus flous et fluides, provoquant des incertitudes et même des angoisses chez des sujets privés de sens et d'orientation dans le monde social. Pourtant, les sujets veulent donner un sens à leur existence, à leurs projets et à leurs agirs.

Les sciences sociales cherchent à comprendre les agirs des sujets et la société au sein de laquelle ils vivent, pour en expliquer le sens. La distinction entre les théoriciens et les autres est fondée sur la différence de leurs rapports à la réalité et à la quête de sens. Pour les premiers, il s'agit de saisir la réalité sociale pour se forger une vision du monde qui guide leurs actions et qui donne d'une manière [27] pragmatique sens à leur vie. Pour les seconds, la quête de sens, qui est le focus de la compréhension, résulte d'une démarche théorique. Pourtant, les théoriciens vivent au sein de leur société et de leur époque comme tout le monde ; ils ne sont pas « au-dessus de la mêlée » dans leur tour d'ivoire. De plus, dans les visions du monde, on trouve toujours des fragments d'argumentations scientifiques, plus ou moins déformés par l'adaptation aux quêtes de sens des individus.

La société se reproduit sans se connaître. Aveuglément, elle produit en même temps sa stabilité et sa fragmentation, parce qu'elle ne dispose plus de projets communs, développés consciemment et débattus au sein de l'espace public, pour construire un avenir meilleur. De plus, dans l'espace public il n'y a pas d'alternative à cette société. Dominé par l'industrie culturelle, le spectacle y a pris la place de la quête publique raisonnable – collective et contradictoire – des raisons qui

expliqueraient l'état actuel de la société et qui fonderaient le développement des projets pour un avenir meilleur. Le fatalisme s'est installé dans nos sociétés qui ne donnent plus de sens à l'existence des sujets qui, par conséquent, cherchent à fuir leurs situations angoissantes. Dans l'espace public, ils ne trouvent que des chemins de fuite, mais pas de possibilité pour dépasser leurs angoisses existentielles.

Nous ne saurions nous arrêter au constat aussi fataliste que l'esprit du temps de notre époque, selon lequel la société est profondément ambiguë et contradictoire. Plus important que ce constat est la question de savoir ce qui lie les subjectivités des sujets pour qu'ils (re)constituent la société, telle qu'elle est, malgré leurs différences et leur individualisme évidents, affichés et revendiqués.

En effet, on évoque ainsi l'une des questions les plus classiques des sciences sociales. Les situations dramatiques des individus sont analysées dans les travaux des auteurs classiques de la sociologie, mais également dans la tradition philosophique et les théories critiques.

Pourquoi les individus agissent-ils de cette façon ? [28] Pour trouver la réponse à cette question, nous nous référons aux travaux de l'École de Francfort sur les caractères sociaux qui doivent se ressembler ou être compatibles pour que les agirs des sujets convergent, d'une manière ou d'une autre, dans la constitution d'une société.

Contre le positivisme

La tradition de la Théorie critique de l'École de Francfort nous offre un héritage particulièrement fécond pour avancer dans la compréhension de la subjectivité. Pourtant, elle a perdu depuis longtemps la place centrale qu'elle occupait au sein des sciences sociales (du moins en Allemagne) dans les années 1950, 1960 et 1970. Les deux *Adorno-Konferenzen* de 1983 et de 2003 ³⁸, par exemple, le montrent bien. Il reste peu du débat vif et dominé par un scepticisme prudent, sur la fécondité de la Théorie critique pour les sciences

³⁸ Von Friedburg/Habermas 1983, Honneth 2005.

sociales dans les années 1980, caria domination du positivisme est devenue écrasante.

Depuis Auguste Comte, la sociologie positiviste « a été fière que la pensée de la société ne dépasse pas ce qui est... l'impulsion de la philosophie que le "devrait-être" pourrait changer l'être fait place à l'acceptation empressée et sobre de l'être au détriment le "devrait-être" ³⁹ », c'est-à-dire le dépassement possible, au sens de la philosophie classique. Le positivisme ne discute pas le sens et la finalité de la société. Il y domine depuis longtemps les travaux commandés en vue de descriptions de la "façade" (Heidegger) de la société. L'indépendance et l'autonomie des chercheurs s'y perdent et il s'introduit dans la sociologie, qui revendique généralement sa « neutralité axiologique ⁴⁰ », d'une manière sous-jacente un aspect politique : le conformisme régressif.

Pourtant, dans les sciences sociales et la sociologie coexistent plus ou moins paisiblement un grand nombre [29] d'approches théoriques. Les différences et les divergences entre elles apparaissent (aux non-initiés) souvent comme des querelles de chapelles insignifiantes. Si personne ne peut nier l'existence de telles querelles, ce qui caractérise une approche en sciences sociales et ce qui rend la confrontation des différentes approches productive, ce sont les regards spécifiques que chacune d'elles porte sur la société et la confrontation de leurs résultats au sein de l'espace public, aussi limité soit-il. Leurs regards ne sont pas arbitraires, ils résultent de raisonnements méthodologiques sur les phénomènes sociaux. Ces raisonnements produisent un certain savoir, une certaine connaissance et un certain sens. L'impressionnisme journalistique ou militant n'en a pas besoin. Une démarche scientifique, en revanche, n'est légitime que dans la mesure où elle est raisonnée et explicite.

La plupart des approches en sciences sociales se situent à l'extérieur de la société et elles choisissent comme objet les objectivations qui dominant (dans) la société ; les sujets et la subjectivité occupent une place marginale, ou ils sont ignorés. Elles présentent le déroulement quasi fatidique des choses sociales auxquelles les sujets s'adaptent, ou

³⁹ Adorno/Dirks 1956, p. 14.

⁴⁰ Par ailleurs elle ne se soucie généralement pas du sens que Max Weber a donné à cette expression.

doivent s'adapter. Par conséquent, dans leurs reconstructions des phénomènes sociaux, dans leurs interprétations et dans leurs explications, l'histoire apparaît comme une sorte de fatalité. Même si les sujets figurent explicitement dans ces analyses (ce qui n'est pas toujours le cas), ils sont généralement réduits à des agents de forces qui s'imposent à eux. Certes, de cette manière, on peut constater les « motifs » (Weber) de leurs actions ou la forme concrète de la fatalité qui s'abat sur eux (*habitus*). Le présent est considéré comme le résultat inévitable de l'histoire, déterminé par des facteurs extérieurs aux sujets (par exemple par la technique, par les forces productives ou par le capital économique, culturel et symbolique). Par conséquent, l'avenir ressemble à une suite de reproductions du présent sans véritable changement, ou comme un changement qui s'imposera aux hommes et auquel ils devront s'adapter.

[30]

Cette vision du monde social, de la société et de l'histoire recoupe largement les expériences vécues des sujets, car ils se situent consciemment dans la société comme des objets de l'histoire et de la société qui s'imposent à eux. Ils doivent s'arranger avec cette constellation. La plupart des théoriciens partagent cette vision du monde. Par conséquent, ce n'est que la positivité de la société, son être, qui les intéresse. Ils analysent les sujets comme objets des forces sociales, et bien souvent comme leurs victimes, sans pouvoir développer le potentiel de dépassement de cette situation.

En revanche, au centre de l'analyse critique se trouvent les sujets, dont les analystes de la société font bien évidemment partie. Les sujets agissent grâce à leurs raisons d'agir, à leurs visions du monde et à leur caractère social, c'est-à-dire grâce à la matrice psychique développée par l'inscription de la société dans les sujets et par leur inscription dans la société. Agir est généralement un acte hétéronome, mais c'est aussi toujours un acte créatif et, par conséquent, c'est en agissant que nous créons la société au sein de laquelle nous vivons ⁴¹.

Pour comprendre la société, on doit comprendre l'agir des sujets. Ce sont les sujets qui créent le social dans le temps en tentant de réaliser leurs projets, plus ou moins consciemment et plus ou moins

⁴¹ Cf. Joas 2001.

raisonnablement. Les projets sont une sorte d'arrachement au présent, qui vise l'avenir, des avènements ouverts et incertains. Seuls les sujets qui se soumettent aux choses produites par les hommes vivent l'histoire comme une fatalité.

Les auteurs de la tradition critique se situent explicitement dans leurs époques. C'est ainsi que leurs analyses classiques ont correspondu aux sociétés de leur époque. Aujourd'hui, les sciences sociales ont perdu beaucoup de leur gaîté du savoir, de leur engagement, de leur force imaginative, du pétillant de leur réflexion et de leur curiosité pour devenir sérieuses, appliquées, utiles, instrumentales [31] et tristes. Car, aussi différentes que soient leurs approches, leurs démarches et leurs positionnements théoriques, politiques ou moraux, elles se concentrent dans la tradition positiviste sur la production et la reproduction de la société pour laisser la question du dépassement possible à la spéculation plus ou moins politique, c'est-à-dire aux visions du monde des acteurs. Souvent, elles constatent implicitement ou explicitement que le dépassement de cette société n'est pas possible, ou qu'il n'est plus possible, encore ou elles ne se posent plus cette question.

Au sein des sciences sociales, le positivisme règne en maître presque incontesté, les grands projets théoriques manquent, car ils sont, entre autres, des paris sur l'avenir possible de la société.

[32]

[33]

Du caractère social

Chapitre II

L'analyse du caractère social au sein de l'École de Francfort

[Retour à la table des matières](#)

La notion de caractère social se trouve au centre de la compréhension des individus socialisés et de la société dans laquelle ils sont socialisés, une société qu'ils créent et qui les forme. L'analyse du caractère social fait comprendre l'inscription des individus dans la société et de la société dans les individus. C'est pour cette raison qu'elle a occupé une place centrale dans l'élaboration de la Théorie critique de l'École de Francfort dans les années 1930 à 1950.

Leurs arguments, développés à une autre époque que la nôtre, peuvent nous aider à comprendre les individus vivant dans la société d'aujourd'hui. Bien sûr, il ne s'agit pas de reconstruire les modèles, les figures, les types et les syndromes développés par Fromm ou Adorno (par exemple) dans les années 1930 et 1940 pour les appliquer à la société d'aujourd'hui, car ils sont logiquement et empiriquement liés à la société concrète du XX^e siècle.

On constate trois étapes dans leur élaboration de la notion de « caractère social » : la période des travaux programmatiques ; la longue période qui mène de l'enquête sur les ouvriers et employés en Allemagne dans les années 1930 ⁴² à l'étude collective *Autorité et famille* (1936) et à *La Peur de la Liberté* de Fromm (1941/1963) ainsi

⁴² Fromm Erich *et alii* 1980

qu'à ses [34] autres écrits concernant le caractère social des années 1940 ⁴³, les systématisations dans *Authoritarian Character* ⁴⁴.

LE PROGRAMME : DÉPASSER LES THÉORIES MARXIENNE ET FREUDIENNE – LA THÉORIE DE LA SUBJECTIVITÉ

[Retour à la table des matières](#)

On doit rappeler que les premières années du groupe d'intellectuels regroupé autour de l'Institut für Sozialforschung (IfS) depuis sa fondation dans les années 1920 et qu'on appellera depuis les années 1950 l'École de Francfort, ont été largement occupées par des travaux de méthode : qu'est-ce que « la théorie critique » ? Sans faire l'unanimité au sein de l'équipe de l'Institut, c'est la position de Max Horkheimer qui dominera les travaux jusqu'aux années 1950. En exil Horkheimer forgera le nom de « Théorie critique » pour qualifier leur approche. Les travaux de l'Institut sur le caractère social sont intimement liés à l'élaboration et au développement de la Théorie critique.

La Théorie critique : programme et méthode

Dans la situation sociale et politique extrêmement dramatique de l'Allemagne entre les deux guerres, Horkheimer s'efforce de formuler une nouvelle méthode pour comprendre non seulement le monde social qui s'écroule sous ses yeux, mais également celui qui émerge. Horkheimer et ses amis veulent comprendre ce monde en rupture pour qu'il devienne plus humain, plus raisonnable et plus libre. On reconnaît clairement dans ce programme la tradition des Lumières. Pourtant, le monde social émergent dans les années 1930 a été caractérisé par la violence, la déraison, l'(auto)soumission des sujets aux forces sociales,

⁴³ Cf. surtout « Man for himself » (Fromm 1947a).

⁴⁴ Adorno *et alii* 1952.

économiques et idéologiques qu'ils ne maîtrisent pas et, hélas, par la barbarie.

La méthode, que Horkheimer ébauche, porte d'abord le nom « matérialisme interdisciplinaire » et elle s'appellera [35] par la suite, probablement surtout pour des raisons institutionnelles, « recherche sociale, *Sozialforschung*⁴⁵ ». Les deux mots « matérialisme » et « interdisciplinaire » indiquent clairement la double orientation critique de Horkheimer : il s'agit de dépasser le « matérialisme historique », c'est-à-dire le marxisme de son époque, dans une perspective interdisciplinaire. Cette ambitieuse entreprise inclut également le dépassement des différentes disciplines des « sciences de l'esprit » de son époque (sociologie, histoire, économie, psychologie, psychanalyse, etc.). Elle a comme finalité une théorie de la société permettant la compréhension des individus comme celle des structures sociales ainsi que les visions du monde et les théories qui en traitent.

L'interdisciplinarité, qu'il revendique, est possible et raisonnable, selon Horkheimer, parce que les différentes disciplines ont un objet commun : l'individu, la société et les rapports entre eux. Pourtant, l'on constate que la conception ambitieuse de Horkheimer reste – en dépit de son annonce révolutionnaire – trop conventionnelle pour porter son ambitieux projet d'une « Théorie critique ». En effet, il s'agit de l'idée de confédérer les différentes disciplines sous l'égide de la philosophie sociale, revisitée par Horkheimer, bien sûr. Theodor W. Adorno, mais également Erich Fromm ont eu d'autres orientations sur lesquelles nous reviendrons. Or, jusqu'aux années 1940, c'est la position autoritaire d'Horkheimer qui s'impose⁴⁶.

Ce qui lui importe le plus, c'est le fait que ces recherches restent liées par une finalité commune : le développement de la théorie de société, qui est la Théorie critique, c'est-à-dire « [...] la connaissance du processus social dans sa totalité ; c'est pourquoi elle suppose que l'on trouve sous l'apparence chaotique des événements une structure de puissance... la dynamique dominée par des lois ; sa connaissance est donc une science⁴⁷ ». Comme [36] ce lien abstrait est constitué par les individus, il doit y avoir – au-delà des multiples formes

⁴⁵ Cf. Spurk 2001.

⁴⁶ Cf. Spurk 2006.

⁴⁷ Horkheimer 1931, p. 36.

empiriques – un lien entre les individus qui n'est pas empiriquement saisissable, mais néanmoins réel, et qui explique pourquoi ils agissent d'une manière compatible. On aimerait souligner la place centrale que l'individu occupe dans cette théorie. Cette dimension ne s'est jamais perdue dans les travaux de l'École de Francfort ; bien au contraire, elle s'est renforcée au cours des années.

La critique, la « recherche sociale » et l'individu concret dans la société concrète : tels sont les trois points centraux de ses réflexions sur le caractère social.

La recherche sociale en action

Horkheimer annonce en 1931 ⁴⁸ un grand projet de recherche sur les ouvriers et les employés en Allemagne sous la direction d'Erich Fromm, le psychanalyste de l'institut. Ce projet ne mobilise pas seulement une grande partie des compétences et des capacités de l'institut, il est sa première recherche empirique importante, qui devrait mettre en pratique la « recherche sociale ⁴⁹ ». En effet, la particularité de cette approche, comparée à la philosophie académique, saute aux yeux et elle ne se limite pas aux déclarations programmatiques : ses méthodes et les outils sont largement influencés par les sciences sociales. Il faut souligner l'importance du travail empirique, à l'époque peu utilisé. On travaillait, par exemple, à l'aide d'un grand nombre de questionnaires. Soigneusement préparée, l'équipe de l'institut scrute grâce à des enquêtes empiriques la conscience, les visions du monde et les « motifs » (Weber) des ouvriers et des employés allemands. À côté de ces enquêtes, on évalue des statistiques, la littérature scientifique tout comme la presse et les romans.

⁴⁸ Horkheimer 1931, p. 33.

⁴⁹ Sur le rapport entre la sociologie et la « recherche sociale » cf. également Horkheimer 1931.

[37]

Au-delà de Marx et de Freud ?

Les raisons de se lancer dans l'aventure intellectuelle, que représentait l'enquête sur les ouvriers et les employés, ne se limitent pas à l'ambition de montrer la fécondité de la conception de la « recherche sociale ». Il s'agit d'abord également de dépasser le marxisme de leur époque, largement répandu dans la gauche intellectuelle, dont on déplore (à raison) le manque d'une théorie de la subjectivité. En s'appuyant sur la psychanalyse de Freud, Horkheimer et ses collègues veulent développer une théorie de la subjectivité compatible avec le marxisme. Il s'agit ensuite de dépasser également la psychanalyse freudienne, qui ne prend quasiment pas en compte la société.

Le point de convergence entre le marxisme de Marx et la psychanalyse de Freud, que l'Institut et surtout Fromm identifient, se résume à une réflexion de Freud bien connue : « Tout ce que nous vivons a un sens ⁵⁰. » Si tel est le cas, on peut comprendre le conscient et l'inconscient. Surtout, Adorno et Horkheimer s'intéressent particulièrement à l'aspect cognitif de la psychanalyse et non pas à sa visée thérapeutique ⁵¹. Fromm, en revanche, pratique la thérapie psychanalytique, dont il développe sa propre version ⁵². Dès le début très critique par rapport à la théorie freudienne, il se sépare radicalement au fil des années de cette théorie pour suivre une voie beaucoup plus sociologique que psychanalytique et, depuis les années 1960, éthique et humaniste.

Fromm, avec Horkheimer le théoricien le plus important de cette période de l'Institut, ancien élève d'une école talmudique et sociologue de formation, se familiarise rapidement avec la psychanalyse. Depuis les années 1920, il développe dans l'esprit de la future Théorie critique

⁵⁰ Freud 1919/1965, pp. 48-49.

⁵¹ Cf. Adorno 1934, surtout p. 96.

⁵² Par ailleurs, Fromm a toute sa vie maintenu sa pratique de la thérapie psychanalytique, bien que celle-ci ait été fort controversée, aussi bien au sein de la communauté psychanalytique qu'à l'extérieur de cette communauté.

[38] une « psychologie sociale », qui est une sociologie compréhensive, c'est-à-dire une quête de sens s'appuyant sur la psychanalyse.

Le projet de dépasser, d'un côté, l'absence d'une théorie cohérente de la subjectivité dans les écrits de Marx et, de l'autre, l'aveuglement de Freud en ce qui concerne la société devient un des axes principaux des travaux de l'Institut : Erich Fromm en est le maître d'œuvre.

Sa critique de Freud est beaucoup plus dure et précoce que les critiques des autres membres de l'Institut. Elle est, fin des années 1930, une des raisons, peut-être la principale, pour lesquelles ils se séparent. En revanche, Fromm n'a que tardivement⁵³ systématisé son interprétation de Marx, particulièrement influencée par le « jeune Marx » des années 1840 et 1850, dans un livre dont le titre exprime ce qui l'intéresse dans la théorie marxienne : *Marx's concept of man*.

Éléments de la contingence sociale : y a-t-il un sujet révolutionnaire ?

Dans l'Allemagne des années 1920 jusqu'à la victoire du nazisme en 1933, les interrogations au sein de la gauche intellectuelle portaient surtout sur l'état et les avenir possibles de cette société profondément secouée par des conflits sociaux et politiques dont l'enjeu était le projet de société. La gauche radicale en général, et son aile intellectuelle en particulier, étaient convaincues que le « sujet révolutionnaire » existe en Allemagne sous la forme de la classe ouvrière et du mouvement ouvrier si puissants, du moins en apparence. Il y avait également des phénomènes qui allaient plutôt dans le sens inverse et qui demandaient à être compris et expliqués. Pour n'en citer que quelques-uns des plus importants : les échecs des tentatives de révolutions depuis la fin de la Première Guerre mondiale, l'accroissement et l'implantation populaire du mouvement nazi, le déclin de la petite bourgeoisie, la [39] restructuration du salariat qui renforçait l'importance des employés par rapport aux ouvriers, traditionnellement et un peu mythiquement considérés comme l'incarnation du sujet révolutionnaire.

⁵³ Fromm 1961.

Enfin, aussi bien les expériences des intellectuels dans les métropoles que quelques études, comme celles d'Emil Lederer ⁵⁴ et surtout de Siegfried Kracauer ⁵⁵, proche de l'Institut, convergeaient dans une description des ouvriers et des employés qui ne ressemblait guère à l'image d'Épinal d'une prétendue classe révolutionnaire, selon le sens commun de la gauche intellectuelle. Pourtant, cette population aurait objectivement de bonnes raisons d'être ce sujet révolutionnaire. En résumé, Lederer constate une alternative dramatique, mais certainement un peu caricaturale pour rendre compte de la complexité sociale de la société allemande : soit les ouvriers et les employés se lient pour renverser le régime social, politique et économique ; soit il émerge un ordre caractérisé par un petit nombre de dominants soutenus par les dominés.

Kracauer ⁵⁶, par exemple, constate l'importance quantitative croissante des employés, dont le nombre domine dans certaines branches, même dans l'industrie lourde et dans les mines. Ce constat ne mériterait guère plus qu'une note de lecture, mais la constellation historique de l'Allemagne entre les deux guerres invite à se pencher sur la subjectivité des employés pour comprendre leurs apports à la constitution d'un avenir possible du pays. C'est en cela que les travaux de Lederer et de Kracauer ont profondément influencé les débats intellectuels.

Proche des questions posées au sein du jeune *Institut für Sozialforschung*, Kracauer ⁵⁷ brosse le tableau des employés de la métropole de Berlin, qui ne ressemblent ni aux « sous-officiers du capital », ni à l'image romantique du prolétaire révolutionnaire. Dans une suite de reportages, [40] enrichis de réflexions théoriques et initialement publiées dans le quotidien *Frankfurter Zeitung*, Kracauer montre déjà en 1929 que les employés n'entrent pas dans le schéma « classe contre classe ». Pourtant, on n'a pas non plus affaire à une sorte de « lumpen-petite-bourgeoisie ». Il décrit finement leurs origines très diverses : des déclassés, des employés de la deuxième ou de la troisième génération ou encore des employés d'origine prolétaire. Leur identité,

⁵⁴ 1978.

⁵⁵ 1979.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

bien qu'assez confuse, est surtout antiprolétarienne, caractérisée par une profonde affinité symbolique et culturelle avec la bourgeoisie, dont ils ne font bien sûr pas partie. Leur identité se manifeste surtout dans leur apparence, leur habillement, leurs loisirs et leurs distractions, qui occupent la place la plus importante dans leur vie. Déjà à l'époque de Kracauer, c'est le clinquant qui les attire et les fascine. L'apparence est essentielle pour leur vision du monde. Ils donnent une très grande importance à la mise en scène de soi, dans le travail comme dans leurs loisirs.

Ce trait narcissique est pour les employés une finalité en soi et il se concrétise dans leurs énormes investissements (sur le plan financier comme sur le plan symbolique) dans l'habillement, les sorties, les loisirs et les autres formes de « mise en scène de leur vie quotidienne ». Les « boîtes de nuit » berlinoises de la fin des années 1920 que Kracauer décrit ressemblent beaucoup aux discothèques et aux « boîtes » actuelles. Aussi bien dans les entreprises que dans « l'industrie culturelle » (comme on dira plus tard au sein de l'École de Francfort), ces employés ont profondément intériorisé leur rôle social et ils portent parfaitement leurs « masques de caractère » (Marx). Ils sont profondément inscrits dans la société, la « société du spectacle » (Debord) émergente, et cette société est parfaitement inscrite en eux. Enfin, les ouvriers voient bien souvent en eux l'exemple à suivre.

L'adhésion des employés à la société bourgeoise est, selon Kracauer, surtout le résultat de la profonde métamorphose de leur travail dans les entreprises, devenu de [41] plus en plus « stéréotypé » (Kracauer). L'apparence clinquante que la bourgeoisie se donne aux yeux des employés les attire. La jeune industrie culturelle fait son travail. L'avenir de la société bourgeoise et du capitalisme ne les intéresse que très modérément. D'un côté, ils sont très sceptiques et prudents quant à la capacité du capitalisme de surmonter sa crise qui caractérise si profondément l'Allemagne depuis la fin de la Première Guerre mondiale. De l'autre, le dépassement révolutionnaire ou réformiste du capitalisme est le moindre de leurs soucis.

Sans se servir de cette expression, Kracauer esquisse brillamment les traits d'un véritable caractère social : superficiel, conventionnel et à la recherche de la jouissance. Il est une sorte de courroie de transmission des exigences du capital, sous sa forme actuelle de l'industrie culturelle, dans leur vie quotidienne. Ce caractère social

prend forme aussi bien dans leur vie privée que dans leur vie professionnelle caractérisée par des traits ludiques et jouissifs, mais également par des traits (auto)répressifs : la discipline, l'autodiscipline et l'hygiène.

Quelques années plus tard, dans son livre *Crépuscules*⁵⁸, Horkheimer constate, entre autres, le niveau matériel et culturel désastreux des dominés. Horkheimer accentue les traits du dessin de Kracauer. Non sans amertume, il constate que ces dominés ne sont nullement le sujet révolutionnaire, mais les « singes de leurs matons⁵⁹ ». Ils aiment et ils adorent leurs cages tout comme leurs matons ; ils sont prêts à s'attaquer à ceux qui veulent les libérer de leurs prisons.

Pour comprendre les raisons pour lesquelles la paupérisation, la misère matérielle et intellectuelle ainsi que l'aliénation n'ont pas automatiquement mené au dépassement de l'ordre social donné, Horkheimer insiste sur le déclin de la famille comme lien social, qu'il analysera subtilement dans *Autorité et Famille*⁶⁰. Retenons ici seulement [42] l'argument selon lequel le déclin de la famille traditionnelle rend impossible la constitution de la solidarité prolétarienne, le terreau de la révolution⁶¹ ! Cependant, on doit se demander si cette solidarité prolétarienne, que Hoggart⁶² a caractérisée comme la fraternité entre les membres de la classe ouvrière, est le potentiel de libération, comme Horkheimer le suppose.

Néanmoins, Horkheimer laisse une petite porte ouverte, donnant sur la possibilité du dépassement du capitalisme, bien que très improbable dans cette situation historique : il faudrait que les ouvriers et les autres acteurs ne se contentent plus de leurs activités au sein de la société et de l'économie établies. Pourtant, ils le font ; ils le font consciemment et la plupart volontairement et bien souvent d'une manière jouissive. Il reste à savoir pourquoi ils vivent de cette manière.

C'est donc dans la contingence de l'Allemagne de la fin de la République de Weimar ainsi que dans le cadre de la grande recherche

⁵⁸ Horkheimer 1934.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁶⁰ Horkheimer 1936.

⁶¹ Cf. aussi Horkheimer 1934, p. 439.

⁶² 1970, 1991.

sur les ouvriers et les employés qu'Erich Fromm essaie de saisir le caractère social de ces individus en profitant de sa formation psychanalytique. On y retrouve les questions classiques de la Théorie critique : pourquoi les individus, qui objectivement ont peu en commun les uns avec les autres, partagent-ils des dispositions d'action, des visions du monde, des normes et des valeurs qui les caractérisent et les inscrivent dans la société ? Comment le(s) caractère(s) normal (normaux) dans une société concrète se constituent-ils ? Quels sont les apports des différentes sciences à la compréhension de ces phénomènes et comment peut-on les dépasser pour atteindre la compréhension du caractère social ?

Psychanalyse + marxisme = psychosociologie ?

En 1929, année de la création de *l'Institut für Sozialforschung*, Fromm tient un séminaire intitulé [43] « L'application de la psychanalyse à la sociologie et aux sciences de la religion ». La même année, il ébauche dans un petit texte programmatique directement lié à ce séminaire, intitulé *Psychanalyse und Soziologie*⁶³, le dépassement de la psychanalyse freudienne et de la sociologie établie vers une psychologie sociale.

Fromm met d'emblée en garde son lecteur contre un malentendu, déjà largement répandu dans les années 1920 : la psychanalyse n'est pas une explication universelle. Un grand nombre de phénomènes sociaux trouvent une explication satisfaisante dans l'économie, les techniques ou la politique. La spécificité de son approche est fondée sur un aspect particulier de sa conception de la société : elle est composée d'individus, « d'hommes ». C'est dans ce sens concret, en tant que lien entre individus, qu'elle fait l'objet de la sociologie. Il rappelle également que les hommes n'ont qu'une seule « âme », qu'ils agissent en tant qu'individus ou en tant que masse⁶⁴. La sociologie et la psychanalyse ont en commun de chercher à « [...] analyser dans quelle mesure et de quelle manière l'appareil psychique de l'homme a influencé en tant que

⁶³ Fromm 1929.

⁶⁴ Au sujet de la notion de « masse » et au sujet de l'interprétation que Freud et Le Bon en donnent cf. Horkheimer/Dirks 1956, pp. 70-82.

cause ou d'une manière déterminante le développement de la forme de la société ⁶⁵ ». L'apport de la psychanalyse à la compréhension de la société est la « connaissance de l'appareil psychique de l'homme ⁶⁶ ». Le rôle des pulsions et de l'inconscient dans la constitution et le développement de la société l'intéresse tout particulièrement, tout comme le rapport entre développement psychique et le changement social.

Selon Fromm, le rapport entre la psychanalyse et la sociologie est le suivant : comme l'individu est un homme socialisé, « la psychanalyse [...] doit se donner pour tâche [44] de participer à la solution des problèmes sociologiques dans la mesure que l'homme ou sa psyché y jouent un rôle ⁶⁷ ». C'est Marx qui lui livre l'argument clé pour cette position, car « l'histoire n'est rien, elle n'est pas propriétaire d'immenses richesses, elle ne lutte pas. C'est l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout, qui possède tout et qui lutte ⁶⁸ ».

Deux ans plus tard, Fromm précise sa position, en insistant sur les aspects politiques de la même problématique. Bien qu'il considère la psychanalyse comme une clé de la compréhension des mystères de l'agir et des sentiments des individus, il refuse l'idée que les actions sociales et politiques s'expliquent de la même façon que les vies individuelles. Certes, la société est composée d'individus ; certes, les actions individuelles, basées sur leurs pulsions, sont largement compulsives, cependant on ne peut pas comprendre la société de la même façon que les individus. Fromm insiste souvent et avec beaucoup de verve sur le fait qu'il est impossible de « soigner » les masses « quasiment névrotiques » par la psychanalyse, mais qu'il faut changer leurs conditions de vie ⁶⁹. Autrement dit, on ne peut faire faire une thérapie psychanalytique à la société pour qu'elle guérisse de ses maux.

Pour la compréhension de l'individu, est centrale « la compréhension de la structure des pulsions sur la base de leur destin de vie... [c'est-à-dire] le mode de vie et des conditions de vie des membres d'une couche sociale [...] les conditions économiques, sociales et

⁶⁵ Fromm 1929, p. 3.

⁶⁶ Fromm 1929.

⁶⁷ Fromm 1929, p. 5.

⁶⁸ Marx 2004, p. 777.

⁶⁹ Cf. Fromm 1931, p. 36.

politiques dans lesquelles un groupe vit. L'économie est le destin de la société ⁷⁰ ». Cette notion d'économie ressemble beaucoup à la notion de « capitalisme » de Marx, car, pour Fromm, il s'agit des « *conditions* économiques de toutes les manifestations [45] de la vie humaine qui incluent les efforts culturels les plus sublimes ⁷¹ ». Elle ne doit surtout pas être confondue avec les intérêts économiques des individus. La psychologie sociale qu'il défend doit comprendre les phénomènes psycho-sociaux sur la base de la « *situation* socio-économique ⁷² ».

Fromm esquisse le triangle des points de repère de la théorie de la subjectivité de l'École de Francfort : la psychanalyse, la sociologie et le marxisme, appelé « matérialisme historique ». Il cite longuement les passages les plus célèbres du *Capital* et de *l'Ébauche de la critique de l'économie politique* de Marx, dans lesquels ce dernier développe le fait que l'être social des sujets conditionne leur conscience ⁷³. De cette position, si souvent et si rituellement citée, mais rarement correctement interprétée, Fromm retient (fidèle à la pensée marxienne) surtout que les phénomènes sociaux sont à comprendre sur la base de la facticité des individus. « [...] Les hommes produisent leurs moyens de subsistance [qui] dépendent d'abord des qualités des moyens de subsistance qu'ils ont trouvés et qu'ils reproduisent... La manière selon laquelle les individus externalisent leur vie, est ce qu'ils sont. Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production ; aussi bien avec ce qu'ils produisent qu'avec leur façon de le produire. Les hommes sont les producteurs de leurs imaginations, de leurs idées, etc., mais il s'agit d'hommes réels et agissants ⁷⁴... »

Désormais, on comprend facilement la convergence possible entre Marx et la psychanalyse qui intéresse Fromm : le rôle de la conscience ⁷⁵. Pourtant, selon Fromm, ce n'est pas la conscience absolue qui guide les actions et qui montre les sentiments des hommes. La psychanalyse ne se réduit pas au tout « génital » (Fromm), [46] mais

⁷⁰ Fromm 1931, pp. 31-32. Fromm se sert souvent de l'expression « destin de vie », qu'il faut entendre dans le sens de « cours de la vie ».

⁷¹ Fromm 1931, p. 33.

⁷² Fromm 1931, p. 32, c'est moi qui souligne.

⁷³ Cf. surtout Marx 1971, pp. 347 et 349.

⁷⁴ Marx 1971, p. 349

⁷⁵ Cf. Fromm 1931, p. 32.

elle insiste surtout sur le vécu et son influence sur les pulsions ⁷⁶. Marx n'a pas développé une théorie psychologique mais une théorie de la *condition* psychique des hommes au sein du capitalisme. C'est dans ce sens que Fromm résume sa référence à Marx avec les mots suivants : « Ce sont les hommes qui font leur histoire et les hommes agissent en raison de la nécessité de satisfaire leurs besoins ⁷⁷. »

Fromm insiste lourdement sur la complémentarité entre le marxisme et la psychanalyse, car la psychanalyse peut « [...] montrer l'influence de certaines conditions économiques sur l'appareil psychique de l'homme et la production de certains résultats idéologiques ⁷⁸ ». Comme dans l'analyse des individus, il s'agit de comprendre la structure des pulsions, c'est-à-dire « [...] la totalité des sentiments étranges d'une classe sociale, d'une nation... au sein de leur destin de vie [...] Chaque société n'a pas seulement sa structure économique et politique mais aussi sa structure libidinale ⁷⁹ ». La sociologie doit en rendre compte et elle ne peut pas réduire sa compréhension de la société aux seuls facteurs rationnels.

Fromm peaufine par la suite son argumentation concernant le rapport entre la psychanalyse, le marxisme et la sociologie. On aimerait insister sur deux de ses articles publiés en 1932 ⁸⁰, dans lesquels, après avoir développé les notions freudiennes les plus importantes pour son argumentation, il renouvèle explicitement son projet, lequel s'inscrit dans la construction de la Théorie critique, de développer sur la base de la psychanalyse de Freud une psychologie sociale compatible ou complémentaire avec le marxisme.

[47]

D'un côté, cette psychologie sociale se caractérise par sa méthode qui consiste à transposer la psychanalyse de Freud aux phénomènes sociaux dans le but de produire « la compréhension les comportements collectifs et socialement importants sur la base du rapport entre le processus de l'appareil de pulsions et les conditions de vie socio-

⁷⁶ Cf. Fromm 1931, p. 33.

⁷⁷ Fromm 1931, p. 33. Bien sûr, il s'agit d'une paraphrase d'une argumentation que Marx a développée dans son *18 Brumaire de Louis Bonaparte*.

⁷⁸ Fromm 1931, p. 34.

⁷⁹ Fromm 1931, p. 34.

⁸⁰ Cf. Fromm 1932a et 1932b.

économiques [...] l'élaboration des tendances libidinales importantes ; autrement dit, la structure libidinale de la société ⁸¹ ». De l'autre côté, Fromm insiste sur le fait que, pour Marx, les processus sociaux sont des processus d'adaptation, active et passive, aux conditions naturelles que les hommes ont trouvées, c'est-à-dire à leur facticité ou leur situation. Cette « adaptation » est toujours une action que le jeune Marx appelle « travail ⁸² ». L'homme et la nature sont à comprendre comme deux « pôles » interactifs ⁸³. C'est pourquoi les hommes et le processus historique ne peuvent s'émanciper définitivement des « données naturelles » (Fromm), bien que l'agir humain change profondément la nature.

Enfin, il rappelle que l'individu concret est le point de départ des analyses de Marx, en se référant à un passage célèbre de *L'Idéologie allemande* dans lequel Marx écrit : « La condition première de toute l'histoire de l'humanité est évidemment l'existence d'êtres humains et vivants [...] Ce sont des individus réels, leurs actions et leurs conditions de vie matérielles, aussi bien celles qu'ils ont trouvées que celles qu'ils ont produites par leur action [qui nous intéressent]. Par conséquent, ces conditions sont à constater de façon empirique. »

On doit rappeler que, dans la tradition marxienne, le concret a un sens précis, qui n'a rien à voir avec l'empirique. La notion de « concret » a certainement été largement débattue au sein de l'équipe de l'Institut, car dans le même numéro de la revue de l'Institut für Sozialforschung [48] (*Zeitschrift für Sozialforschung*), dans lequel l'article de Fromm ⁸⁴ que nous venons de citer est publié, un autre collaborateur de l'Institut, Henrik Grossmann ⁸⁵, ouvre sa réflexion sur un sujet très éloigné des préoccupations de Fromm par un long passage qui présente cette notion marxienne. Pour Marx, il s'agit de comprendre les phénomènes concrets dont la société est faite, et non pas de chercher une « essence » quelconque. « [...] Les caractéristiques [*Bestimmungen*] abstraites mènent à la reproduction du concret par la pensée... [car] aller de

⁸¹ Fromm 1932a, p. 54.

⁸² La notion de travail changera dans ses écrits postérieurs ; cf. par exemple Spurk 2003.

⁸³ Cf. Fromm 1932a, p. 44.

⁸⁴ 1932a.

⁸⁵ 1932.

l'abstrait vers le concret est pour la pensée la manière de s'approprier le concret et de le reproduire intellectuellement comme concret ⁸⁶. » « L'œuvre de la science » (Marx) consiste dans la démonstration des « médiations » (Marx) et des liens qui mènent de l'essence, que la théorie exprime, au phénomène concret.

Selon Fromm, la psychanalyse peut donc enrichir et compléter le marxisme par la compréhension de l'homme concret (dans le sens marxien) et de la « nature de l'homme ⁸⁷ ». L'appareil des pulsions de l'homme fait partie de cette nature qui est certainement modifiable par l'homme, mais la nature lui indique aussi ses limites. Cependant, Fromm se distingue explicitement du psychologisme qui voit dans la nature la seule base de l'homme ⁸⁸, car la structure psychique de l'homme est à la fois naturelle et travaillée par des processus sociaux. Le marxisme a besoin d'une psychologie, plus précisément de la psychanalyse, qui montre comment la situation économique se traduit en idéologie à travers la vie pulsionnelle des hommes ⁸⁹.

[49]

Fromm montre que l'idéologie est le résultat d'un processus de travail, c'est-à-dire une interaction [*Stoffwechsel*] entre l'homme et la nature ; or, *cette* interaction est caractérisée par le fait que la nature se trouve dans l'homme. La psychanalyse montre que l'effet d'une idée repose sur l'appel qu'elle fait aux tendances pulsionnelles inconscientes. C'est « la caisse de résonance libidinale » (Fromm) de la société ou d'une classe sociale, qui codétermine l'effet social des idées. Elle est l'expression rationalisée de besoins pulsionnels et libidinaux qui s'expliquent par l'influence que la situation socio-économique exerce sur la structure pulsionnelle du groupe qui produit cette idéologie et par les besoins sur lesquels elle est fondée. L'argumentation de Fromm est donc à cent lieues de l'économisme, du psychologisme ou de toute autre forme de déterminisme. Ce ne sont pas des lois abstraites, mais des individus concrets, qui agissent. Les nécessités économiques et

⁸⁶ Marx 1972, p. XXXVI. Cf. également Marx 1971, pp. 17, 22, 314 et Marx 1973, p. 297.

⁸⁷ Cf. Fromm 1932a, p. 45.

⁸⁸ Contre le psychologisme cf. aussi Horkheimer/Adorno 1969, chap. VII.

⁸⁹ Fromm définit la psychanalyse comme « une science de propriétés psychiques [seelisch] de l'homme » Fromm (1932a), p. 46.

sociales se réalisent à travers la pensée et surtout à travers l'appareil pulsionnel ainsi que ses forces libidinales.

La stabilité d'une société ne s'explique donc pas par l'existence d'un appareil de pouvoir et par quelques intérêts égoïstes et instrumentaux (« *zweckrational* ») mais « ce sont les forces libidinales des hommes qui forment une sorte de ciment sans lequel la société s'écroulerait et qui participent à la production des grandes idéologies sociales dans toutes les sphères culturelles ⁹⁰ ». Elles *expriment* l'adaptation libidinale des hommes à ses conditions de vie économiques ⁹¹. Dans ce contexte, les principes éthiques sont extrêmement importants, car ils sont « le produit de certains rapports affectifs avec ceux qui inaugurent et qui représentent ces idées ⁹² ». Dans une société, peuvent toujours coexister une multitude de rapports affectifs, parce qu'il y a une multitude de rapports libidinaux, sans que la société se disloque pour autant. La situation en Allemagne à la fin des années 1920 et au début des années 1930 l'illustre bien.

[50]

Pendant une dizaine d'années, Fromm s'est efforcé de dépasser la psychanalyse freudienne en s'appuyant sur une interprétation du marxisme qui met en avant un aspect de l'œuvre de Marx souvent ignoré, aussi bien dans les années 1930 qu'aujourd'hui : les efforts de Marx pour développer une théorie de la subjectivité, même si celle-ci est restée un point faible dans son œuvre – elle y est à peine ébauchée. C'est dans le dépassement de cette faiblesse que Fromm voit la place de la psychanalyse qu'il retourne d'une manière critique contre Freud. Il critique cette théorie surtout à cause de ses héritages biologistes.

En critiquant Marx et Freud, Fromm développe une première version du caractère social : la « matrice psychique » de l'individu, comme il le dira quelques années plus tard, qui permet la compréhension du lien entre l'agir des individus et la constitution de la société.

⁹⁰ Fromm 1932a, p. 50.

⁹¹ Cf. Fromm 1932a, p. 51.

⁹² Fromm 1932a, p. 52.

Caractère social : le regard diachronique

Éléments conceptuels

Dans une critique explicite de l'esprit du capitalisme, Fromm fait plusieurs démonstrations de l'adaptation des structures libidinale à la structure sociale⁹³. Son analyse diachronique du capitalisme a comme objectif d'« [...] analyser le caractère [...] comme expression d'une certaine « structure libidinale » de la société [qui] participe à son développement, car il est une force productive⁹⁴ ». « L'esprit du capitalisme », dont traite par exemple Max Weber, est la base psychique [*seelisch*] de la société bourgeoise. Par conséquent, il est « [...] la somme des traits de caractère typiques pour l'homme de cette société ; le plus important est les tendances libidineuses représentées par ces traits de caractère, c'est-à-dire la fonction dynamique du caractère⁹⁵ ».

[51]

On ne comprend « l'esprit capitaliste-bourgeois » (Fromm) qu'*ex-negativo*, c'est-à-dire en le comparant à l'esprit pré capitaliste dépassé. Désormais « pour la psyché bourgeoise, le bonheur et la jouissance ne sont plus la finalité allant de soi de l'agir et spécialement de l'agir économique⁹⁶ ». Avec Marx et Weber, par exemple, Fromm constate que désormais la propriété et l'action économique ne servent plus à la jouissance, mais qu'elles sont devenues « des exigences éthiques ou un comportement jouissif en soi⁹⁷ ». La finalité précapitaliste est remplacée par le devoir⁹⁸. Cette nouvelle orientation se trouve dans la

⁹³ Cf. par exemple Fromm 1932b, p. 269. Son analyse du capitalisme prendra une forme très élaborée et explicite dans son livre *Peur de la liberté* (Fromm 1941).

⁹⁴ Fromm 1932b, p. 269.

⁹⁵ Fromm 1932b, p. 268.

⁹⁶ Fromm 1932b, p. 270.

⁹⁷ Fromm 1932b, p. 271.

⁹⁸ Il rejoint sur ce point, bien sûr, l'analyse de Weber.

pensée bourgeoise depuis Calvin, aussi bien dans ses variantes théologiques que sécularisées.

C'est à cause de la nouvelle place que la propriété occupe au sein de la société que l'importance de la sphère privée augmente. Elle est désormais « sacro-sainte ; une intervention dans la sphère privée est un crime élémentaire ⁹⁹ ». En même temps, la jouissance sexuelle subit des restrictions sévères : dévalorisée par la chosification et la rationalisation des rapports humains, elle n'est plus liée à l'amour, mais soumise à des critères économiques. De plus, l'indifférence par rapport aux destins des autres se généralise, car « le principe de la libre-concurrence [...] demande des individus qui ne sont pas gênés dans leur agir économique, parce qu'ils compatissent avec les autres, et il fait que celui qui a le moins pitié avec les autres, a le plus de succès ¹⁰⁰ ».

En résumé, Fromm formule comme hypothèse que « l'esprit bourgeois » (Fromm), qu'on peut considérer comme un caractère social, se caractérise par « [...] les restrictions de la jouissance comme finalité en soi (particulièrement de la sexualité), le retrait de l'amour et son remplacement par la dimension jouissive de la thésaurisation, [52] de l'accumulation et de la possession comme finalité en soi, de l'ordre rationnel et du manque de relations, sans pitié, avec ses prochains ¹⁰¹ ». De toute évidence, cet esprit bourgeois ressemble beaucoup au « caractère anal » (Freud).

Fromm constate que les petits-bourgeois et les prolétaires de son époque se développent selon une autre structure libidinale parce que dans leurs familles la vieille culture précapitaliste a survécu. Cette hypothèse se trouve rapidement dans une situation délicate, car les résultats des recherches – entre autres de l'Institut – sur ce sujet vont plutôt dans le sens inverse.

⁹⁹ Fromm 1932b, p. 271.

¹⁰⁰ Fromm 1932b, p. 273.

¹⁰¹ Fromm 1932b, p. 274.

Caractère bourgeois

Fromm précise quelques années plus tard, dans *Sur le sentiment de l'impuissance* ¹⁰², que le caractère bourgeois est profondément ambigu. Il se caractérise par son « [...] orientation très active sur la mise en forme et le changement conscient de l'environnement... [mais aussi par ses efforts] pour donner à la vie de la société un ordre rationnel et pour la changer dans le sens du bonheur optimal pour le plus grand nombre des hommes, ainsi que pour faire participer les individus activement à ce changement ¹⁰³ ». Le monde ainsi créé est un monde de choses magnifiques. On reconnaît facilement les allusions à la philosophie des Lumières, mais également à ce que Horkheimer et Adorno appelleront « l'industrie culturelle » : l'un des piliers de la « dialectique humaine » (Fromm) et de la « dialectique de la raison » (Horkheimer/Adorno) ¹⁰⁴. C'est pourquoi Fromm reprend implicitement les notions marxistes d'aliénation et de fétichisation, pour montrer que les choses de ce monde magnifique sont étrangères aux hommes ; elles maîtrisent [53] les hommes et les menacent. Les hommes ne se sentent pas maîtres de ces choses et, en effet, ils ne le sont pas. Au contraire, ils sont leurs serviteurs, comme il le dit en faisant évidemment référence à la dialectique entre « le maître et le valet » de Hegel ¹⁰⁵. Avec des mots qui reviennent souvent sous la plume de Fromm, il décrit comment « le monde entier devient le monstre d'une machine énorme, qui impose [à l'homme] la direction et la vitesse de sa vie. Le produit de sa main [...] devient pour lui un monde aliéné auquel il suit d'une manière soumise et impuissante. Il a la même posture d'impuissance par rapport à l'appareil social et politique ¹⁰⁶ ». Souvent, ce sentiment d'impuissance reste inconscient pour « l'homme bourgeois ¹⁰⁷ ». Pour cette raison, on

¹⁰² *Zum Gefühl der Ohnmacht*, Fromm 1937.

¹⁰³ Fromm 1937, p. 95.

¹⁰⁴ Rappelons que le titre original de ce fameux livre est *Dialektik der Aufklärung* !

¹⁰⁵ On doit rappeler Hegel parle bien du maître et du valet et non, comme la traduction française l'indique, du maître et de l'esclave.

¹⁰⁶ Fromm 1937, p. 96.

¹⁰⁷ Par ailleurs, ceci n'est pas le cas des hommes religieux.

ne peut pas le comprendre grâce aux méthodes descriptives de la psychologie et – pourrait-on ajouter – de la sociologie actuelle.

Ce vécu d'impuissance est fondé dans l'enfance au sein de la famille bourgeoise où l'enfant n'est pas pris au sérieux. Il ne peut rien décider, rien faire, rien influencer et rien changer. Pourtant, il peut beaucoup obtenir, surtout s'il est sage et gentil. Tout lui est donné et tout se passe par l'intermédiaire des adultes. Le vécu des enfants est strictement séparé de celui des adultes ¹⁰⁸. « L'enfant bourgeois est très protégé de la réalité ; pour cette raison, son monde gagne nécessairement un caractère illusoire et, au fond, effrayant ¹⁰⁹. » De plus, l'enfant développe une tendance sadique, car il compense son impuissance en se considérant comme fort et comme supérieur aux plus faibles. En revanche, devenu adulte, il fait rapidement l'expérience de ne pouvoir tout obtenir. Bien au contraire, [54] « l'adulte moyen dans notre société est très impuissant. Cette impuissance est d'autant plus oppressante qu'on lui fait croire que tout devrait être complètement différent et que c'est sa faute s'il est si faible ¹¹⁰ ». C'est pourquoi il n'est pas étonnant que les hommes se sentent complètement impuissants par rapport aux événements politiques et économiques. Ils en sont les objets et cela renforce encore leur sentiment d'impuissance.

Fromm constate également que les individus n'ont pas d'intérêt vital pour la compréhension de leur vie et de la société. Elle est remplacée par le savoir scolaire et abstrait ainsi que par des visions du monde : la *Halbbildung* qu'Adorno analysera dans les années 1950. Ainsi peuvent s'installer facilement des croyances comme mécanisme de compensation, par exemple : « le temps règle tout », « le leader règle tout ». La vie en société prend la forme d'un destin et, bien sûr, vouloir changer le destin est une idiotie. Que ce destin se présente comme des « lois de la nature », comme « force de faits accomplis », comme la « volonté de Dieu » ou simplement comme le « devoir », on a affaire à des rationalisations de la soumission obligatoire à une force extérieure à l'homme, bref, à des rationalisations d'une hétéronomie.

¹⁰⁸ Or, constate Fromm, chez les paysans et les prolétaires, c'est est moins le cas que dans le milieu bourgeois. *Quod erit demonstrandum*.

¹⁰⁹ Fromm 1937, p. 112.

¹¹⁰ Fromm 1937, p. 114.

Pour préciser l'apport de la caractérologie à la compréhension de la société, Fromm revient très tôt et explicitement sur les notions freudiennes ¹¹¹. Il fait la démonstration que, d'un côté, les bases libidinales des traits de caractère et leurs fonctions dynamiques doivent être considérées comme des forces productives de la société. De l'autre côté, les traits de caractère sont profondément sociaux dans le sens où ils constituent l'inscription de la société dans l'individu. Fromm insiste sur le fait « que les traits de caractère moyens et typiques pour une société sont déterminés [...] par les particularités de cette société ¹¹² », qui se [55] forment originairement surtout au sein de la famille qui, pour sa part, est largement formée par la société. Ce que l'on considère dans le cadre d'une société donnée comme caractère normal ou sain est le caractère adapté à la société existante, c'est-à-dire que les structures libidinales de ce caractère sont adaptées à la structure sociale donnée ¹¹³. La morale sexuelle joue dans ce processus d'adaptation un rôle particulièrement important. L'ancrage libidinal des traits de caractère leur donne leur stabilité relative.

¹¹¹ Cf. par exemple Fromm 1932b, pp. 253-266.

¹¹² Fromm 1932b, p. 267. Cf. également Fromm 1932a, pp. 28-39.

¹¹³ Cf. Fromm 1932b, p. 267.

LE CARACTÈRE AUTORITAIRE : LE CARACTÈRE SOCIAL DU CAPITALISME

Résultats empiriques et suites de l'enquête sur les ouvriers et les employés

[Retour à la table des matières](#)

L'enquête sur les ouvriers et les employés a eu un destin très inattendu mais tristement lié à son objet. Les résultats de cette recherche n'ont été systématiquement publiés que très tardivement, en 1980 ¹¹⁴. L'analyse des données n'a fort probablement jamais été terminée. On ne connaît pas exactement les raisons qui ont empêché l'équipe d'achever cette étude ¹¹⁵. Certes, le dépouillement de 586 questionnaires longs et compliqués avec les outils de l'époque était un travail pharaonique. De plus, Fromm et Horkheimer, les directeurs du projet, avaient des problèmes de santé. Plus important encore sans doute est le fait que les nazis forcèrent les membres de l'Institut à l'exil. Une autre raison doit également être indiquée : le désenchantement politique de l'équipe nous semble plus important que les faiblesses méthodologiques de la recherche que Horkheimer évoque et qui explique qu'il [56] donne *la priorité* au développement de sa méthode et non pas à l'évaluation et à l'interprétation de données, selon lui, sans surprise.

Les premiers résultats de cette enquête ont certainement fait hésiter les chercheurs à les publier dans la situation politique de l'Allemagne au début des années 1930. Politiquement parlant, à cause de la prise de pouvoir des nazis, le résultat le plus important et le plus délicat était certainement que l'autoritarisme des ouvriers et des employés aussi bien que celui des sociaux-démocrates et des communistes rendaient impossible pour la gauche et le mouvement ouvrier de porter le projet d'une société plus libre. Bien que la majorité des militants de gauche

¹¹⁴ Fromm, *Gesamtausgabe III*, pp. 1-230. Une partie des résultats se retrouvent dans d'autres publications, surtout dans *Autorität und Familie* (Horkheimer *et alii*, 1936) et *Authoritarian Character* (Adorno *et alii*, 1952).

¹¹⁵ Dans la correspondance entre Fromm et Horkheimer, on trouve des arguments qui sont certainement fiables, mais incomplets.

aient d'une « attitude radicale », ils sont aussi majoritairement autoritaires. 15 % d'entre eux auraient effectivement pu se mobiliser contre le fascisme en vue d'une société libre. Dans le langage dur et, vu d'aujourd'hui, un peu pathétique de l'époque, cela signifie qu'ils étaient objectivement contre-révolutionnaires.

La gauche allemande de la République de Weimar a donc été beaucoup plus faible que ses résultats électoraux ou ses grandes mobilisations le faisaient croire. Les résultats de l'enquête ne sont pas du tout flatteurs ou encourageants pour la gauche, car ils montrent que l'engagement « à gauche » des ouvriers et des employés tout comme leur vision du monde n'étaient que l'ersatz d'une vie intellectuelle, culturelle, politique et sexuelle épanouie et satisfaisante. De plus, comme on l'a vu, d'autres études avaient déjà montré que les employés étaient bien insérés dans le capitalisme et qu'ils étaient absolument insensibles aux idées de dépassement de la société établie.

Dès cette première enquête, on trouve la constellation dramatique et caractéristique pour la Théorie critique en général et pour des travaux sur le caractère social en particulier : empiriquement parlant, le dépassement de la société est, du moins *hic et nunc*, impossible. Les individus s'inscrivent plus ou moins volontairement, d'une manière plus ou moins ludique et jouissive dans cette société ; ils le [57] font souvent contre leurs intérêts. Pourtant, le potentiel de dépassement existe, le dépassement est pensable, donc possible, et il est moralement souhaitable.

Dans l'exil, surtout aux États-Unis, l'équipe recomposée de l'Institut poursuit d'une manière discontinue les recherches initiées par cette enquête. Les chercheurs de l'Institut se lancent également dans d'autres entreprises empiriques comme l'enquête sur le rapport d'autorité entre les étudiantes et les professeurs du *Sarah-Lawrence-College* dirigée par Fromm, qui restera également inachevée. Pourtant, Fromm crée au cours de ces travaux empiriques des types de comportements qu'il met en relation avec les situations familiales et les structures de caractère des étudiantes. Une deuxième enquête dirigée par Paul Lazarsfeld sur le rapport entre le chômage et la structure de l'autorité dans la famille à l'exemple des familles de Newark (New Jersey), Paris et Vienne, ne produit pas non plus de véritables résultats novateurs sur le plan

théorique ¹¹⁶. La troisième enquête sur les attitudes des jeunes par rapport à l'autorité familiale reste, elle aussi, inachevée.

C'est en se référant aux « doctrines », analysées dans l'enquête sur les ouvriers et les employés, que (surtout) Fromm développe l'ébauche d'une typologie socio-psychologique peu argumentée, qui reformule une première typologie développée sur la base de l'enquête sur les ouvriers et les employés : l'attitude socialo-communiste devient « l'attitude radicale » ; l'attitude libérale-réformiste devient « l'attitude de compromis et de réforme » ; l'attitude antisocialiste et autoritaire devient « l'attitude autoritaire ».

LE CARACTÈRE AUTORITAIRE : PREMIÈRES ANALYSES

Autorité et famille

[Retour à la table des matières](#)

Lors de son exil à Paris, Max Horkheimer publie en 1936, en langue allemande, *Autorité et Famille* ¹¹⁷ qu'il faut considérer comme une première synthèse des travaux de [58] l'Institut en ce qui concerne notre sujet, bien que cette étude dépasse de loin la question du caractère social. Nous trouvons, entre autres, dans ce texte l'élaboration de la notion d'autorité, qui servira par la suite à l'élaboration du caractère autoritaire.

Horkheimer développe, d'un côté, cette notion d'autorité à l'aide d'une longue étude des théories philosophiques. De l'autre, il se penche sur les grandes unités sociales. Non seulement elles sont profondément contradictoires, mais elles partagent également la tendance à reproduire les formes de la vie sociale données, sans pour autant résoudre leurs contradictions internes. Bien sûr, ces formes changent au cours de l'histoire, mais elles restent contradictoires et capables de faire exploser le lien social établi.

¹¹⁶ Lazarsfeld n'était, bien sûr, pas un membre de l'Institut.

¹¹⁷ *Autorität und Familie*, Horkheimer 1936.

L'actualité des analyses de Horkheimer est frappante. On constate que le rapport entre l'individu, la société et l'autorité fait partie des continuités de la constitution du lien social.

*L'autorité, l'agir autoritaire
et le caractère autoritaire*

L'autorité est l'ensemble des « modes d'action interne et externe [...] dans lesquels les hommes se soumettent à une instance étrangère ¹¹⁸ » ainsi que leur capacité « [...] à vivre dans la dépendance d'ordres établis et de la volonté d'autrui ¹¹⁹ ». La stabilité d'une société dépend de la solidité de l'autorité imposée. L'agir autoritaire peut être conscient et dans l'intérêt individuel. Dans ce cas, le renoncement à la liberté est nécessaire, comme Horkheimer le montre par l'exemple bien connu de la défense de la cité, mais l'agir autoritaire est aussi la soumission à l'hétéronomie, les « dépendances consenties ¹²⁰ » des individus ¹²¹. Horkheimer fait la démonstration de cette [59] dépendance consentie en prenant comme exemple les acteurs d'entreprise ¹²².

L'individu « [...] fait l'expérience de la réalité sociale comme un principe étant en-soi et étrange, et sa 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 ¹²³ ». La société lui paraît aussi aveugle que la nature, parce qu'il n'y a ni coordination ni planification de la reproduction sociale. C'est pourquoi l'histoire lui semble être un destin absurde ¹²⁴. Pourtant, « la transfiguration

¹¹⁸ Horkheimer 1936, p. 359.

¹¹⁹ Horkheimer 1936, p. 357.

¹²⁰ Horkheimer 1936, p. 360.

¹²¹ Cet argument est largement connu. On le trouve très bien élaboré, par exemple, également chez Sartre 1960.

¹²² Cf. Horkheimer 1936, pp. 375-378.

¹²³ Horkheimer 1936, p. 371.

¹²⁴ Cf. Horkheimer 1936, p. 371-372. Sartre aurait certainement partagé cette position (cf. Sartre 1943 et 1960).

consciente de l'existant [qui devient radieux] indique une période critique de la société et elle devient une source majeure de menace ¹²⁵ ».

Après avoir montré dans une perspective diachronique le rapport entre l'autorité, la socialisation des sujets et le développement de la société, il constate à propos de l'autorité d'aujourd'hui : « L'appropriation du rapport d'autorité [résulte du fait...] que les hommes acceptent certaines données économiques [...] comme des faits immédiats ou naturels et ils pensent de leur correspondre en s'y soumettant ¹²⁶ ». Ceci constitue le noyau dur de la phénoménologie du caractère autoritaire actuel ¹²⁷. L'arbitraire n'a pas disparu de la vie en société pour faire place à la liberté, mais il est remplacé par « le mécanisme aveugle de l'économie [...] dieu anonyme qui soumet les hommes à l'esclavage et auquel se réfèrent ceux qui en profitent, même s'ils ne le maîtrisent pas [...] L'adaptation la plus probable du sujet à l'autorité chosifiée de l'économie est, en même temps, la forme de la raison dans la réalité bourgeoise ¹²⁸ ». Horkheimer précise que [60] « dans la société bourgeoise [*bürgerliche Gesellschaft*], les chemins qui mènent au pouvoir sont tracés par l'adaptation habile aux circonstances, et non pas par la réalisation de certains jugements de valeur moraux ¹²⁹ ».

Ce sont les rapports de dépendance qui caractérisent chaque époque et le type de sujets qui y domine. Aujourd'hui, c'est « l'individu qui se sent libre, mais qui reconnaît les faits socialement causés comme immuables et qui suit ses intérêts sur la base de la réalité donnée, qui en est le produit ¹³⁰. » C'est ce qui forge le caractère social dominant de notre époque. Pourtant, pour Horkheimer cette soumission inconditionnelle n'est pas une fatalité ; bien au contraire, elle est faite par les hommes. C'est pourquoi « dans la discipline et dans l'obéissance

¹²⁵ Horkheimer 1936, p. 362.

¹²⁶ Horkheimer 1936, p. 379.

¹²⁷ On reconnaît facilement les notions d'aliénation et fétichisation de Marx.

¹²⁸ Horkheimer 1936, p. 372-373.

¹²⁹ Horkheimer 1936, p. 397. Cf. au sujet de la notion « *bürgerliche Gesellschaft* » (société bourgeoise) par exemple Horkheimer 1936 et 1942.

¹³⁰ Horkheimer 1936, p. 381. Cf. également Horkheimer 1936, pp. 387-388.

de ceux qui luttent contre cet état, l'idée d'une autre autorité prend forme ¹³¹ ». Or, qui lutte aujourd'hui contre cet état ?

Horkheimer insiste sur le fait que la famille nucléaire est une des productrices les plus importantes de ce phénomène de soumission. Par conséquent, vouloir la renforcer, signifie vouloir renforcer cette soumission. Pour cette raison, son renforcement se trouve au centre des politiques sociales réactionnaires ¹³².

Les formes du caractère autoritaire varient énormément, comme le montre Horkheimer grâce à l'analyse de la famille et de la socialisation de l'enfant au sein de la famille. Plus ou moins calculateur, plus ou moins appliqué, plus ou moins moralisateur, le caractère autoritaire est toujours rationalisateur. Les individus ne jouissent que rarement des actions relevant de leur propre volonté ; bien au contraire, bien souvent, elles les dégoûtent.

Dans sa contribution à l'étude *Autorité et Famille* ¹³³, [61] Fromm essaye avec beaucoup de mal de cerner une notion de l'autorité qui devrait suffire aux critères de sa psychologie sociale. Ce texte peut être considéré comme la synthèse de ses travaux depuis la fin des années 1920. C'est la raison pour laquelle on y retrouve beaucoup d'arguments ébauchés ou développés dans d'autres écrits. Fromm montre le lien abstrait qui lie les formes nombreuses et diverses de la soumission heureuse à l'autorité tout comme les rébellions contre cette soumission. C'est ce lien abstrait qui en fait un phénomène cohérent. Au lieu de donner une définition positive de l'autorité, il développe d'une manière négative ses traits les plus essentiels.

L'autorité n'est pas seulement imposée et exigée. En se référant à Georg Simmel (1908/1992), il souligne que dans l'autorité réside toujours un reste de libre arbitre. La soumission imposée peut être vécue comme un rapport émotionnel. Fromm revient encore une fois longuement sur la théorie freudienne, qui reste très présente dans son argumentation ¹³⁴.

¹³¹ Horkheimer 1936, p. 387.

¹³² Cf. l'exemple de Le Play : Horkheimer 1936, pp. 402-403.

¹³³ 1936a.

¹³⁴ Cf. Fromm 1932a, pp. 144-167.

Horkheimer précise le rôle de la famille dans la constitution du caractère autoritaire dans le sens où « pour la formation du caractère autoritaire est particulièrement décisif que les enfants apprennent sous la pression du père, de ne pas chercher les raisons de chaque échec dans les causes sociales et de l'attribuer à ces causes, mais 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 ¹³⁵ ».

Pour comprendre ce « caractère autoritaire-masochiste » (Fromm), dont le trait essentiel est la jouissance naturelle de la soumission et de l'obéissance, il développe une dialectique de l'individu et de la société. L'aspect masochiste exprime la volonté d'abandonner son individualité et son bonheur personnel pour l'amour du plus fort. Or, comme il existe toujours plusieurs plus forts, les individus disposant d'un caractère autoritaire-masochiste [62] doivent se situer par rapport à eux : les uns reçoivent l'attribution de toutes les qualités positives ; les autres, en revanche, sont l'objet de la haine. Le rapport aux plus forts est basé sur une ambiguïté affective. Si l'autorité ne peut plus canaliser et faire refouler les sentiments négatifs, il émerge une véritable adversité. Pourtant, « dans des sociétés autoritaires, aussi bien les tendances masochistes que les tendances sadiques trouvent leurs satisfactions ¹³⁶ ».

On doit souligner que, selon Fromm, la pensée masochiste est toujours caractérisée par l'idée fataliste d'une hétéronomie inévitable et éternelle selon laquelle « 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 ¹³⁷ ». Les hommes partagent le vécu d'une société qui leur paraît sans plan. « [...] leur don d'eux-mêmes au destin devient la vertu et la jouissance suprême ¹³⁸ ». Pourtant, ce caractère peut être actif et offensif, mais l'individu doit toujours être convaincu d'agir au nom et à la demande d'une puissance, appelée l'histoire, Dieu,

¹³⁵ Horkheimer 1936, p. 399.

¹³⁶ Fromm 1932a, p. 173.

¹³⁷ Fromm 1932a, p. 176.

¹³⁸ Fromm 1932a, p. 177.

la nature, etc. Le sujet n'en est que l'exécutant et il est au service de ces puissances.

Leur masochisme permet aux individus de fuir leurs angoisses existentielles et d'être protégés par une grande puissance. En même temps, il satisfait leurs désirs de grandeur et de force par la fusion avec cette puissance et par la soumission à celle-ci. Le sujet disposant d'un caractère autoritaire-masochiste ne veut pas comprendre les lois qui règlent sa vie et la société, ni de les déterminer lui-même. C'est aux puissants de le faire. « De cette façon, le monde perd son caractère chaotique ¹³⁹ » pour lui. Un autre trait caractéristique est le doute perpétuel qui l'anime et sa difficulté de prendre des décisions. Or, « celui qui est [63] soumis à l'autorité n'a pas besoin de décider, il ne doit pas décider ¹⁴⁰ ».

Contre l'économisme et la naturalisation : le caractère social

La référence explicite au marxisme dans les travaux de l'École de Francfort nécessite une position claire par rapport à l'économisme, si dominant dans le marxisme. Horkheimer, par exemple, constate sobrement que les modes d'action des hommes ne résultent pas de l'économie, mais « les différents groupes réagissent grâce au caractère typique de leurs membres ¹⁴¹ » qui se sont développés au cours de l'histoire de notre société et au cours des sociétés antérieures : autrement dit, les hommes agissent grâce à leur caractère social. Bien sûr, la Théorie critique prend ainsi vigoureusement ses distances par rapport à l'économisme marxisant tout en cherchant, comme on l'a vu, la convergence entre le marxisme de Marx et la psychanalyse. Horkheimer précise que la compréhension du fonctionnement d'une société, de sa stabilité ou de sa dissolution nécessite « [...] la connaissance de la constitution psychique des hommes dans les différents groupes ainsi que de savoir comment leur caractère s'est formé en rapport avec toutes les puissances culturelles

¹³⁹ Fromm 1932a, p. 179.

¹⁴⁰ Fromm 1932a, p. 181.

¹⁴¹ Horkheimer 1936, p. 343.

[*Bildungsmächte*] ¹⁴² ». En se référant explicitement à *Malaise dans la culture* de Freud, Horkheimer insiste sur le fait que le lien social implique toujours des contraintes, comme la sociologie classique l'a également souligné. Dans une société de classes, les hommes sont essentiellement formés par l'internalisation, par les rationalisations et par la contrainte physique ¹⁴³. De cette façon, les individus trouvent leur place au sein de la société. Les contraintes qu'évoque Horkheimer ne sont pas seulement des punitions, mais aussi des manques vécus qui [64] forcent des hommes à la soumission, par exemple, au travail salarié ou au comportement conforme. Elles sont également reprises dans les idées dominantes, des idées qui, à leur tour, sont reprises par les hommes dominés ¹⁴⁴.

Ce qu'on appelle « la nature sociale » consiste dans le fait de « se ranger » et de « trouver sa place » au sein de l'ordre donné pour des raisons pragmatiques, religieuses ou morales. La « nature sociale » se fonde essentiellement sur le souvenir d'actes de contraintes qui ont rendu les hommes sociables et civilisés. Le souvenir de ces actes de contraintes persiste encore aujourd'hui comme une menace, car « [...] seulement ce qui n'arrête pas de faire mal reste dans la mémoire [...] le passé [...] nous écoute et il remonte en nous lorsque nous devenons sérieux ¹⁴⁵ ».

On reconnaît facilement dans ce texte que ce que l'École de Francfort appelle la « seconde nature » des hommes, Horkheimer l'appelle la « nature sociale ». C'est Georg Lukacs ¹⁴⁶ qui a forgé cette notion. Dans l'interprétation d'Adorno, il s'agit d'un monde historiquement produit, d'un monde de choses et d'un monde chosifié, étrange et étranger à l'homme. Par conséquent, l'homme se situe en extériorité par rapport à ce monde. Bien sûr, cet argument est connu depuis Marx (au plus tard). Cependant, pour Adorno, le plus important est que, pour comprendre le social, on doit déchiffrer ces chosifications, car les choses sont les chiffres d'un processus social abstrait qui prend

¹⁴² Horkheimer 1936, p. 343.

¹⁴³ Il est étonnant que Horkheimer exclue de ce constat la classe dominante, sans en indiquer les raisons.

¹⁴⁴ On trouve ici, bien sûr, une paraphrase de la fameuse formule de Marx selon laquelle « les idées dominantes sont les idées des dominants ».

¹⁴⁵ Nietzsche 1991, pp. 323-325.

¹⁴⁶ 1922/1978.

une forme quasi naturelle ¹⁴⁷. Le sens se cache dans les chiffres dans lesquels se conjuguent l'être naturel et l'être historique.

[65]

Le dépassement de la vie établie demande du courage, de la force et de l'activité intellectuelle, bref « un énorme effort psychique ¹⁴⁸ ». Pourtant, les grands bouleversements dans l'histoire ne se sont pas produits par un changement des hommes, mais grâce à l'action de groupes disposant d'un caractère social particulier, qu'on appelle, dans *Études sur le caractère autoritaire* ¹⁴⁹, « le caractère libéral », dans lequel « [...] la connaissance est devenue le pouvoir ¹⁵⁰ ». On reconnaît aisément dans ce caractère social l'idéal des Lumières.

Néanmoins, la possibilité de dépassement de l'ordre établi n'est qu'une des possibilités de la vie en société. L'autre possibilité, la plus courante, consiste dans la reproduction de la société grâce aux modes de (ré)action des hommes forgés dans des interactions solidifiées, que Sartre appelle « l'inertie ».

Individu et liberté

C'est surtout dans *La Peur de la liberté* que Fromm attaque de front deux grands problèmes de la pensée critique : l'individu et la liberté. En reprenant le fil de ses travaux des années 1930 et dans une analyse diachronique du capitalisme et des théories qui en traitent, il développe l'émergence de l'individu dans le capitalisme comme celle d'un individu isolé, impuissant et angoissé qui doit se lier avec les autres pour des raisons existentielles ¹⁵¹.

¹⁴⁷ On retrouve dans l'argument d'Adorno la notion d'« allégorie » de Walter Benjamin qui décrit le rapport entre les apparences inertes et pétrifiées, qui ont une forme naturelle, et leur histoire, une histoire qui ressemble de plus en plus à l'histoire naturelle.

¹⁴⁸ Horkheimer 1936, p. 357.

¹⁴⁹ Adorno *et alii* 1952.

¹⁵⁰ Horkheimer 1936, p. 357.

¹⁵¹ Dans la tradition marxienne, on parle dans ce sens de la « séparation-unification ».

La liberté, selon Fromm, a deux facettes : la « liberté de » et la « liberté pour ». En se référant d'une manière critique à Max Weber, Fromm retrace la constitution du capitalisme comme la dialectique entre la liberté négative (« la libération des chaînes du féodalisme ») et des actions qui ont fait émerger le lien social hétéronome entre les individus. Ce lien social repose sur le caractère social [66] conforme à cette société, qui s'est constitué en même temps et dans le même processus que la société capitaliste : le caractère autoritaire. Pourtant, les individus restent habités par le « malaise dans la culture » (Freud) et ils sont pris entre deux feux : les tentatives de dépasser leurs manques et leur volonté de se conformer aux exigences de la société établie. Dans cette constellation contradictoire, les individus constituent leur caractère social, qui fait partie intégrante de la dynamique du développement du capitalisme.

Tout à fait dans le sens de la *Dialectique de la raison* de ses anciens collègues de l'Institut, Horkheimer et Adorno (1947), Fromm ¹⁵² caractérise (avec des mots qui pourraient être issus d'une analyse de la société actuelle) la contradiction qui existe au sein les sociétés occidentales de la manière suivante : d'un côté, la fierté de la raison instrumentale, qui se justifie par la maîtrise croissante de la nature, par le progrès, etc., et, de l'autre, le malaise, la peine, le manque de sens et le sentiment d'impuissance dans lesquels vivent les sujets. « L'homme s'est fait le maître de la nature, il est devenu l'esclave de la machine qu'il a créée lui-même ¹⁵³. » Il ignore les réponses aux questions fondamentales de l'existence humaine : qu'est-ce que l'homme ? Comment devrait-il vivre, comment mobiliser ses forces ? La croyance dans le progrès d'autrefois est désormais considérée comme « une illusion infantile [...] En revanche, on prêche le « réalisme » ; pourtant, ce n'est qu'un nouveau mot exprimant le manque de toute croyance en l'homme ¹⁵⁴ ». Ce réalisme n'est qu'une forme de la résignation, c'est-à-dire qu'il est le constat de l'impuissance et de l'insignifiance de l'être, que Fromm considère comme un danger pour les racines de notre culture.

¹⁵² Cf. surtout son livre *Man for himself*, également publié en 1947.

¹⁵³ Fromm 1947aa, p. 7.

¹⁵⁴ Fromm 1947aa, p. 7.

L'*Aufklärung* était un appel à l'homme à faire confiance à l'autonomie de sa raison pour savoir ce que sont le bien et le mal. Or, aujourd'hui, c'est la fascination pour les leaders, [67] les machines et les succès matériels, qui forment les valeurs et les normes. On vit dans une confusion totale qui mène au relativisme des normes et des valeurs, considérées comme des questions de goût, par exemple.

Caractère social

Fromm ancre explicitement ses notions d'individu et de personnalité dans les sociétés concrètes et dans les situations du sujet. « Sa personnalité individuelle est forcément déterminée par les caractéristiques de l'existence humaine que tous les hommes partagent ¹⁵⁵. » Il souligne, contre beaucoup de courants de la psychanalyse, que l'homme n'a que peu de régulations instinctives. Ainsi, il n'y a pas de « pulsion du progrès », mais « c'est la contradiction de sa propre existence qui fait avancer l'homme sur sa voie ¹⁵⁶ ». Comme Adorno et Horkheimer (surtout dans la *Dialectique de la raison*), Fromm constate que l'unité entre l'homme et la nature, c'est-à-dire le paradis, est perdue et que l'homme est devenu dans un certain sens un nomade (comme Élide, Œdipe, Abraham ou Faust), obligé d'avancer, de comprendre l'inconnu, éternellement en quête du sens de son existence et en quête de l'harmonie avec les autres hommes, avec la nature et avec soi-même. Sartre ou Merleau-Ponty parlent dans ce sens de l'homme seul et délaissé. Heidegger se sert de l'expression « être jeté » ¹⁵⁷.

L'homme se trouve, d'un côté, dans des « dichotomies existentielles » (Fromm), surtout entre la vie et la mort, qu'il ne peut pas dépasser. De l'autre côté, il se trouve dans des « dichotomies historiques », créées par les hommes et dépassables, entre la résignation et le dépassement, qui est la source du progrès. Les contradictions de

¹⁵⁵ Fromm 1947aa, p. 29.

¹⁵⁶ Fromm 1947aa, p. 31.

¹⁵⁷ Fromm (1947a, p. 31, note 1) se démarque explicitement, bien que d'une manière peu convaincante, de la position de Sartre, avec qui il partage pourtant beaucoup d'arguments.

son existence demandent des réactions de son corps et de [68] son esprit. Il doit réagir d'une manière réfléchie, en pensant, mais aussi avec ses sentiments et en agissant : faire sa vie (« *Lebensvollzug* »). Enfin, Fromm insiste sur le fait que chacun dispose d'une « image du monde » (Fromm), que nous appellerions plutôt vision du monde, « comme cadre d'orientations [...] qui lui permet de trouver une réponse à ses questions sur sa place dans le monde et sur ses devoirs ¹⁵⁸ ».

Dans sa quête de sens, l'homme doit prendre la responsabilité de soi et de ses actes. Il doit également accepter de ne pouvoir de sens à sa vie qu'en mobilisant ses propres forces. « Pourtant ce sens ne signifie guère la certitude [...] sa vie n'a que le sens qu'il lui donne en mobilisant ses forces : en étant productif ¹⁵⁹. » On doit retenir cette notion de « production », intimement liée à la quête de sens, qui prendra une place centrale dans ses argumentations.

Fromm a donc dépassé ses argumentations des années 1930 en précisant que le caractère social réunit certains éléments du caractère que la plupart des membres d'une unité sociale partagent, par exemple : une classe sociale ou une culture ¹⁶⁰. Il fait partie des traits essentiels du caractère d'une personne dans le sens où il est « [...] le noyau essentiel de la structure de caractère de la majorité des représentants de ce groupe, tel qu'il s'est développé comme la conséquence d'un mode de vie commun ¹⁶¹ ». C'est la matrice émotionnelle enracinée dans la structure du caractère des individus. Son analyse ouvre la porte à la compréhension de l'esprit d'une culture. Enfin, dans le caractère social, on retrouve également la forme des rapports avec les autres, profondément ancrée dans la structure du caractère et nourrie des expériences vécues.

[69]

Faisant allusion à une célèbre phrase de Marx ¹⁶², il constate que « [...] les idées ne deviennent et ne demeurent puissantes que dans la mesure où elles répondent à des besoins humains déterminants dans un

¹⁵⁸ Fromm, 1947aa, p. 34.

¹⁵⁹ Fromm, 1947aa, p. 33.

¹⁶⁰ Cf. également Fromm, 1947aa, pp. 43-47.

¹⁶¹ Fromm, 1941/1963, p. 223.

¹⁶² « *Die Ideen werden zur materiellen Gewalt, wenn sie die Massen ergreifen* » (Marx).

caractère social ¹⁶³ ». Par exemple, le conformisme (si répandu aujourd'hui) correspond à un caractère individuel et à un caractère social. Sa fonction subjective consiste dans le fait que le sujet agit comme il est nécessaire d'agir et, de ce fait, il obtient une satisfaction psychologique. Sa fonction sociale est la suivante : en s'adaptant aux conditions sociales, qui ont développé ce caractère selon lequel il veut agir comme il doit agir. « [...] Le caractère social intériorise les nécessités et il attèle l'énergie humaine à des tâches économiques données ¹⁶⁴. »

Le regard diachronique

L'individu « libre de »

On l'a vu, selon l'École de Francfort, l'individu occupe la place centrale dans la constitution de la société ; il est, pour cette raison, une notion clé pour sa compréhension. « La base réelle de la société est l'individu, ses souhaits et ses angoisses, ses passions et sa raison, ses penchants pour le bien et pour le mal ¹⁶⁵ », écrit Fromm dans la préface de l'édition allemande de *La Peur de la liberté*. L'homme s'est libéré des contraintes de la société pré-individualiste, mais il n'a pas (encore) conquis sa liberté dans le sens de la libération de ses potentiels intellectuels, culturels, émotionnels et sensuels. Dans une argumentation proche de la théorie sartrienne, Fromm montre que, bien que la liberté des hommes ait créé l'interdépendance entre eux sous forme de rapports rationnels, chaque individu est isolé, angoissé et impuissant. Comme l'homme ne supporte pas l'isolement, il se trouve devant une alternative dramatique : [70] soit il fuit le poids de sa liberté pour s'engager dans de nouvelles dépendances et de nouvelles soumissions ; soit il avance vers la réalisation de la « liberté positive » : « la liberté pour quelque chose ¹⁶⁶ ». Dans l'histoire, les hommes se sont durement battus pour la démocratie, le libéralisme, l'autonomie

¹⁶³ Fromm 1941/1963, p. 226.

¹⁶⁴ Fromm 1941/1963, p. 205.

¹⁶⁵ Fromm 1941/1963, p. 7.

¹⁶⁶ Fromm 1941/1963, p. 30.

religieuse et l'individualisme, souvent au prix de leur vie. Ils ne considéraient pas ce prix comme trop élevé, parce que le dépassement de la dépendance de l'extérieur leur paraissait la condition nécessaire et suffisante pour réaliser leur liberté.

Pour mieux comprendre l'émergence de cette liberté, Fromm brosse un tableau diachronique de la société capitaliste. Un des traits les plus caractéristiques de la société du Moyen-Âge jusqu'à la Réforme était le manque de liberté individuelle : chacun trouvait dans la société une place conforme à son rôle. Ainsi, la vie prenait un sens clair et évident pour les individus : « Sa vie possédait un sens qui ne laissait au doute aucune place ni aucune occasion. La personne s'identifiait au rôle qu'elle jouait dans la société ¹⁶⁷. » Ceci, ainsi que le faible développement de la concurrence, produisait le sentiment de sécurité. Bien que dans cette société n'existât pas d'individualisme (si l'on entend par là le choix entre différents modes de vie), au sein de sa place attribuée, l'individu jouissait d'une assez grande liberté.

La double face de la liberté se dévoile, si l'on considère l'individualisation d'abord comme la libération des liens traditionnels ¹⁶⁸. Or, une fois libéré, l'individu doit s'orienter dans le monde, il doit trouver de nouvelles racines et une nouvelle sécurité. Plus l'individualisation augmente, plus augmentent l'angoisse et l'impuissance. Cette liberté est la liberté négative : la « liberté de ».

[71]

Quête de sens : religion et sécularisation

Bien sûr, les sociétés précapitalistes étaient des sociétés pleines de manques et de souffrances. Pourtant, grâce à l'Église chrétienne, les sujets trouvaient une explication de leurs situations et un sens à leur existence, considérée comme la conséquence du péché originel. Ils se savaient coupables, mais ils étaient sûrs de l'amour de Dieu. « Les relations avec Dieu étaient empreintes de confiance et d'amour, bien

¹⁶⁷ Fromm 1941/1963, p. 40.

¹⁶⁸ Dans cette argumentation, on trouve également une référence évidente à la pensée marxienne.

plus que de doute et de peur ¹⁶⁹. » Animés par cet amour, ils s'orientaient vers la vie « au-delà » de la vie terrestre : le paradis.

À l'instar d'autres auteurs, Fromm retrace l'émergence de l'individualisme à la fin du Moyen-Âge portée par le capital, l'initiative économique individuelle et la concurrence, car désormais « l'homme se découvre lui-même et découvre les autres en tant qu'individus, comme des unités séparées ¹⁷⁰ ». Il prend également ses distances par rapport à la nature qu'il considère depuis comme son objet : un objet à maîtriser et un objet de sa jouissance.

La Renaissance italienne représente pour Fromm le prototype de la modernité qui montre bien l'ambiguïté de ce processus : pour les bourgeois citadins, elle signifie une richesse inconnue jusque-là et de nouvelles possibilités pour leurs initiatives personnelles. La Renaissance est « la civilisation d'une classe supérieure fortunée et indomptable [...] ¹⁷¹ » qui lui donne le sentiment de liberté et d'individualité, mais le sens de la vie n'est plus clair et donné *a priori*. Ses membres, les bourgeois, sont en effet libres, mais ils sont seuls. Ils se servent de leur pouvoir et de leur richesse pour obtenir une jouissance extrême de la vie. Égocentriques, sans scrupule et passionnés, ils se lancent dans des luttes sauvages pour le pouvoir. La propriété « pollue » (Fromm) les rapports humains et une attitude cynique et distancée par rapport aux autres émerge : l'autre est considéré comme un pur objet. La liberté nourrit [72] le sentiment d'être fort, mais, en même temps, la solitude, le scepticisme et le doute s'installent. Cependant, le doute est refoulé par la recherche de la gloire.

La Réforme – comme on le sait – a été beaucoup plus importante pour le développement du capitalisme que la Renaissance. Fromm l'interprète comme un mouvement des couches moyennes et des couches basses de la société ainsi que des paysans. La Renaissance, en revanche, a été un mouvement des bourgeois citadins. Calvin et Luther donnent des explications du nouveau sentiment de liberté tout comme le désir d'échapper au poids que cette liberté fait peser sur les individus.

¹⁶⁹ Fromm, 1941/1963, p. 41.

¹⁷⁰ Fromm, 1941/1963, p. 40.

¹⁷¹ Fromm, 1941/1963, p. 44.

De la description minutieuse du changement social qui mobilise les acteurs de la Réforme, on n'aimerait retenir que quelques aspects. Les corporations du Moyen-Âge étaient fondées sur la solidarité entre leurs membres. Encore au XV^e siècle, le commerce ne concernait qu'une toute petite partie de population et l'accumulation du capital était lente et faible. La vie économique était réglée par des principes éthiques de l'Église catholique pour laquelle le véritable but de la vie terrestre est la vie éternelle. Par conséquent, les motivations économiques étaient suspectes. On devait posséder assez pour vivre simplement et convenablement selon son rang. Le commerce devait servir au bien-être public. L'avarice était considérée comme un péché mortel.

Un siècle plus tard, la stabilité économique et sociale des artisans et des commerçants s'écroule ; la situation des compagnons, mais aussi des paysans, se dégrade rapidement. Les grèves et les révoltes se généralisent et, en même temps, le commerce international s'envole. Dans cette situation pleine de contradictions se constitue une véritable haine contre les riches tout comme une agitation fébrile et la notion moderne de temps. Les sujets n'ont plus de places fixes et prédéterminées au sein de la société qui connaît désormais une bipolarisation simple : les pauvres deviennent plus pauvres et les riches plus riches. Pourtant, même les riches se trouvent dans une situation d'insécurité, d'isolement et d'angoisse à cause de l'importance croissante du capital, de la concurrence [73] et du marché. Le capital est désormais le maître, et non plus le serviteur, de leurs existences.

La liberté prend une double signification, qu'elle a gardée jusqu'aujourd'hui : l'individu est libéré des contraintes économiques et politiques ; mais il l'est également de la sécurité et du sentiment d'appartenance. Il vit sous la menace des forces anonymes et occultes du capital et du marché. De même, le monde n'est plus un système clos où chacun a sa place ; il est vécu comme un monde sans frontières et menaçant. Comme le sens de la vie n'est plus donné *a priori*, les sujets doivent désormais se mettre en quête de le trouver. Or, les questions qu'ils (se) posent à ce sujet restent sans réponses. « L'individu est seul face au monde – un étranger, jeté dans un monde illimité et menaçant ¹⁷². » C'est de cette façon, très sartrienne par ailleurs, que Fromm résume le résultat de la rupture avec la société traditionnelle.

¹⁷² Fromm 1941/1963, p. 51.

La nouvelle liberté produit le sentiment d'incertitude, d'impuissance, de délaissement et d'angoisse.

Les enseignements de Luther et de Calvin s'adressent justement à ceux qui sont animés par les nouveaux sentiments de liberté, d'impuissance et d'angoisse : les couches moyennes des villes, les paysans et les pauvres. Fromm décrit Luther comme un personnage autoritaire qui construit son rapport avec Dieu comme une soumission nécessaire à cause de l'impuissance humaine indépassable. Il conçoit cette soumission comme un acte volontaire.

La Réforme n'a certainement pas été une rupture totale avec l'Église catholique du Moyen-Âge. Pourtant, sa conception de l'honneur et la liberté des sujets, d'un côté, et, de l'autre, des actions sur le destin des hommes la séparent de l'Église catholique. La doctrine catholique ne conçoit pas exclusivement l'homme comme un pauvre pêcheur, mais également comme un être libre, capable du bien et disposant d'une volonté libre. Dans ce sens, il ressemble à Dieu, et vice versa : il est ainsi parce qu'il ressemble à Dieu, car Dieu l'a fait à son image.

[74]

En revanche, pour Luther, la croyance et la délivrance font partie du vécu subjectif et individuel. C'est pourquoi il conçoit les individus comme responsables de leur destin. Cette conception de l'homme est le point de départ de la liberté politique et intellectuelle, or – on l'a vu – l'isolement et l'impuissance des hommes vont de pair avec cette nouvelle liberté. Enfin, selon Luther, l'homme est mauvais par nature ; il ne peut pas choisir le bien, mais il est habité par des doutes. Les doutes des individus peuvent disparaître s'ils s'intègrent dans le monde qui dispose de sens pour y trouver une certaine certitude. On est loin de la croyance, mais proche d'un comportement « autoritaire-masochiste », comme l'aurait dit Fromm, qui caractérise encore aujourd'hui beaucoup d'hommes qui cherchent la certitude dans la soumission à une puissance forte.

Luther a accepté les révoltes de son siècle jusqu'au moment où les paysans ont voulu révolutionner la société, c'est-à-dire agir contre l'ordre établi et la bourgeoisie. Luther demande le respect de l'autorité, de l'État et de Dieu, mais la révolte contre l'Église. « La "foi" de Luther était la conviction d'être aimé à la condition d'abdiquer, un chant de

cygne qui ressemblait beaucoup à la résignation "raisonnée" du citoyen à l'État et au chef totalitaires ¹⁷³ » et qui existe encore aujourd'hui.

Le Dieu de Calvin est un tyran sans amour ni justice. Comme Luther, Calvin caractérise l'homme par son impuissance ¹⁷⁴. De ce constat découle son idée de la prédestination, qui met fin au doute irrationnel et qui établit l'inégalité entre les hommes, entre les élus ou les non-élus. La vie vertueuse n'est qu'un signe de leur pré-élection. « Dans ce sens, l'activité revêt une qualité de contrainte : l'individu doit être actif pour vaincre ses doutes ¹⁷⁵. » Ceci est une grande rupture par rapport au Moyen-Âge : désormais, tout le monde doit travailler. Le travail et l'effort [75] deviennent des buts en soi, ce qui constitue l'une des bases du capitalisme.

Fromm caractérise Luther et Calvin comme deux caractères autoritaires et comme des hommes profondément agressifs – une agressivité qui se manifeste dans leurs rapports avec les autres. Luther se plaît dans les révoltes morales, que Fromm compare aux comportements des petits-bourgeois ou de Hitler. Il est aussi agressif par rapport à lui-même : il insiste sur son insignifiance et son état de pêcheur. Ses appels à l'ascèse et au devoir s'expliquent de la même façon.

Caractère et caractère social de l'époque de Fromm

En se penchant sur son époque, le XX^e siècle, Fromm constate la dialectique suivante, qui caractérise également notre époque : d'un côté, les hommes sont de plus en plus indépendants, ils doivent, compter de plus en plus sur eux-mêmes et sont de plus en plus critiques ; de l'autre côté, ils sont de plus en plus isolés, seuls et angoissés. L'individu développe également une forte tendance narcissique. Il faut que l'individu « [...] se préoccupe [de lui] et qu'il convoite ce qui l'entourne puisque [il] souffre foncièrement d'un manque de sécurité et de

¹⁷³ Fromm 1941/1963, p. 70.

¹⁷⁴ Fromm caractérise Calvin également comme un caractère autoritaire.

¹⁷⁵ Fromm 1941/1963, p. 78.

satisfaction [...] l'homme moderne agit dans l'intérêt du moi social, lequel est essentiellement constitué par le rôle que l'individu est supposé jouer dans la société, mais qui est, en réalité, le simple travesti de sa fonction sociale ¹⁷⁶ ».

L'homme a créé ce monde qu'il ne maîtrise pas. C'est au contraire le monde qui le maîtrise. Dans cette mesure, le monde ressemble à Dieu. En se référant explicitement à Marx, Fromm souligne que le sentiment d'isolement et d'impuissance s'est renforcé au cours de l'histoire ¹⁷⁷. Les rapports sociaux ressemblent de plus en plus aux lois du marché et à l'échange marchand : l'indifférence entre les [76] sujets concrets, l'aliénation et l'instrumentalisme par rapport aux autres, mais aussi par rapport à soi-même. La propriété est devenue la compensation du manque d'estime de soi.

Son mode de vie correspond à un mécanisme de fuite. Il est incapable de distinguer ses sentiments des « pseudo-sentiments ¹⁷⁸ ». Tout ce qui est émotionnel lui paraît anormal ; les émotions sont taboues, tout comme la mort.

En outre, son rapport avec la pensée est caractérisé par son scepticisme, par son cynisme et par son mépris, car la pensée se réduit de plus en plus à la manipulation d'une énorme masse de données immaîtrisables. En revanche, il est capable d'une croyance infantile en des personnes d'autorité. Les médias jouent un rôle important dans ce processus qui met la pensée en danger. Dans la publicité et la propagande, qui envahissent l'espace public, l'individu est sans importance, mais elles le flattent. « [...] L'homme d'aujourd'hui vit dans l'illusion de savoir ce qu'il veut ; en réalité il 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 ¹⁷⁹ ». Derrière sa façade de contentement et d'optimisme, l'homme est malheureux et désespéré et c'est pourquoi il a besoin de beaucoup d'ersatz pour une vie accomplie : de l'alcool, des drogues, etc., mais aussi du « suspense ».

¹⁷⁶ Fromm 1941/1963, pp. 94-95.

¹⁷⁷ Cf. à ce sujet surtout les travaux de Fromm des années 1930.

¹⁷⁸ Fromm 1941/1963, p. 176.

¹⁷⁹ Fromm 1941/1963, p. 183.

Typologie de caractères selon Fromm

Fromm développe une typologie des caractères de son époque sur la base de la dichotomie « productif » – « non productif ». Pour lui la notion de « productivité » ne renvoie nullement à l'activité économique ou au processus de production des marchandises, mais elle signifie « la capacité des hommes à utiliser leurs forces et à réaliser leurs possibilités ¹⁸⁰ ». Les activités non productives sont des [77] activités de soumission à une autorité dominées par l'extériorité.

Les orientations non productives

Le caractère réceptif

L'externalité est essentielle pour le caractère réceptif, c'est-à-dire le sentiment que « la source du bien se trouve hors de soi-même ¹⁸¹ ». Pour les sujets disposant d'un caractère réceptif, par exemple aimer, signifie pour eux être aimés. En apparence optimistes, ils sont toujours un bon public mais sans idées originales. Comme point de repère de leurs actions, ils ont l'image d'un Dieu, celle d'une autre institution forte ou d'une « aide magique » (Fromm), d'un leader. Ces repères leur procurent le sentiment de sécurité et de certitude. Sans eux, ils se sentent seuls et perdus. Ils ne peuvent que difficilement refuser quelque chose ou dire non. Par conséquent, leur dépendance à l'égard des autres en général, et des leaders en particulier, augmente. Comme une sorte d'ersatz de l'amour, ils aiment boire et manger, ce qui leur permet de maîtriser leurs angoisses et leur agressivité. Ce caractère reflète une société dans laquelle les groupes (légitimement) exploités n'ont pas d'espoir de changer leur situation.

¹⁸⁰ Fromm 1947a, p. 57.

¹⁸¹ Fromm 1947a, p. 44.

Le caractère exploiteur

Dans ce cas, on retrouve la même extériorité que nous venons de constater au sujet du caractère réceptif. Dans le caractère exploiteur, les sujets ne peuvent rien créer par eux-mêmes. Ils prennent tout par la ruse ou la violence, aussi bien sur le plan matériel que sur le plan intellectuel ou affectif. Ils font preuve d'un mélange de diplomatie et d'animosité démonstrative. Méfiants, cyniques et jaloux, ils surestiment la propriété des autres. Ce caractère existe depuis le féodalisme, mais il correspond également à la société de marché contemporaine.

[78]

Le caractère thésaurisateur

Le sujet correspondant à ce caractère n'a que peu de confiance dans le nouveau. Pour lui aussi, le changement vient de l'extérieur, il est vécu comme une menace. Le fait de donner représente pour lui également une menace. Il crée son sentiment de sécurité et de certitude en gardant, en accumulant, en thésaurisant. Gagner l'amour de quelqu'un signifie pour lui prendre possession de la personne. Il est avare sur le plan matériel, mais aussi sur le plan affectif et amoureux. Pourtant, il est fidèle à des personnes et à des idées ; souvent il est même nostalgique. Tout doit être réglé et à sa place. Ponctuel, méfiant, raide et coincé, son sens de l'ordre (des choses, des émotions, des idées) est stérile et inerte. Enfin, il a également un certain sens de la justice : ce qui est à moi, est à moi ; ce qui est à toi, est à toi. Ce caractère correspond à l'éthique puritaine.

Le caractère marketing

La domination du marché et de l'échange marchand dans notre société donne une place particulière à ce caractère. Dans la tradition marxienne, Fromm souligne le caractère anonyme du marché ainsi que le fait que la production de la marchandise a comme finalité la valeur d'échange. Par conséquent, « l'homme s'est transformé lui-même en marchandise et il considère sa vie comme un capital qu'il doit investir en vue de réaliser un profit. S'il réussit cette transformation, il a du

« succès », et sa vie a un sens ; sinon, il est un perdant ¹⁸² ». Dans ce sens, c'est le marché qui décide de sa vie. Le « marché du personnel » (Fromm), comme Fromm appelle le marché du travail, en fait partie.

La logique de l'échange marchand ne reste pas extérieure aux individus. Leur succès matériel dépend de leur reconnaissance par les employeurs, c'est-à-dire par ceux qui achètent leurs « services ». Leurs compétences sont [79] un critère nécessaire pour bien se positionner sur ce marché, mais ils doivent également faire preuve de leur capacité à imposer leur personnalité dans la concurrence avec les autres. « L'homme s'intéresse plus à sa vendabilité qu'à sa vie ou à son bonheur ¹⁸³. » Il doit toujours être à la page. L'image de l'homme qui a réussi est construite et transmise dans la famille, dans le système d'éducation ainsi que dans les médias. À son époque, Fromm considère le film de cinéma comme le média le plus important. Autrefois, les acteurs ont été reconnus comme médiateurs des grandes œuvres dramatiques. Désormais, ils sont en revanche le chaînon entre l'homme moyen et le monde des « grands » que « l'homme moyen » peut imiter.

Comme l'échange forme les rapports sociaux, le succès sur le marché décide de la valeur de l'homme. L'homme est exposé à des incertitudes sans fin qu'il cherche à fuir dans la certitude de la conformité. Dans une formulation très marxienne, Fromm constate que « [...] l'homme se trouve en face de ses propres forces comme si elles étaient une marchandise étrange ¹⁸⁴ ». Son identité devient de plus en plus virtuelle : « Je suis comme je souhaite être ¹⁸⁵. » La logique de l'échange marchand pénètre profondément la conscience de soi, des autres et les rapports sociaux. « De la même manière qu'on se considère soi-même comme marchandise, on considère les autres comme marchandises, tout comme ils ne considèrent pour eux-mêmes que la partie vendable de leur existence. Dans cette logique, les hommes se distinguent seulement sur le plan quantitatif, c'est-à-dire qu'ils ont plus ou moins de succès, qu'ils sont plus ou moins attractifs et, par

¹⁸² Fromm 1955, p. 268.

¹⁸³ Fromm 1947a, p. 49.

¹⁸⁴ Fromm 1947a, p. 50.

¹⁸⁵ Fromm 1947a, p. 50.

conséquent, qu'ils sont plus ou moins précieux ¹⁸⁶. » Par conséquent, l'individualité devient superflue, car elle est unique et spécifique.

L'égalité se réduit à l'équité et à l'interchangeabilité, [80] qui est la négation de l'individualité et la source de l'indifférence qui règnent entre les individus. Sans déformer la pensée de Fromm, on peut constater que l'exigence d'équité a remplacé la vieille exigence d'égalité, si présente dans la pensée bourgeoise ¹⁸⁷. « La société a besoin de l'homme aliéné ¹⁸⁸. » Les individus vivent dans une angoisse permanente de l'échec, car la lutte sur le marché est sans pitié. En revanche, leur superficialité et leur solitude créent l'espoir de trouver des sentiments profonds dans l'amour individuel. Or, l'individu ne trouvera jamais cet amour, car l'amour est toujours l'amour de l'autre.

Pour vivre ainsi, des connaissances superficielles sont tout à fait suffisantes. Le savoir et les sciences deviennent également des marchandises. La structure du système éducatif (les écoles, les universités, etc.) correspond à la superficialité des connaissances et à la marchandisation des savoirs.

Le caractère marketing correspond tout particulièrement à notre époque dominée par l'échange marchand. Il permet l'adaptation des individus aux organisations : ils peuvent y jouer leurs rôles et exister dans la dépersonnalisation, le vide, le manque de sens et « l'automatisation de l'individu » (Fromm).

Fromm constate encore en 1947 que le mécontentement augmente, tout comme le besoin d'un monde plus humain. Huit ans plus tard le ton devient plus pessimiste : « La perte de sens et l'aliénation du travail mènent à l'aspiration à l'inactivité absolue. L'homme déteste sa vie au travail parce qu'il s'y sent prisonnier et dupé ¹⁸⁹. » Cette aspiration est renforcée par la consommation immédiate. Il n'y a ni hésitations, ni doute, ni conflits. Cet homme n'est jamais apaisé ; il est toujours occupé par le travail ou le temps libre. La religion est devenue vide et le rapport amoureux ressemble à un rapport d'équipe. Sa vie, bien [81] que

¹⁸⁶ Fromm 1947a, p. 50. Cette position a également des sources marxistes. Nous y reviendrons ultérieurement.

¹⁸⁷ De cette façon s'explique aussi l'énorme succès des travaux sur l'équité, par exemple, dans la tradition de Rawls.

¹⁸⁸ Fromm 1955, p. 268.

¹⁸⁹ Fromm 1955, p. 269.

confortable, n'a plus vraiment de sens. « Le problème du XIX^e siècle était : Dieu est mort ; le problème du XX^e siècle : l'homme est mort ¹⁹⁰. »

Le caractère nécrophile

Dans les années 1960 et 1970, Fromm complète sa typologie par le caractère nécrophile. Le nécrophile est, bien sûr, passionnément attiré par ce qui est mort, malade ou décomposé. Il cherche à transformer le vivant en ce qui est mort. Il veut détruire pour détruire. On comprend aisément sa fascination pour les films d'horreur et les films policiers, pour les reportages sur les accidents et les actes terroristes. Il s'intéresse aussi à ce qui est mécanique, parce que la mécanique n'a pas d'éléments vivants. On constate également que l'aspect mécanique pénètre profondément le champ scientifique, grâce la domination du positivisme dans les sciences, dans lequel l'individu disposant d'un caractère nécrophile peut facilement trouver sa place. Enfin, le nécrophile aime la certitude. Ce qui est vivant est incertain et c'est pour cela qu'il lui fait peur. En revanche, le mort et la mort sont sûrs. C'est pour la même raison qu'il aime également le passé.

Comme le caractère marketing, ce caractère correspond également et profondément à notre époque car « le monde de la vie est devenu un monde du « non-vivant » : les hommes sont devenus des « non-hommes » – un monde de mort ¹⁹¹ ».

Les orientations productives

Le caractère productif, que Fromm appelle dans *La Peur de la Liberté* « l'activité spontanée », ne correspond pas à une réalité. Il est tout à la fois l'essence du caractère pleinement développé, la finalité du développement humain ainsi que l'idéal de l'éthique humaniste. Pour développer un caractère productif au sens de Fromm, il faudrait que les

¹⁹⁰ Fromm 1955, p. 270.

¹⁹¹ Fromm 1973, p. 318.

individus soient libres, ils pourraient alors [82] faire l'expérience d'eux-mêmes comme incarnation de leurs forces.

Fromm nous laisse sur notre faim, car il n'indique pas comment les individus peuvent se libérer ; ou, veut-il indiquer que cette libération est devenue impossible ?

LE CARACTÈRE AUTORITAIRE : LE CARACTÈRE DE NOTRE ÉPOQUE

Fromm

[Retour à la table des matières](#)

Pour développer sa notion de « caractère autoritaire », Fromm distingue l'autorité issue de la compétence et de bases rationnelles, d'un côté, et, de l'autre, l'autorité irrationnelle. La première est limitée dans le temps. La reconnaissance de l'autre dans ce rapport d'autorité est fondée sur le devoir. L'inégalité que ce rapport d'autorité implique est légitimée par les différences de savoir et de compétence, comme le rapport entre le maître et son élève le montre. En revanche, l'autorité irrationnelle, se fonde sur le pouvoir des hommes sur les hommes, qu'il s'agisse de pouvoirs psychiques ou physiques, ou sur l'angoisse et sur l'impuissance des hommes.

Le caractère autoritaire ne se réfère qu'à l'autorité irrationnelle. L'éthique autoritaire résulte, par conséquent, de l'autorité irrationnelle, et « celui qui impose la norme est toujours une autorité qui transcende les individus ¹⁹² ». L'individu disposant d'un caractère autoritaire adore l'autorité ; elle le fascine et il s'y soumet comme si cela allait de soi, mais il veut également être une autorité à laquelle les autres se soumettent. En raison de ses pulsions sadomasochistes, sa vision du monde est simple et dichotomique : elle est celle d'un monde composé d'hommes disposant de pouvoir et d'hommes sans pouvoir. Pour lui il n'y a que des soumis et des dominés, d'un côté, et des dominants de l'autre. Il ne connaît pas la solidarité, et son courage consiste à supporter

¹⁹² Fromm 1947a, p. 11.

son destin. Il est tiraillé entre de multiples contradictions : il [83] est en rébellion permanente contre « ceux là-haut », mais il ne lutte pas contre les dominants. Il veut également se soumettre aux dominants, souvent à des « sauveurs magiques » (Fromm). Il veut aussi dépasser son impuissance en s'appuyant sur ses subordonnés, mais il ne le fait jamais au nom de l'avenir ou au nom des sans pouvoirs. Il adore le passé, le stable, le fiable : ce qui ne changera jamais. Par conséquent, sa vision du monde est caractérisée par « [...] sa préférence pour les conditions de vie qui contraignent la liberté humaine ; il aime la soumission au destin ¹⁹³ ».

Les comportements qui correspondent à ces visions du monde sont, bien sûr, les fuites de la liberté. Pour un caractère autoritaire, le mécanisme de fuite consiste dans la fusion avec quelqu'un ou quelque chose hors de lui-même pour trouver sa place au sein de la société, laquelle représente la stabilité qui manque à son moi. Il développe ainsi des tendances à la soumission et à la domination, des traits sadomasochistes, pour fuir sa solitude et son impuissance et pour « [...] se débarrasser du poids de la liberté ¹⁹⁴ ». Le masochiste se considère comme sans importance à travers l'auto-dénigrement et la souffrance ; il désire se fondre dans une totalité puissante. Le sadique, en revanche, ressent le plaisir de la domination totale pour les mêmes raisons selon lesquelles le masochiste se soumet : à cause de son incapacité à supporter son isolement et la faiblesse de son moi.

Un autre mécanisme de fuite du caractère autoritaire apparaît dans la destruction de l'objet de sa domination, c'est-à-dire du monde extérieur qui le menace et qui peut le détruire. Enfin, il y a la fuite dans le conformisme. L'individu n'est plus lui-même, il s'adapte complètement au modèle de personnalité de la culture existante. De ce fait, il devient comme les autres au prix de la perte de soi. Il n'éprouve que des sentiments, des émotions, de la volonté et des désirs suggérés par les autres, c'est-à-dire par les étrangers.

¹⁹³ Fromm 1941/1963, p. 127.

¹⁹⁴ Fromm 1941/1963, p. 114.

[84]

Adorno et alii

Les « études sur le caractère autoritaire ¹⁹⁵ » sont sans doute, avec les travaux de Fromm, le résultat le plus abouti des efforts de l'École de Francfort pour comprendre le caractère social de leur époque. De cette étude, initialement dirigée par Horkheimer et profondément influencée par la pensée de Fromm, extrêmement riche et complexe, nous ne retenons ici que quelques argumentations concernant le caractère social qui se trouve au centre de cette énorme recherche.

Adorno (1952) précise que l'objet de cette étude est la haine de l'autre, fondée sur des critères religieux ou raciaux, visant ainsi à comprendre les prémisses psychosociales du « délire totalitaire moderne ¹⁹⁶ ». On y constate que l'expression « autorité » fait place à une expression plus politique et plus politiquement correcte : « le totalitarisme ¹⁹⁷ ».

L'attention des chercheurs porte en particulier sur le lien entre les idéologies politiques et l'état psychique des individus. Il ne s'agit pourtant pas d'une explication psychologique du totalitarisme. Cette explication ne peut pas exister, car le totalitarisme est le résultat de la conjonction d'intérêts politiques et économiques puissants. Pour se réaliser, ces intérêts ont besoin des masses, qu'Adorno appelle avec le mot utilisé par les nazis « *Gefolgschaften* ¹⁹⁸ », qui ne sont pas le moteur du totalitarisme, mais qui le mettent en œuvre. Ces études veulent montrer les conditions psychiques et inconscientes qui permettent l'engagement de ces masses pour le totalitarisme, agissant ainsi contre leurs intérêts.

¹⁹⁵ Adorno *et alii* 1952.

¹⁹⁶ Adorno *et alii* 1952, p. 361.

¹⁹⁷ Au sujet du programme de cette recherche cf. Horkheimer/Dirks 1956, pp. 151-161.

¹⁹⁸ On pourrait traduire cette expression par « ceux qui suivent le leader ».

Pour comprendre « la structure totalitaire du caractère ¹⁹⁹ », l'équipe qui menait cette enquête sur le caractère autoritaire avait mis en place un dispositif de recherche [85] énorme qui, d'un côté, s'appuie sur les travaux théoriques que nous avons évoqués et les prolonge. De l'autre, se développe une recherche empirique impressionnante, qui ne se contente pas d'évaluer 2000 questionnaires soigneusement préparés. Cette enquête est complétée par des expérimentations de groupe et des interprétations d'images ²⁰⁰. Il s'agit de comprendre les rapports réciproques entre les visions du monde politiques et les dynamiques psychiques des individus par l'analyse des agitateurs, de leurs discours et des clichés utilisés dans l'espace public ainsi que leur signification psychique pour les individus à l'aide de la presse écrite et radiophonique, des pamphlets et des brochures.

Pourtant, en ce qui concerne la parole, le discours et le récit, c'est-à-dire les sources habituelles et nécessaires des recherches en sciences sociales, Adorno reste très prudent, car dans le sens psychologique, le dit reste à la surface. Il peut y avoir des « pensées secrètes » (Adorno) que l'on n'avoue pas et que l'on n'exprime pas, parce qu'on ne le veut pas, et qu'on ne le peut pas. Ce que les individus expriment dépend beaucoup du « climat intellectuel » (Adorno) au sein duquel ils vivent.

Il s'avère, comme Horkheimer et Fromm l'avaient déjà développé dans *Autorité et Famille* ²⁰¹, que les individus autoritaires s'identifient avec les leaders (« *Führer* » en allemand), lesquels – comme les héros de films de fiction – sont seuls et qu'on considère comme des « petites gens, des gens ordinaires comme moi ». Les leaders ne produisent pas seulement de la proximité entre eux et les « petites gens comme nous », ainsi que des rapports sociaux pleins de chaleur humaine, ils confirment surtout ce qu'on *est*. C'est pourquoi les individus se soumettent aux leaders avec joie, d'une manière gaie et jouissive. Leur vision du monde est simple et dichotomique : « nous » sommes les « bons » et les autres sont les « mauvais ». Pour l'individu autoritaire, cette simple dichotomie n'est pas à prouver, elle est évidente et donnée a [86] priori. On doit punir les autres, les « mauvais », en suivant ses pulsions

¹⁹⁹ Adorno *et alii* 1952, p. 364.

²⁰⁰ La méthode des discussions de groupe a été perfectionnée après le retour en Allemagne.

²⁰¹ 1936.

sadiques. Adorno décrit leur caractère en image comme « nature de cycliste » (*Radfahrernatur*) : on boucle vers le haut et on donne des coups (de pied) vers le bas.

De plus, l'individu autoritaire est caractérisé par la profonde faiblesse de son ego et son incapacité de vivre de façon autonome. Il se mobilise contre l'autonomie, laquelle représente un danger pour ses fausses certitudes, sa fausse sécurité, son faux calme. C'est pourquoi il méprise les forces subjectives comme l'activité intellectuelle et l'imagination. Le « mal » vient de puissances occultes (par exemple de la conspiration mondiale des juifs) ou de la nature immuable de l'homme.

Ces individus adorent le pouvoir, or, ils sont faibles. Dépourvus de pouvoir, cyniques et méprisant les hommes, ils mettent en scène leur virilité ou leur féminité. La non-acceptation de la faiblesse de leur ego fait qu'ils fantasment sur les interdits et les transgressions des interdits, surtout sur le plan sexuel, ainsi que sur le mal omniprésent. Leur leitmotiv pour caractériser notre époque est la « décadence ».

Ces sujets n'ont connu que peu d'amour dans leur enfance, ils n'entretiennent que peu de rapports avec les autres et ils sont incapables d'émotions fortes et profondes. Le négatif, ce qui est inacceptable, se trouve hors de leur personnalité ; le négatif se trouve exclusivement chez les autres.

Idéologies, visions du monde et caractère autoritaire

Adorno appelle « idéologie » « un système d'opinions, d'attitudes et de valeurs comme mode de penser les hommes et la société ²⁰² ». Cette idéologie tout comme leur comportement s'expliquent sur la base de facteurs relevant de la situation des individus ²⁰³ mais aussi et sur la base de certains [87] facteurs psychologiques. C'est pourquoi les

²⁰² Adorno *et alii* 1952, p. 2.

²⁰³ Certes, pour comprendre aussi bien l'individu que son caractère et son caractère social, on doit le situer selon des critères sociaux. Cf. Adorno *et alii* 1952, pp. 11-12.

individus vivant dans la société actuelle n'ont pas un seul « schème de pensée » (Adorno), malgré la standardisation de la culture.

Par rapport aux études antérieures de l'École de Francfort, le centre d'intérêt se déplace. Désormais, il s'agit de travailler sur l'hypothèse « [...] que les convictions politiques, économiques et sociales d'un individu forment souvent un schème de pensée global et cohérent, comme s'il était lié par une « mentalité » ou un « esprit », et que ces schèmes de pensée étaient l'expression des traits cachés des structures de caractère individuelles ²⁰⁴ ». Bien que ces schèmes soient cohérents, ils ne sont, pour autant, pas nécessairement raisonnables.

Ce qu'Adorno appelle « l'idéologie » des individus est leur vision du monde, plus ou moins explicitement exprimée. Celle-ci, aussi incohérente soit-elle à la lumière de l'analyse sociologique ou psychologique, « [...] forme malgré tout une unité dans la mesure où ses éléments sont liés d'une manière psychologique, pleine de sens ²⁰⁵ ».

En revanche, le caractère est « essentiellement une organisation de besoins ²⁰⁶ ». Il se situe dans les individus et ne s'exprime pas immédiatement dans leurs comportements ou dans leurs discours. La force de caractère est un potentiel de réaction composé de besoins (pulsions, désirs, impulsions émotionnelles), des « besoins primitifs » (Adorno), des besoins d'éviter la punition et d'obtenir le soutien du groupe de référence, de garantir l'harmonie et l'intégration dans son ego ainsi que des modes de satisfaction et d'orientation d'objet qui varient selon les individus ²⁰⁷.

²⁰⁴ Adorno *et alii* 1952, p. 1.

²⁰⁵ Adorno *et alii* 1952, p. 6.

²⁰⁶ Adorno *et alii* 1952, p. 7.

²⁰⁷ Au sujet de la notion d'« idéologie » cf. également Horkheimer/Dirks 1956, pp. 162-181 et Adorno 1954.

Types et syndromes

L'utilisation d'une typologie pourrait étonner le lecteur, car habituellement, ce sont les positivistes qui s'en servent ²⁰⁸. [88] Nous n'aimerions ici retenir que la fameuse typologie, assez faible comparée aux « orientations » de Fromm, qui formalise les résultats de leurs enquêtes sur le potentiel d'action fasciste, raciste et antisémite aux États-Unis ²⁰⁹. Nous reviendrons sur le statut heuristique des « types » plus tard.

Le syndrome des hommes disposant de beaucoup de préjugés

Le ressentiment de surface

Sans être un type psychologique au sens strict du mot, on l'identifie facilement à cause de ses angoisses sociales, justifiées ou injustifiées. Il s'agit « d'hommes qui reprennent des stéréotypes, comme des formules, de l'extérieur pour rationaliser leurs difficultés et pour les surmonter sur le plan psychique comme sur le plan pratique ²¹⁰ ».

Le syndrome « conventionnel »

Il s'agit de sujets disposant d'un surmoi peu stabilisé. Ils acceptent volontiers les valeurs conventionnelles et ils vivent dans la crainte d'être différents des autres. Leur pensée stéréotypée « [...] est formée par le monde extérieur, mais elle est intégrée dans la structure de caractère comme un élément essentiel d'une conformité générale... [elle] se déplace au sein des catégories inertes du "nous" et du "eux" ²¹¹ ». On le trouve, par exemple, auprès de « l'antisémite bien élevé » (Adorno) et

²⁰⁸ Cf. Adorno 1952, pp. 303-359.

²⁰⁹ L'argumentation présentée pour fonder cette typologie invite à une profonde discussion méthodologique ; cf. Adorno *et alii* 1952, pp. 303-359.

²¹⁰ Adorno *et alii* 1952, p. 316.

²¹¹ Adorno *et alii* 1952, p. 319.

cultivé. Pourtant ce syndrome ne se limite pas aux couches supérieures de la société.

Le syndrome autoritaire

Ces personnes sont dominées par un surmoi très fort. [89] Elles sont animées par la peur d'être faibles. Leur caractère correspond bien au modèle psychanalytique de Freud au sens où il « résout le complexe d'Œdipe d'une manière sadomasochiste ²¹² ». Fromm l'appelle « caractère sadomasochiste ». Selon Adorno, on le trouve en Europe dans les couches inférieures des classes moyennes et aux États-Unis auprès des sujets qui n'ont pas atteint le statut social espéré.

Le rebelle et le psychopathe

Adorno désigne le violent (« rowdy ») et le « psychopathe » comme exemples extrêmes de ce type. Leur ego et leur complexe d'Œdipe sont faibles. Ils le résolvent « par la régression sur des phantasmes d'omnipotence de leur enfance [...] sans être cachées ni rationalisées, leurs pulsions destructives se manifestent. La force physique et ce qui est solide et rustique sont importants pour eux. Leur jouissance de martyriser concerne, souvent d'une manière brute et sadique, toutes les victimes ; elle est non spécifique et ne dispose que rarement de "préjugés" ²¹³ ».

Le fou, le « dingue »

Ce sujet donne l'impression d'avoir résolu son complexe d'Œdipe. Il a largement remplacé la réalité par un monde imaginaire. « Ces hommes ont été poussés dans l'isolement. Ils sont obligés de se construire un monde fictif, souvent proche du délire, qui s'oppose avec emphase à la réalité. Ils ne peuvent exister s'ils se valorisent et refusent vigoureusement le monde extérieur ²¹⁴. » Ils sont paranoïaques. Rare dans les milieux ouvriers, on retrouve ce syndrome auprès des femmes

²¹² Adorno *et alii* 1952, p. 322.

²¹³ Adorno *et alii* 1952, p. 329.

²¹⁴ Adorno *et alii* 1952, p. 331.

et des hommes âgés, qui sont d'autant plus isolés qu'ils sont exclus du processus de production, et tout particulièrement auprès des veuves de guerre et des racistes qui restent racistes même si la [90] conjoncture de cette idéologie diminue. Ils sont de véritables fanatiques disposant d'un bas niveau d'éducation. C'est leur « *Halbbildung* » qui les caractérise ²¹⁵, indiquant une culture marquée par l'amalgame d'une croyance dans le développement technique, d'un côté, et, de l'autre, d'un scepticisme profond ainsi que de croyances infondées, mais rationalisées. Fondée sur des convictions fortes, dans l'astrologie et les horoscopes par exemple, elle a abandonné depuis longtemps les ambitions émancipatrices. Elle est une culture désenchantée qui déréalise le monde et la société en construisant des relations instrumentales, de cause à effet, sur la base de relations qui n'existent pas ²¹⁶.

Le type manipulateur

Tout comme le « dingue », ces sujets ont également l'impression d'avoir résolu leur complexe d'Œdipe. Pour eux, la réalité n'est qu'un objet de leurs actions. C'est le syndrome le plus dangereux. Sûrs de leurs stéréotypes extrêmes, ils tendent vers la schizophrénie. L'opposition dichotomique entre le « nous » et le « eux » est le principe selon lequel ils organisent abstraitement le monde. Ce que leur importe c'est l'action pour l'action, le fait qu'on fait quelque chose, et peu importe ce qu'on fait.

Syndromes des sans préjugés

Le sans préjugés têtu

L'absence de préjugés, en ce qui concerne la structure de caractère, est due au hasard. Il s'agit du contraire de celui du « ressentiment de surface ». On le trouve souvent auprès des jeunes gens

²¹⁵ Dans cette notion de *Halbbildung* on retrouve facilement les traces des notions d'« abstraction réelle » et de « connexions aveuglantes » de Marx.

²¹⁶ Cf. surtout Adorno, *The stars down to earth*, in GS 9.2, pp. 15-120 et Adorno, *Theorie der Halbbildung*, in GS 8, pp. 93-146.

« progressistes », et surtout auprès des étudiants qui ne s'identifient plus avec des idéologies établies. On le reconnaît facilement à son penchant pour [91] déduire son opinion concernant les minorités de formules générales au lieu de s'exprimer spontanément ²¹⁷.

Le sans préjugés protestataire

Il ressemble beaucoup au syndrome autoritaire. Il se révolte pour des raisons purement morales contre la répression et la domination (par exemple contre le racisme). Il est en général timide, discret et peu sûr de lui et il se bat avec tous les scrupules et doutes pensables. Issu de la classe moyenne, il a connu de graves conflits familiaux.

Le sans préjugés impulsif

Il est le contraire du « dingue ». La distinction entre le « nous » et le « eux » lui importe peu. « Ce syndrome englobe les libertins, les « drogués » de tout genre ainsi que certains caractères asociaux comme des prostituées et des criminels non violents, ou encore certains psychopathes ²¹⁸. » Bien que ces sujets ne pensent pas par stéréotypes, Adorno se pose la question de savoir s'ils sont capables de construire des notions.

Le sans préjugés nonchalant

Il est le contraire du « type manipulateur ». Issu des classes moyennes, il est caractérisé par son penchant pour le « laisser-faire », par son refus d'exercer de la violence et par un véritable dégoût de la prise de décisions. L'expression « laisser vivre ²¹⁹ », au sens positif, le caractérise. Il est absolument libre de stéréotypes. Sa particularité la plus marquante est sa peur de blesser quelqu'un. Les instances de contrôle, au sens freudien, n'existent pas pour lui ; il est absolument ouvert à des expériences diverses.

²¹⁷ Cf. Adorno 1952 *et alii.*, p. 341.

²¹⁸ Adorno *et alii* 1952, p. 348.

²¹⁹ Adorno *et alii* 1952, p. 350.

[92]

Le véritable libéral

Il représente l'équilibre idéal. Absolument ouvert dans ses opinions et dans ses réactions, il dispose d'un sens fort de l'autonomie et, enfin, il a beaucoup de courage civique. Il ne peut pas se taire face à l'injustice.

Caractère totalitaire et caractère libre

Pour compléter cette typologie, Adorno distingue le caractère totalitaire et le caractère libre. Le « caractère totalitaire » (Adorno) est le caractère autoritaire interprété d'une manière politique. Il dispose d'une structure relativement inerte et immuable, mais diffuse sur le plan politique. En revanche, le « non-fasciste » (Adorno) se caractérise par sa capacité de différenciation. On retrouve dans le « caractère totalitaire » la fixation sur l'autorité, comme Horkheimer ou Fromm l'avaient déjà développée : « La reconnaissance inconditionnelle de ce qui est et de ce qui est puissant ainsi que l'instance irrationnelle sur les valeurs conventionnelles, comme la propriété physique, la santé et le comportement conventionnel et non critique qui y correspond ²²⁰. »

En revanche, pour caractériser l'homme réellement libre, Adorno souligne que « la liberté présume la connaissance consciente des processus qui causent la non-liberté ainsi que la force de résister, qui ne fuit pas ce problème ni par retour romantique dans le passé ni par un engagement aveugle ²²¹ ». Dans ce sens, le fait de ne pas accepter la haine comme un fait accompli, mais d'en faire l'objet de l'analyse scientifique est un acte de liberté.

²²⁰ Adorno *et alii* 1952, pp. 367-368.

²²¹ Adorno 1952, p. 372.

L'ANALYSE DU CARACTÈRE SOCIAL DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT DANS SON ÉPOQUE

Que faire de Freud ?

[Retour à la table des matières](#)

Dans les recherches des années 1930 – on l'a vu – règne un accord programmatique entre les membres de [93] l'Institut qui se sont penchés sur les questions qui nous intéressent ici. Ils défendent ensemble, avec des nuances cependant, la double ambition de dépasser Freud et Marx pour créer une nouvelle théorie de la subjectivité au sein de la Théorie critique. Leurs analyses montrent que l'individu est formé d'une manière autoritaire au sein de la famille patriarcale et qu'il y développe des caractéristiques sadomasochistes. Dans la même période, Fromm qualifie la structure libidinale de la société comme son « ciment » et la famille comme un agent de cette société qui forme la structure des pulsions de l'individu pour qu'il corresponde à la société. Horkheimer ²²² défend, au fond, les mêmes positions.

Par la suite, dans les années 1940, Fromm prendra ses distances par rapport à cette manière d'expliquer le caractère autoritaire, car – selon lui – la théorie freudienne des pulsions est portée par une vision simpliste de l'homme qui instrumentalise les autres pour trouver sa satisfaction. C'est-à-dire qu'elle introduit un instrumentalisme *a priori* et naturaliste qui, par conséquent, est indépassable. Un grand conflit éclate au sein de l'Institut, essentiellement entre Fromm et Marcuse, sur la place de la théorie des pulsions qui va motiver le départ de Fromm. Pourtant, vue d'aujourd'hui, cette question aurait pu trouver une réponse simple et cohérente au sein de la Théorie critique ²²³.

En outre, il serait erroné de considérer les chercheurs dont Fromm se sépare comme des freudiens orthodoxes ou comme des

²²² 1936.

²²³ Car la pulsion « [...] est le résultat d'une dialectique entre la nature et la société, produite au cours d'étapes innombrables de l'interagir "véritable" [...] » (Lorenzer 1981, p. 288) entre individus socialisés.

inconditionnels de la psychanalyse. Adorno constate froidement dans une note de 1944 : « La psychanalyse n'a de vrai que ses exagérations ²²⁴. »

La séparation est définitive et c'est surtout Marcuse qui [94] se lance dans la dispute publique avec Fromm ²²⁵. Pour lui, la théorie freudienne dispose d'un potentiel critique, car elle exprime d'une manière mystifiée la socialisation de la nature humaine, l'ancrage psychique de la domination tout comme l'écrasement des expériences jouissives et des possibilités de les exprimer. Il s'agit de reprendre ce fil et d'intégrer la psychanalyse dans une théorie de la société. Ceci est le programme de son livre *Eros et civilisation*. Il poursuit ces réflexions dans *L'Homme unidimensionnel*.

Adorno ou Fromm ?

Nous avons vu qu'Erich Fromm analyse le caractère social comme la « matrice psychique » des individus dans une société concrète et dans une époque donnée. Pour qu'une société fonctionne, il est nécessaire que les membres de cette société acquièrent un caractère social, qui les fait vouloir et désirer ce qu'ils doivent faire selon leur position et leur fonction sociales. De cette façon, ils intériorisent l'hétéronomie qui devient une « contrainte intérieure » (Fromm), une seconde nature.

Nous avons également constaté que Fromm et Adorno défendent, dans les années 1930 et 1940, la position selon laquelle le caractère social existant est toujours et constitutivement lié au sein d'une époque à une société concrète mais également au capitalisme en général.

Fromm s'inscrit d'abord dans une analyse diachronique de l'émergence et de l'établissement du capitalisme, pleine de références critiques à Max Weber, pour développer à partir de la fin des années 1940 ses « orientations », lesquelles prennent la forme que nous avons

²²⁴ Adorno 1951 n° 29, p. 56.

²²⁵ La revue *Dissent* publiait dans les années 1955 et 1956 les textes les plus essentiels. En ce qui concerne Marcuse cf. surtout l'épilogue de son livre *Eros et civilisation* (1956) et « A reply to Erich Fromm » (Marcuse 1956) ; en ce qui concerne Fromm cf. ses interventions dans Fromm, *Gesamtausgabe* VIII, pp. 113-122.

présentée. Adorno met l'accent sur une vision plus théorique du capitalisme, qu'il n'explicite pas, par ailleurs, au cours des travaux consacrés au caractère social. Ces travaux [95] trouvent leur place dans le contexte des analyses de la *Dialectique de la raison* ²²⁶ en général et de l'industrie culturelle en particulier.

Adorno et Fromm vont mettre ensuite au centre de leur analyse du caractère autoritaire la notion freudienne de sadomasochisme, bien que leurs interprétations de la psychanalyse freudienne divergent de plus en plus.

Adorno et Fromm partagent également la référence au marxisme, constituante pour leurs théories. Les notions marxistes de capital, de capitalisme, d'aliénation, de fétichisation et de forme d'échange marchand occupent des places centrales dans leurs travaux. Pour Fromm, c'est le « jeune Marx » qui importe tout particulièrement. Adorno, en revanche, s'appuie surtout sur des notions du Marx de la période du *Capital*. Certes, la « seconde nature » (Lukacs) n'est pas étrangère à l'argumentation de Fromm, mais c'est dans les écrits d'Adorno qu'elle gagne une place centrale. On oublie souvent que leurs réflexions sont animées par l'effort de comprendre la subjectivité contemporaine pour la dépasser la « peur de la liberté » (Fromm) ; autrement dit : ils cherchent les possibilités de la libération, les « chemins de la liberté » (Sartre).

On se méprend facilement quand on considère le caractère social comme l'expression d'une phase marxo-freudienne de l'École de Francfort qui, du côté de Fromm, s'est soldée par le divorce entre ce penseur original et le reste de ses vieux amis de Francfort d'avant-guerre. Du côté des autres membres de l'Institut et surtout du côté d'Adorno, on pourrait juger ces travaux comme une sorte d'impasse intellectuelle, car, en effet, leurs études sur le caractère social n'ont pas été systématiquement suivies après les projets de recherches aux États-Unis, qui culminent dans *Études sur le caractère autoritaire*. Cette énorme publication est un montage assez hétérogène de travaux auxquels manquent la cohérence et la rigueur habituelles des écrits d'Adorno ou de Horkheimer.

[96]

²²⁶ Horkheimer/Adorno 1969.

À partir des années 1950, Fromm franchit un pas méthodologique décisif qui le sépare de la Théorie critique : il confronte désormais la situation des individus à une éthique extérieure à leur situation. Adorno, en revanche, cherche dramatiquement à comprendre l'inscription de plus en plus profonde des individus dans le capitalisme, mais également les (minces) possibilités de leur libération. Il maintient son ambition de comprendre cette société concrète, c'est-à-dire de comprendre la société après la « crise de l'idéalisme » (Adorno) et la « crise de la pensée européenne » (Husserl), et de développer une théorie critique, malgré l'inscription de la théorie dans la société.

Ancrage dans leur époque

Les travaux sur le caractère social sont profondément et explicitement ancrés dans leur époque, caractérisée par la fin de la « société bourgeoise » (« *bürgerliche Gesellschaft* ²²⁷ ») et l'émergence de l'industrie culturelle. Le fascisme en Europe, et surtout en Allemagne, a été l'une des sorties possibles de la crise de la société bourgeoise, mais il n'a pas été la seule. Pendant leur exil aux États-Unis, les chercheurs de l'Institut für Sozialforschung prennent connaissance d'une autre société capitaliste et non bourgeoise, que l'on appelle par convention depuis les années 1980 la société « fordiste », devenue le modèle du développement social en Europe après la Seconde Guerre mondiale, d'abord en Allemagne et ensuite, avec beaucoup de nuances et des grands décalages énormes dans le temps, également dans les autres pays européens. Pour Adorno et ses amis, il ne s'agissait pas de dénoncer ou de dénigrer cette société américaine. On connaît leur attachement aux États-Unis où ils avaient trouvé refuge quand la barbarie nazie terrorisait l'Europe qu'ils ont quittée tardivement, après beaucoup d'hésitations. Cependant, leur sympathie pour les États-Unis ne [97] les mène aucunement à une adoration aveugle de cette société qu'ils voulaient comprendre.

Bien que leurs formes politiques les distinguent profondément, les sociétés européennes et américaines de l'époque d'Adorno partagent des traits profonds qui les rendent semblables permettant la généralisation

²²⁷ Cf. Horkheimer 1936 et 1942.

du « modèle » américain en Europe après la guerre. Pour n'en indiquer que les plus importants : la tendance à « l'État autoritaire » (Horkheimer), au « monde administré » (Adorno) et à l'industrie culturelle. Ces analyses ne répondent que partiellement à la question : sur quelle structure subjective ces sociétés sont-elles fondées ? Les travaux sur le caractère autoritaire constituent des éléments essentiels pour trouver la réponse à cette question.

Pourtant, les travaux sur le caractère social ne trouvent aujourd'hui qu'un faible écho dans les sciences sociales. En ouvrant les argumentations qui ont permis l'élaboration des « orientations » (Fromm) et des « syndromes » (Adorno) dans une perspective phénoménologique, on peut non seulement les préciser, mais aussi en faire un moyen de compréhension de la subjectivité d'aujourd'hui. Bien sûr, il ne s'agit pas de « fusionner » les approches de l'École de Francfort et de la phénoménologie, mais d'ébaucher un dépassement possible des positions développées sur la base des positions et des références communes ou compatibles de ces deux courants de pensée ²²⁸.

[98]

²²⁸ Ceci exclut, bien sûr, de les utiliser comme des outils empiriques, comme une sorte de « grille d'interprétation » de données empiriques dans une perspective positiviste, dans laquelle ils n'ont pas été développés.

[99]

Du caractère social

Chapitre III

Comprendre le caractère social

VERS LA VIE CONCRÈTE

[Retour à la table des matières](#)

Les « figures », les « orientations » et les « types » de caractère social que l'École de Francfort a développés ne sont que les premiers pas argumentatifs pour comprendre la dialectique entre la constitution des individus et la constitution de la société. Ils décrivent une socialisation réussie dans le sens où les individus font volontairement ce qu'ils doivent faire ²²⁹. C'est pourquoi le caractère social peut se maintenir dans des situations exceptionnelles, dramatiques ou tragiques (guerres, fascisme, révolutions, etc.), qui en apparence ne ressemblent que très peu aux situations habituelles de l'époque.

C'est dans la vie quotidienne que s'installe progressivement un équilibre entre le caractère social, les situations et l'agir des individus. Cet équilibre est, bien sûr, précaire et toujours à (re)établir. Il est dynamique et il permet à la société de se développer, ainsi qu'aux individus d'exister au sein de cette société qui change plus ou moins rapidement et plus ou moins profondément au cours de l'histoire. Les individus y trouvent un certain sens à leur existence.

C'est pourquoi il faut analyser l'ancrage du caractère social dans la vie quotidienne, qui est l'existence concrète [100] au sein de la société. La société n'est ni le cadre ni une sorte de boîte dans lesquels les vivent individus. Elle est un lien abstrait entre des individus concrets, leurs

²²⁹ Cf. également Berger/Luckmann 1969, p. 175.

situations concrètes, les vies quotidiennes concrètes. Bref, la société est le lien abstrait entre les différentes formes de la vie concrète. De plus, on se rappelle que le concret est la conjonction des traits les plus abstraits d'une société. Il faut donc construire des notions clés de la compréhension de la vie quotidienne des sujets, qui ne se résument pas à des descriptions de leur vie, plus ou moins anecdotiques, plus ou moins folklorique. Il s'agit d'ancrer les « modèles » du caractère social dans la société et dans la vie des sujets, dans la « vie réelle », comme on le dit si souvent dans la phénoménologie.

La phénoménologie, tout comme la Théorie critique, a pour ambition la compréhension de la société. Elles veulent comprendre la vie et son sens, l'existence individuelle et l'histoire, c'est-à-dire l'existence des hommes au sein d'une société et dans l'histoire. Les idées, la pensée, les théories mais aussi les stratégies d'actions et les comportements sont liées à l'être (« *seinsgebunden* »). Mais, de quelle manière lui sont-elles liées ? Cette question n'est pas nouvelle, mais elle demande une réponse argumentée, qui ne se contente pas de proclamations d'un déterminisme quelconque ou de l'absence de tout lien entre les formes de l'existence et la subjectivité.

SE PENSER DANS LA SOCIÉTÉ

Trois sources de l'analyse du caractère social...

Le caractère (Kant)

[Retour à la table des matières](#)

Dans la philosophie d'Immanuel Kant, on trouve un argument de base pour comprendre le caractère social ²³⁰. Kant écrit par exemple, dans la *Critique de la raison pure*, que « chaque cause agissante doit avoir un *caractère*, c'est-à-dire une loi causale sans laquelle elle ne serait pas la [101] cause ²³¹ ». Il ne distingue pas le caractère en tant

²³⁰ L'importance pour le développement de la Théorie critique est bien connue.

²³¹ Kant 1956, II/9, § 3b.

que phénomène empirique du caractère intelligible, car, pour lui, ils ne sont que deux aspects du caractère. Le premier est le lien entre les actions qui obéissent, en tant que phénomènes, à des lois. Le deuxième est la cause (« *Ursache* ») des actions que l'on peut empiriquement constater. Ce dernier aspect du caractère n'est ni un phénomène ni une sensualité (« *Sinnlichkeit* ») ²³². Schopenhauer va dans le même sens ²³³.

Le malaise dans la culture (Freud)

Malaise dans la culture ²³⁴ a profondément influencé l'élaboration de notion de caractère social au XX^e siècle. Freud présente, entre autres, dans ce texte ses rares arguments psychanalytiques concernant les individus dans la société.

Il se penche sur l'individu comme être socialisé constatant l'existence d'un « malaise ». De son explication de ce « malaise », nous intéressent particulièrement les aspects suivants : l'individu est déchiré entre ses différentes pulsions. Les descriptions que Freud donne de ce déchirement ressemblent beaucoup à ce que les phénoménologues existentialistes appellent « l'absurdité de l'existence ». Les souffrances de l'individu sont ses manques vécus, qui se transforment mais ne disparaissent jamais complètement. Il se bat avec sa « mauvaise conscience » (Freud) qu'il ne perd jamais, car elle est l'expression du manque moral et normatif de l'individu. Freud souligne également que la culture, au sein de laquelle l'individu et son malaise trouvent leur place, est un lien social de domination largement intériorisé. Le « malaise dans la culture » correspond au vécu des éternels manques et « souffrances » (Freud) que les individus veulent dépasser, sans cependant y arriver. Cet effort de dépassement alimente la dynamique sociale et, dans le même temps, il contribue à forger le caractère.

²³² Kant 1968.

²³³ Schopenhauer 1819/1986, pp. 395-422.

²³⁴ Freud 1929/1971.

[102]

Le bonheur ne peut être décrit que d'une manière négative, comme absence de souffrances et de malaise. Pour supporter la souffrance dans la vie, on fuit dans les distractions, les drogues et les sublimations, dont la religion, tout comme l'art, fait bien sûr partie. La souffrance, selon Freud, s'installe à cause de la domination de la nature sur l'homme, à cause de la caducité du corps et de l'imperfection de l'État et de la société. La technique renforce cette tendance. En somme, « la vie est trop dure » (Freud). Entre l'éros et la pulsion de mort éclate la lutte de la culture. Ces pulsions se manifestent dans la conscience et elles créent les sentiments de culpabilité et la peur de perdre l'amour, la mauvaise conscience et le regret. On doit enfin retenir que le besoin de punition est essentiel pour l'existence de la société.

*Le masque de caractère, la seconde nature
et la crise de la pensée (Marx)*

C'est dans son analyse de la socialisation du travail que Marx développe sa notion profondément phénoménologique de « masque de caractère ²³⁵ ». Il souligne que les individus se trouvent toujours dans des facticités, dans des situations de production et de reproduction de leur vie qu'ils n'ont pas choisies. C'est à cause des contraintes et des manques qui font partie de leurs conditions de vie que les acteurs créent entre eux des relations, surtout à l'aide et par le biais des choses sociales. En ce qui concerne les individus en tant que sujets (du processus économique), Marx ne part pas de l'individu dans le sens atomiste du mot, mais il le considère au sein de l'unité de ses relations avec les autres dans lesquelles il existe. Par exemple, l'acheteur n'existe qu'en relation avec le vendeur, et vice versa. C'est dans ces relations que leur agir prend forme et qu'il devient spécifique : les individus agissent comme « masques de caractère » de ce qu'ils sont [103] fonctionnellement au sein de ces relations. Pour l'individu, il ne s'agit

²³⁵ Cf. par exemple Marx, MEW 25, p. 888 ; cf. également Spurk 2006a.

pas de cacher sa « véritable » individualité derrière son masque ²³⁶, mais il s'agit de constituer son individualité, de se socialiser ²³⁷.

Selon Marx la notion de « masque de caractère » prend sa véritable importance dans la société capitaliste, qui est constitutivement individualisée et dont le lien social est (surtout) fondé sur la *forme* du rapport d'échange (marchandise-argent-marchandise). Le masque de caractère se stabilise et se généralise dans la mesure où le rapport marchand devient également le modèle des relations sociales en général. Pourtant, les hommes gardent un champ de choix et d'actes arbitraires et, par conséquent, une certaine « liberté formelle » (Marx) ²³⁸. Leur sort est néanmoins intimement lié au marché.

La contradiction entre le fait qu'ils doivent assumer eux-mêmes leur reproduction et les conditions de cette reproduction, qui leur échappe en grande partie, est le drame existentiel du sujet dans la société capitaliste (« *bürgerliches Subjekt* ») qui vit dans une incertitude structurelle que Freud appelle « le malaise dans la culture ». Il dépend des « mécanismes aveugles des lois de la valeur ». La subjectivité bourgeoise (*bürgerliche Subjektivität*) est donc fondée sur la contradiction entre « l'indépendance personnelle [et] la dépendance des choses (*sachlich*) ²³⁹ ». L'individu est désormais la représentation et la personnification des choses sociales : des marchandises, de l'argent, du capital... Dans le processus de « l'abstraction d'échange » (*Tauschabstraktion*, Marx), ces choses deviennent compatibles parce qu'elles sont réduites à l'abstraction qu'elles partagent : la valeur d'échange. Aussi différentes et aussi hétérogènes que les choses soient, les biens, les services, les activités, etc., sont [104] désormais compatibles et, par conséquent, échangeables. La société rend « [...] comparable ce qui ne porte pas le même nom en le réduisant à des quantités abstraites ²⁴⁰ ».

Le principe abstrait de l'échange pénètre les différentes relations sociales (productives et non productives) d'une société. Les sujets, en

²³⁶ Horkheimer l'interprète la notion « masque de caractère » dans ce sens (Horkheimer, GS 5, p. 317) ; cf. également Matzner 1964.

²³⁷ Cf. Marx 1972, pp. 76-77.

²³⁸ Cf. Marx, MEW 42, p. 377 et MEW 3, p. 75.

²³⁹ Marx, MEW42, p. 91.

²⁴⁰ Horkheimer/Adorno 1969, p. 18.

revanche, sont des êtres humains concrets, qui ont créé ce monde qui leur est étrange et étranger et qui les domine de plus en plus. Les liens entre les sujets concrets, les rapports sociaux et le lien social sont donc des liens abstraits. Les sujets perçoivent les rapports sociaux comme étant en dehors des hommes. Par conséquent, ils se situent en extériorité par rapport à ces relations sociales qu'ils ont créées et dont ils font partie.

L'aliénation signifie fondamentalement que les hommes font l'expérience d'être en position d'extériorité par rapport à ce monde, d'être passifs et réceptifs, ils ne font pas l'expérience d'être les créateurs du monde. Comme l'agir des individus au sein du capitalisme est surtout caractérisé par des structures de domination anonymes et non pas par leur volonté libre ou par la délibération, il ne peut pas être régulé d'une manière éthique ²⁴¹.

Marx indique également que les individus ne sont pas réduits à un seul masque de caractère. Le capitaliste, par exemple, porte son masque de caractère de capitaliste dans la mesure où « [...] ce masque colle à un homme, [...] son argent fonctionne durablement comme capital ²⁴² ». Or, les individus peuvent changer de masques de caractère : dans la production, ils sont ouvriers ou capitalistes ; dans la circulation, ils sont des acheteurs ou des consommateurs et des vendeurs ²⁴³. Pourtant, leurs différents masques de caractère doivent être compatibles, car ce sont les mêmes individus qui les portent et ces [105] « masques » sont issus du caractère social de l'individu, qui peut prendre des formes empiriques très différentes.

Dans leurs représentations et leurs visions du monde, les individus ne se réalisent pas comme les sujets créateurs des choses, mais comme les objets des choses qui sont les maîtres de leurs destins. Ils vivent dans une opacité dense, dans un monde profondément fantasmatique, dans la contrainte ainsi que dans l'incertitude et bien souvent dans l'angoisse.

Ces abstractions sociales trouvent leur expression systématique, ressemblant bien souvent à des arguments théoriques, dans ce que Marx

²⁴¹ Par ailleurs, Max Weber partage ce point de vue de Marx ; cf. Weber 1921/1972, pp. 708-709.

²⁴² Marx 1971, p. 591.

²⁴³ On doit annoter que Marx parle également d'acteurs féodaux (Marx 1971, pp. 91-92). Ceci nous ne paraît pas cohérent.

appelle le fétichisme de la marchandise. On n'a pas affaire à un phénomène psychologique, comme la fascination par exemple. Comme dans l'idolâtrie, décrite et dénoncée dans l'Ancien Testament, les sujets du capitalisme adorent les choses, que les hommes ont créées, comme divinités. Ils transposent des attributs et des qualités humaines dans ces choses au lieu de les comprendre comme leur création ²⁴⁴.

Les rapports entre les hommes prennent des formes de plus en plus chosifiées. Cette chosification est fondée sur la nature de la marchandise ²⁴⁵. Désormais, les choses dominent les hommes. L'homme aliéné se croit le maître de cette « nature » mais il en est l'esclave ²⁴⁶. Soumis à ses besoins aliénés, l'homme est « un être déshumanisé, aussi bien en ce qui concerne son corps que son esprit ²⁴⁷ », ses valeurs se pervertissent. Il tend à devenir l'homme-marchandise qui entretient avec le monde extérieur des rapports marchands : il le possède et il le consomme, comme il pourrait consommer et posséder n'importe quelle marchandise. Plus il est aliéné, plus son rapport au monde est instrumental : le sens de son existence est désormais *la possession et l'utilisation* de ce monde.

[106]

Marx constate également que les travailleurs, comme les autres acteurs du capital, intègrent dans leurs pensées et dans leurs visions du monde les formes économiques dans lesquelles le rapport social qui est le capital s'exprime. Marx appelle ceci les « abstractions réelles » (*Realabstraktionen*) ou des « formes objectives des idées » (*objektive Gedankenformen*), qui correspondent aux rapports sociaux établis. Elles « [...] forment ensemble un univers abstrait, qui ne permet pas une dialectique ouverte de l'universel, du particulier et du singulier [...] le monde dans lequel ils vivent est fait de contraintes surprenantes et incomprises, de totalisations inabouties ou qui s'égarerent ²⁴⁸ ».

Désormais, les sujets sont de plus en plus incapables de déchiffrer le capital, le travail et leurs situations comme constructions sociales, c'est-à-dire comme des rapports sociaux faits par des hommes et que les

²⁴⁴ Cf. Marx Karl, MEW Ergb. 1, pp. 370, 511-512 et 514-515.

²⁴⁵ Cf. Marx Karl, 1971 23, p. 649 et MEW Ergb. 1, pp.373, 517-518, 548.

²⁴⁶ Cf. Marx Karl, MEW 3, p. 33.

²⁴⁷ Marx, MEW, Ergb. 1, p. 524.

²⁴⁸ Vincent 2004, pp. 31-32.

hommes peuvent aussi défaire, s'ils le veulent. Les acteurs s'installent dans des véritables fantasmes sociaux, selon lesquels il n'existe que des relations instrumentales ou techniques qui devraient être équitables, c'est-à-dire qu'elles devraient se calquer sur l'échange marchand. C'est pourquoi « chaque caractère bourgeois (« *bürgerlich* ») exprime malgré sa dissidence et justement à cause de celle-ci la même chose : la dureté de la société de concurrence ²⁴⁹ ».

C'est pour la même raison que le monde des sujets devient pour eux un monde des apparences nécessaires, car ce sont les choses, appelées par exemple le marché ou le développement technique, qui dominent ce monde. Dans la pensée des individus, ces choses sont systématiquement liées, par exemple comme lois du marché ou comme logique du développement technologique. Marx appelle ce lien « les connexions aveuglantes » (*Verblendungszusammenhang*). Les rapports sociaux, en revanche, ne sont que peu et rarement saisissables. Ceci [107] explique, entre autres, que les connaissances n'échappent en général pas aux connexions aveuglantes, car elles sont prises « [...] dans la dynamique des abstractions réelles et de leur affirmation naturaliste ²⁵⁰ ».

On doit se rappeler que les travaux de l'École de Francfort en général et les travaux sur le caractère social en particulier prennent leur véritable sens si on les considère comme des contributions à la compréhension d'une société vécue par les individus comme une « seconde nature ». Évidemment, cette notion s'inspire largement et ouvertement de la théorie de la chosification de Marx et de Lukacs ²⁵¹. On trouve une reconstruction de la « seconde nature » dans le sens diachronique mais aussi dans le sens synchronique, aussi bien dans les écrits de Horkheimer du début des années 1930 que dans *Théorie traditionnelle et Théorie critique*, dans ses livres *Crépuscules* et *Éclipse de la raison* tout comme dans la *Dialectique de la raison*, écrit avec Adorno (1947) ainsi que dans les textes de Benjamin ²⁵².

²⁴⁹ Adorno/Horkheimer 1947, p. 164.

²⁵⁰ Vincent 2004, p. 31.

²⁵¹ Cf. Surtout le fameux chapitre « La chosification et la conscience du prolétariat », in : Lukacs Georg, *Geschichte und Klassenkampf*, Neuwied/Berlin 1922/1978, pp. 257-397.

²⁵² Cf. par exemple Benjamin 1932.

C'est surtout Adorno qui s'interroge très tôt sur les formes et les raisons de la chosification de l'agir humain. Il développe cette notion dans ses articles des années 1930, mais ses développements dans *Minima Moralia* et dans d'autres textes des années 1950 et 1960 sont les plus pertinents, car ces textes traitent systématiquement des différentes manières de constituer les rapports de vie chosifiés et inertes au sein du capitalisme contemporain. Ces questions représentent une sorte de fil rouge qui se retrouve dans les travaux d'Adorno jusqu'à ses derniers écrits. Les attitudes des sujets par rapport à la nature, par rapport à soi-même tout comme par rapport aux autres se chosifient de plus en plus. Ainsi, le monde social leur apparaît inerte et les rapports humains comme des « événements [108] naturels ²⁵³ ». Toujours dans la tradition de Lukacs et Marx, il explique cette chosification par la généralisation de *la forme* de l'échange marchand qui pénètre petit à petit tous les secteurs de la vie. La forme de l'échange marchand ne doit pas être confondue avec ce que l'on appelle aujourd'hui la marchandisation du monde, c'est-à-dire la pénétration du « tout s'achète – tout se vend » dans tous les secteurs de la société (de l'entreprise à la vie privée, en passant par la culture, l'éducation, etc.).

Sur le plan théorique, c'est cette généralisation de la forme marchande qui explique la crise de l'idéalisme (allemand). Bien sûr, Adorno partage ce constat avec beaucoup d'autres auteurs du XX^e siècle, par exemple avec Husserl. Cependant, Adorno n'accepte ni les autres analyses ni les différentes propositions de dépassement de cette crise de la part de la philosophie de la vie (Simmel), de la part la phénoménologie husserlienne, de la part de l'analyse de l'être-là de Heidegger ou de la part de l'analyse phénoménologique et sociologique de Scheler.

²⁵³ Adorno 1931, p. 325.

... *Et la crise des sciences européennes*

Dans sa célèbre conférence *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* ²⁵⁴, Husserl ne constate pas seulement (comme le faisait avant lui déjà Dilthey par exemple) la transformation des sciences sociales et de la philosophie en sciences positives à l'image des « sciences de la nature ²⁵⁵ ». Comme Dilthey, Husserl insiste également sur la distinction entre l'explication et la compréhension. L'explication correspond aux phénomènes naturels, c'est-à-dire à l'objet des « sciences de la nature » ; en revanche, la compréhension est la finalité des « sciences de l'esprit ».

Husserl développe une critique du positivisme dramatique : [109] il constate que le positivisme a abandonné les grandes questions concernant l'existence humaine, qui ont été laborieusement formulées depuis la Renaissance. L'objet de ces théories était l'humanité, plus précisément « l'humanité européenne » (Husserl), et elles visent la libération de l'homme grâce à la philosophie. Il développe également une défense de la subjectivité au sein des « sciences de l'esprit ». Cette subjectivité est en danger en raison de la domination du positivisme dans la pensée scientifique. En outre, le positivisme participe, entre autres, à forger les visions du monde des sujets. La particularité la plus importante et la plus inquiétante des théories positivistes ainsi que des visions du monde positivistes, est le fait qu'elles abandonnent leur liberté, c'est-à-dire l'idée de « [...] la capacité de l'homme de se créer, dans le cadre de ses possibilités, soi-même et son environnement d'une manière raisonnable ²⁵⁶ ».

Pour dépasser cette situation, Husserl plaide vigoureusement pour que les théories mettent au centre de leurs efforts la compréhension de la raison et du sens le monde vécu, du monde-de-la-vie et de l'expérience vécue. De plus, comme tous les antipositivistes, Husserl s'insurge contre l'attitude des « sciences naturelles » – aujourd'hui si présente dans les sciences sociales – qui consiste à considérer le sens et

²⁵⁴ Husserl 1996.

²⁵⁵ I.e. les « Naturwissenschaften » qui correspondent à ce qu'on appelle en français communément les sciences dures. Cf. également au sujet des sciences sociales Spurk 2006, chapitres III. 1 et IV. 1.

²⁵⁶ Husserl 1996, p. 5.

les visions du monde que les hommes se forgent dans leur vie comme « objectivement vrai ».

Dans un fameux passage des *Aventures de la dialectique*, Merleau-Ponty résume brillamment le savoir et l'action qui caractérisent la subjectivité historiquement située. « Le savoir et la pratique affrontent la même infinité du réel historique, mais ils répondent de deux façons opposées : le savoir en multipliant les vues, par des conclusions provisoires, ouvertes, motivées, c'est-à-dire conditionnelles, la pratique par des décisions absolues, partiales, injustifiables [...] l'histoire entière est encore action et l'action déjà histoire ²⁵⁷. »

[110]

Pour comprendre son existence et lui donner un sens, chacun est renvoyé à lui-même. C'est seulement par l'analyse et la compréhension de la subjectivité qu'on peut développer le monde objectivement vrai, car « la subjectivité est le premier en soi ²⁵⁸ ». Les argumentations d'Adorno ou Horkheimer ne contredisent pas ces arguments phénoménologiques, par exemple le constat de Husserl que le déclin de ce cadre de penser entraîne celui de la raison ou sa critique du positivisme. Non seulement sur le plan théorique, mais également sur le plan de la vie quotidienne, il est désormais impossible de donner un sens raisonnable à la vie.

QUESTIONS DE MÉTHODE : FIGURES, MODÈLES ET IDÉAUX TYPES

[Retour à la table des matières](#)

Adorno a fortement insisté sur le caractère « fragmenté » et « déchiré » de nos sociétés. Aujourd'hui, ce constat est largement partagé au sein des sciences sociales. Cependant, il n'est donc ni nouveau ni dû au déclin des États-nations ou des sociétés « fordistes », comme on le prétend souvent aujourd'hui. Adorno part dans sa quête de compréhension du rapport entre le capitalisme et la subjectivité de cette forme concrète de société : la société déchirée et fragmentée. Il se

²⁵⁷ Merleau-Ponty 1955/2000, p. 19.

²⁵⁸ Husserl 1996, p. 76.

propose d'analyser les fragments et la facticité de cette société ainsi que les théories qui les analysent, car c'est dans ces fragments et dans des situations concrètes qu'on peut trouver les traits généraux du capitalisme. C'est grâce à l'analyse du concret que l'on comprend la conjonction des traits les plus abstraits de la société, pour paraphraser Marx.

La sociologie occupe une place particulière dans la démarche d'Adorno, car – selon lui – cette science a accès à la facticité qui n'est pas accessible aux « sciences de l'esprit » et à la philosophie. Pour caractériser sa conception de la sociologie, il emprunte à Heidegger l'image du sociologue « grimpeur de façades ». Les façades sont la [111] facticité apparente (« *Erscheinungsform* »), de l'édifice bien délabré ou des ruines de la société déchirée ainsi que des théories du social. Le sociologue en met à l'abri certains fragments et les soumet à l'analyse critique.

Comment comprendre l'ensemble des fragments abstraitement liés ? Adorno se trouve devant une question méthodologique, qui a une longue tradition au sein de la sociologie. C'est Max Weber qui a sans doute donné à cette question la réponse la plus classique et la plus importante pour la tradition sociologique : par la construction idéale typique. Pour construire un idéal type, on met ensemble un grand nombre de phénomènes particuliers, « diffus et discrets » (Weber) dans une construction intellectuelle cohérente, en renforçant et en exagérant certains traits de la réalité ²⁵⁹. On produit ainsi des « possibilités objectives » (Weber) pour montrer la « signification culturelle » du phénomène que l'on analyse. La « signification culturelle » (Weber) n'est pas liée à un individu particulier, mais elle est un jugement de valeur historiquement établi ²⁶⁰. La finalité de l'analyse idéale typique est la compréhension de la « signification culturelle » du phénomène ou de l'événement que l'on traite.

Adorno, quant à lui, ne partage ni l'idée de la « signification culturelle » ni l'importance que Weber lui donne. C'est en cela que sa démarche se distingue radicalement de celle de Weber. Pourtant, il y a

²⁵⁹ Cf. Weber 1922/1968, pp. 190-191.

²⁶⁰ Weber 1922/1968, p. 172.

des ressemblances frappantes entre ce qu'Adorno appelle une « figure » et ce que Weber appelle un « idéal type » ²⁶¹.

C'est dans l'Étude sur le caractère autoritaire ²⁶², qu'Adorno développe explicitement sa manière de créer des typologies ²⁶³. Les figures adorniennes sont – comme les idéaux types wébériens – des constructions par l'exagération de la réalité, c'est-à-dire des fragments de la facticité, [112] saisie par des études empiriques grâce à l'interprétation de théories existantes (philosophiques, psychanalytiques, etc.). La construction d'une figure se fait, comme la construction de l'idéal type de Weber, par le regroupement des matériaux, lequel crée sa cohérence et permet de donner une place à chaque phénomène spécifique au sein de la totalité sociale. Aussi bien Weber qu'Adorno soulignent qu'il faut de « l'imagination exacte » pour procéder ainsi. Ni la figure ni l'idéal type n'expriment un phénomène empirique. C'est l'imagination qui permet de dépasser les matériaux empiriques, de montrer leurs traits essentiels et de les réorganiser. Le chercheur interprète les matériaux comme des résultats de la socialisation capitaliste et de la chosification ²⁶⁴. Pour Weber, c'est sur la base des idéaux types qu'on formule des hypothèses ; Adorno procède d'une manière semblable pour formuler des hypothèses sur la base des figures et des « modèles » ²⁶⁵.

Selon ce dernier, la création de types a une fonction et une signification sociales. Par conséquent, dans la typologie des caractères, on ne classe pas les hommes ou les groupes selon certains idéaux types, mais on assemble des traits dispersés de la facticité pour créer des continuités pleines de sens et rendre compréhensibles les corrélations entre les divers éléments empiriquement constatés.

Les différents types regroupent des caractéristiques formelles de la pensée stéréotypée dominante d'aujourd'hui, son indifférence par rapport à la société, son manque de savoir ainsi que sa tendance à la personnalisation. Certes, en apparence cette pensée est multiforme,

²⁶¹ Cf. également Honneth 2005.

²⁶² Adorno *et alii* 1952.

²⁶³ Cf. Adorno *et alii* 1952, pp. 303-359.

²⁶⁴ Par ailleurs, c'est dans le même esprit que C. Wright Mills revendique « l'imagination sociologique » (Mills 1967).

²⁶⁵ Cf. surtout Adorno 1963 et 1969.

mais elle est toujours caractérisée par la « pensée ticket ²⁶⁶ » qui est une nouvelle forme d'adaptation des hommes à la société : les hommes doivent se mécaniser et se standardiser. Le jugement individuel y est « une sorte de facteur dérangent dans le déroulement du processus de vie [113] dirigé ²⁶⁷ ». L'utilisation des clichés ainsi que des valeurs et des jugements préfabriqués rend la vie plus simple et elle libère les individus de l'effort de comprendre la société compliquée. La « pensée ticket » n'est pas liée à certaines idéologies : elle précède le choix d'une idéologie entre différentes idéologies préfabriquées. Les dirigeants peuvent reconnaître les individus qui fonctionnent de cette manière comme des faibles et des soumis potentiels.

C'est la généralisation de la forme marchande qui caractérise les processus sociaux et qui fait que ceux-ci apparaissent aux sujets comme quasi naturels, comme une seconde nature, qui guide leur vie, leur choix et leurs visions du monde. C'est pourquoi la « perspective de valeur » (Weber) semble à Adorno inapte à la compréhension du social. La déformation de la capacité d'être raisonnable est constitutivement liée à la chosification du monde social. La raison instrumentale dominante dans notre société est la raison du monde chosifié ²⁶⁸. Les visions du monde, les schèmes d'interprétation de la réalité et les raisons d'agir des sujets s'alignent sur la forme de l'échange marchand et la raison instrumentale y règne en maître. C'est la raison pour laquelle ce n'est pas l'autonomie, mais le mimétisme, qui constitue le fil rouge de la constitution du social ²⁶⁹.

Comme Husserl à sa manière, l'École de Francfort constate la faillite des théories traditionnelles ²⁷⁰. La conjonction de la démarche « facticité-figure-modèle » et de la critique des théories traditionnelles devrait permettre l'élaboration d'une théorie critique pour avancer vers la compréhension du monde chosifié et, par conséquent, vers l'ébauche des possibilités de son dépassement.

²⁶⁶ Horkheimer/Adorno 1969.

²⁶⁷ Adorno *et alii* 1952, p. 371.

²⁶⁸ Cf. par exemple Horkheimer 1946.

²⁶⁹ Cf. Adorno 1951, n° 99, p. 225.

²⁷⁰ Cf. leurs écrits des années 1930 et, bien sûr, surtout *Théorie traditionnelle et Théorie critique* (1937).

Les figures d'Adorno sont des démonstrations exemplaires de la chosification et de la généralisation de la forme marchande, ce qu'il appelle la « physiognomique ou physiognomie ²⁷¹ » [114] des formes de vie sous le capitalisme. Les sciences sociales, et particulièrement la sociologie qu'Adorno envisage, jouent le rôle central dans la compréhension de la « physiognomie » de la réalité sociale. La sociologie adornienne a comme objet les figures d'action qu'elle interprète dans le but de les rendre compréhensibles comme formes spécifiques de la vie de notre époque, une forme de vie qui se manifeste partout, même dans la corporalité et les gestes des hommes ²⁷². L'analyse de la facticité des formes de vie dévoile et rend compréhensibles non seulement les traits essentiels du social, mais également la déformation de la capacité de raisonner qui explique la domination de la raison instrumentale.

« Pour faire l'expérience de la vérité de la vie immédiate, on doit déterminer le faux dans la forme aliénée [de la vie], en montrant les puissances objectives qui déterminent l'existence individuelle jusqu'au plus caché ²⁷³. » Le faux, si souvent évoqué dans les textes de l'École de Francfort, n'est pas le résultat ou la forme des intentions mauvaises de certains individus qui manquent de vertus, ou encore le résultat des actions des puissants. Le faux est la puissance extérieure à chacun, qui le domine et qui, en même temps, lui apparaît comme étant normale, naturelle et nécessaire. Le faux est caractéristique du mode d'expérience habituel dans la société d'aujourd'hui.

Enfin, l'aspect du dépassement, si important pour les théories critiques, persiste dans l'approche d'Adorno comme une ambition. Le potentiel de dépassement doit être développé au sein de la réalité dans laquelle vivent les sujets ²⁷⁴. Les (non) vertus des hommes ne se définissent pas [115] de l'extérieur de leur existence, elles sont toujours situées dans leur vie et dans une situation historique ²⁷⁵. Pour détecter

²⁷¹ Adorno se sert de cette expression surtout dans ses travaux sur la littérature.

²⁷² Richard Hoggart, par exemple, insiste également sur ce fait.

²⁷³ Adorno 1951, p. 13.

²⁷⁴ Il est impensable pour une théorie critique de confronter une réalité sociale abstraitement avec une éthique extérieure à cette réalité. Habermas procède depuis les années 1980 de cette façon, mais également Erich Fromm dans ses écrits après *La Peur de la liberté*.

²⁷⁵ Cf. Adorno 1951 n° 16.

le potentiel de dépassement, Adorno se concentre sur la souffrance des sujets au sein du monde social, car la souffrance permet l'expérience de la chosification. Pour Adorno la souffrance n'est pas une expérience ou un énoncé explicite (« ça me fait mal »). Elle n'est pas une notion empirique, mais elle existe toujours lorsque les hommes ne peuvent s'auto-réaliser et lorsqu'ils ne peuvent faire l'expérience du bonheur, bref, lorsqu'ils font l'expérience du faux. Évidemment, Adorno s'inspire de l'idée de Freud selon laquelle une rationalité « freinée » cause des souffrances somatiques.

Cependant, cette notion de souffrance reste floue. Elle doit être plus étroitement liée à l'expérience vécue des sujets que ce n'est le cas dans les écrits d'Adorno. Le sous-titre de *Minima Moralia* peut servir de programme : « *Reflektionen aus dem beschädigten Leben* », c'est-à-dire des réflexions à partir ou sur la base de la vie abîmée. Il ne s'agit pas de réflexions sur la vie abîmée ²⁷⁶. Le mot « abîmée » indique l'expérience de la souffrance. « La seule chose qu'on peut, peut-être, dire aujourd'hui est que la vraie vie consisterait aujourd'hui dans la résistance contre les formes de la vie fausse, déchiffrée et dissoute par la conscience avancée ²⁷⁷. » Personne ne sait de quoi une société libérée serait faite, mais on peut très bien analyser ce qui empêche la société actuelle de se libérer. C'est de cela qu'il s'agit dans la Théorie critique en général et dans leurs travaux sur le caractère social en particulier.

²⁷⁶ Comme le suggère le sous-titre de l'édition française, *Réflexions sur la vie mutilée*.

²⁷⁷ Adorno 1963, p. 248.

LA VIE CONCRÈTE ET LE MONDE DE LA VIE, SAVOIR ET COMPRENDRE

[Retour à la table des matières](#)

Nous voulons comprendre les ancrages des « figures », des « types », des « modèles » et des « orientations » du caractère social dans la « vie réelle », pour reprendre une [116] expression habituelle de la phénoménologie. Il ne s'agit donc pas d'illustrer tel ou tel caractère social, d'en donner des exemples ou des descriptions, ou de spéculer sur son actualité, mais d'avancer dans la compréhension de la subjectivité en général et dans la compréhension du caractère social en particulier, ancrés dans la vie réelle et dans la quête de sens, dans l'existence individuelle et dans l'histoire. Il s'agit donc de comprendre l'ancrage du caractère social dans l'existence des hommes au sein d'une société et dans le temps.

Pour ce faire, il faut reconstruire certaines argumentations phénoménologiques concernant l'établissement (« *Setzung* ») de rapports sociaux concrets, de constellations historiques, de situations des sujets et de leur vie particulière, de leurs visions du monde, de leurs actions, mais aussi de leurs pensées. C'est sur cette base que l'on peut reconsidérer la subjectivité pour comprendre le caractère social.

Vivre en situation

Les sujets connaissent plus ou moins leur situation, car elle est, entre autres, leur « domaine de l'expérience sociale directe » (Schütz). Grâce à leurs « stocks de connaissances » (Schütz) composés d'un ensemble de « savoirs de livre de cuisine » (*cook-book-knowledges*, Schütz), de recettes pour résoudre pragmatiquement des problèmes routiniers et quotidiens. Ces connaissances font partie de leurs visions du monde que l'on ne change pas aussi longtemps que ces « recettes » font preuve de leur efficacité. La réalité y est structurée selon différents degrés d'importance : ce qui me concerne directement m'importe le plus et je

suis bien informé sur les buts et mes propres pratiques et ceux des autres.

Je prends conscience de *ma* situation au sein de *mon* monde social au sein duquel *je* vis. Le caractère social structure profondément cette prise de conscience.

[117]

Conscience et intentionnalité

Cependant, notre conscience n'est pas le « [...] flux des *Erlebnisse* [expériences vécues], mais [la] conscience de manques, de situations ouvertes ; par la suite dans le mouvement qui les sépare, il y a des amincissements, nous vivons dans l'intersubjectivité, même si, secondairement, cela est l'intériorité comme souvenir ²⁷⁸ ». Quel est le rapport entre la « conscience de manques, de situations ouvertes », évoquée par Merleau-Ponty, et le monde social ?

Dans la tradition phénoménologique, comme Sartre le constate, à l'instar de Husserl, « l'intentionnalité [...] est la structure essentielle de toute conscience. Il s'ensuit naturellement une distinction radicale entre la conscience et *ce dont il y a conscience*. L'objet de conscience quel qu'il soit (sauf dans le cas de la conscience réflexive) est par principe hors de la conscience : il est transcendant ²⁷⁹ ».

La conscience n'est jamais « vide », mais elle n'est pas non plus identique à son objet. Il s'agit toujours d'une relation intentionnelle entre une certaine conscience et un certain objet ²⁸⁰. On retrouve donc

²⁷⁸ Merleau-Ponty 2003, p. 175.

²⁷⁹ Sartre 1936, p. 144.

²⁸⁰ Pourtant, Sartre critique Husserl, car pour celui-ci la distinction du monde et de conscience a perdu son sens. « Chaque « *Erlebnis* » est ainsi faite qu'il existe une possibilité de principe de diriger le regard sur elle [l'expérience vécue] et sur ses composants réels, ou bien, dans une direction opposée, sur le noème, par exemple l'arbre perçu en tant que tel... Son « *esse* » consiste exclusivement dans son « *percipi* » [...] le « *percipi* » ne contient pas ici le « *esse* » comme élément réel (Husserl) » (Sartre 1936, pp. 153-154).

dans cette argumentation sartrienne ce que l'École de Francfort et surtout Adorno appellent la « non-identité ».

Dans sa notion d'intentionnalité, Sartre fixe la nécessité de la conscience de l'autre, qui est autre que moi. Il souligne également la distinction entre conscience et connaissance, habituelle dans la phénoménologie, pour inscrire pleinement la conscience dans le monde et dans [118] la vie concrète ²⁸¹. « La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle. Husserl voit dans la conscience un fait irréductible qu'aucune image physique ne peut rendre. Sauf, peut-être, l'image rapide et obscure de l'éclatement. Connaître, c'est s'éclater vers ²⁸². » Voici la première leçon que Sartre a retenue de Husserl ! La deuxième leçon se résume à la fameuse phrase de Husserl, que Sartre cite comme tant d'autres : « Toute conscience est conscience de quelque chose ²⁸³. »

En inscrivant la conscience et l'intentionnalité systématiquement dans la vie réelle, Sartre dépasse rapidement l'argumentation de Husserl. À cette fin, il mobilise d'une manière critique la notion de l'*être* de Heidegger, ce qui lui permet de développer sa notion d'existence. Pour Heidegger, *être* signifie être-au-monde ²⁸⁴, Sartre interprète l'*être-au* comme un mouvement ²⁸⁵.

*L'intersubjectivité :
moi, l'autre et la reconnaissance*

Étant un « homme parmi les hommes » (Sartre), ce n'est que dans le regard de l'autre, dans son regard qui se pose sur moi, que je peux me

²⁸¹ « Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes » (Sartre 1939, p. 32).

²⁸² Sartre 1939, p. 30.

²⁸³ Husserl, cit. in Sartre 1939, p. 31. Cf. également Desanti 1990. Bien sûr, ici n'est pas le lieu de se poser la question de savoir si Sartre a fidèlement présenté et interprété cette notion husserlienne.

²⁸⁴ Au fond, on trouve cette idée, entre autres aussi chez Dilthey et Husserl.

²⁸⁵ Cf. par exemple Sartre 1939, p. 31.

reconnaître et me constituer, et vice versa. Le rapport constitutif entre moi et l'autre est, selon Sartre, un rapport de honte et de reconnaissance, car « [...] autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte tel que j'apparais à autrui [...] La honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit [...] il m'a [119] constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles [...] Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui ²⁸⁶ ». Cependant, la reconnaissance et la constitution ne sont pas des processus exclusivement interindividuels. Elles sont profondément sociales, car les apparences et les significations, pour être comprises, se réfèrent à des « témoins » (Sartre) et à l'humanité entière ²⁸⁷.

Pour étoffer ce rapport, Sartre (tout comme Merleau-Ponty, par ailleurs) se réfère à des expériences quotidiennes d'autrui forgées par la pensée. Je rencontre l'autrui *concrètement* dans son expression corporelle, dans son agir et dans son comportement. Il est une « unité synthétique » de ses expériences, de sa volonté et ses passions qui appartiennent à son être, qui n'est pas mon être et qui m'est inaccessible. Mon existence avec autrui renvoie toujours à la même constellation : l'autrui est « [...] ma négation, mais institué-instituant, i.e. je me projette en lui et lui en moi [...] ²⁸⁸ ».

Pour saisir le caractère concret de mes rapports avec les autres ainsi que la place que j'y occupe, je transcende radicalement le champ de mes propres décisions. De cette manière, je m'inscris, comme tous les autres, par mon « travail » (Sartre) dans le monde social existant et je crée des liens avec les autres ; c'est-à-dire que nous créons des [120] liens

²⁸⁶ Sartre 1943, p. 266-267.

²⁸⁷ Au sujet de la reconnaissance dans la tradition phénoménologique cf. également Spurk 2006a.

²⁸⁸ Merleau-Ponty 2003, p. 35. Sartre exprime ceci de la manière suivante : « [...] autrui, en effet, c'est l'autre, c'est-à-dire le moi qui n'est pas moi [...] Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce ne-pas indique un néant comme élément de séparation donné entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même il y a un néant de séparation » (Sartre 1943, p 275). « C'est que, en effet, autrui n'est pas seulement celui que je vois, mais celui qui me voit » (Sartre 1943, p. 272). « Autrui doit apparaître au cogito comme n'étant pas moi » (Sartre 1943, p. 298). Cf. également Sartre 1943, p. 270.

sociaux ²⁸⁹. Comme les liens réciproques entre les acteurs d'un champ émergent de la *praxis* de chacun, c'est-à-dire parla réalisation de ses projets, « [...] chacun reconnaît l'Autre sur la base d'une reconnaissance sociale dont témoignent dans la passivité ses vêtements, ses outils, etc. ²⁹⁰ ». Même les actes les plus quotidiens engagent la reconnaissance mutuelle.

Les rapports avec les autres sont donc des rapports existentiels, car nous partageons la même réalité. La notion d'« action sociale » (Schütz) précise cette position. Le « social » signifie pour Schütz très simplement une relation entre plusieurs personnes. L'action est le comportement qui a un sens pour celui qui agit, c'est-à-dire qu'elle a un sens subjectif, qui s'oriente vers les autres et rend possible la compréhension des actions des autres. C'est dans l'action sociale que se produisent les « motifs-en vue de » (*in-order-to motives*, Schütz).

Nous partageons avec les autres également le temps que durent notre situation commune et notre « environnement » (Schütz) commun. Schütz distingue, d'abord, cet environnement de la « *Mitwelt* » (monde-avec) que je partage avec mes contemporains, de la « *Vorwelt* » (monde-avant) de mes prédécesseurs et, enfin, de la « *Folgewelt* » (monde-après). Les notions de « monde-avant » et « monde-après » permettent la compréhension de la temporalité vécue par les individus. En revanche, les notions d'« environnement » et de « monde-avec » restent assez floues ²⁹¹.

Dans notre situation, l'autre est évident, parce que je le vois. Ma conscience de l'autre est donc préréflexive. En revanche, ce que je suis est réflexif, car il s'agit d'un retour sur moi-même : je me vois dans l'autre. Il est mon miroir, pour se servir de l'image de Kierkegaard.

Or, dans l'action quotidienne, je saisis l'autre grâce à une simple typologie qui structure ma vision du monde. [121] L'autre représente pour moi un type, et je me trouve avec lui dans une situation typique qui correspond plus ou moins à la forme d'échange marchand. « La réalité sociale du monde quotidien est donc aperçue comme une

²⁸⁹ Cf. Sartre 1960, p. 216.

²⁹⁰ Sartre 1960, p. 222.

²⁹¹ Cf. également Simmel 1908.

construction cohérente et dynamique de typification, qui devient d'autant plus anonyme qu'on s'éloigne de l'ici et maintenant ²⁹². »

Schütz propose trois types de relations à autrui : « *Du-Einstellung* », l'orientation vers le tu ; la « *Wir-Beziehung* », les relations entre nous qui est une relation réciproque comme le face-à-face ; « *Ihr-Beziehung* », relations avec eux, qui décrit les relations avec nos contemporains.

La vie en situation

Ces réflexions prennent leur véritable sens pour la compréhension du caractère social, si l'on se rappelle que nous vivons toujours en situation.

Dilthey propose une première ébauche sociologique de la notion « situation » quand il écrit que le moi n'existe que par rapport au monde qui est extérieur au sujet ²⁹³. En ce qui concerne le sujet, c'est « dans la résistance que lui oppose le monde extérieur qu'il découvre lui-même, et c'est par rapport au monde extérieur que s'affirment, dès l'abord, et les états sentimentaux et les désirs d'action ²⁹⁴ ». Dilthey appelle ces interactions entre l'être vivant et son monde une « relation vitale ». Les relations vitales se conjuguent pour former « la relation de la vie », le *Lebenszusammenhang*.

La notion de « situation » de Sartre est beaucoup plus complexe. D'un côté, « la situation, c'est le sujet tout entier... c'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain – c'est ma liberté [122] sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité ²⁹⁵ ». De l'autre côté, la « situation me reflète à la fois ma facticité et ma liberté ; à l'occasion d'une certaine structure objective du monde qui m'entoure, elle me renvoie ma liberté sous forme de tâches

²⁹² Berger/Luckmann 1969, p. 36.

²⁹³ Au sujet des rares approches sociologiques qui travaillent avec la notion « situation » cf. Spurk 2006a.

²⁹⁴ Dilthey 1960/1991, p. 21.

²⁹⁵ Sartre 1943, p. 607.

à faire librement ; il n'y a là aucune contrainte, puisque ma liberté ronge mes possibles et que corrélativement les potentialités du monde s'indiquent et se proposent seulement ²⁹⁶ ». Enfin, Sartre constate que je « [...] ne puis [...] me définir vraiment comme *étant* en situation ; d'abord parce que je ne suis pas conscience positionnelle de moi-même ; ensuite, parce que je suis mon propre néant ²⁹⁷ ». L'analyse de l'être-en situation d'un sujet relève de l'analyse scientifique et non pas du savoir quotidien.

Dans mon agir, je réalise le regard de l'autre comme « solidification » (Sartre) et comme aliénation de mes possibilités. C'est à travers de son regard que l'autre me reconnaît comme étant dans le monde et comme faisant partie de notre monde, le monde que nous partageons. L'autre n'est, bien sûr, pas seulement une personne concrète. Il est ce que je ne suis pas et dans lequel (« dans son regard ») je me reconnais. C'est pourquoi son regard est aliénant. « Et ce que je suis – et qui m'échappe par principe – je le suis *au milieu du monde*, en tant qu'il m'échappe ²⁹⁸. » Je n'en suis pas maître. Par conséquent, mes possibilités se transforment en mes probabilités et mes possibilités me semblent organisées par la liberté [123] d'autrui. C'est l'autre qui me juge, et, en même temps, je peux comprendre son jugement ²⁹⁹.

On comprend désormais comment l'agir des individus crée nécessairement un rapport entre eux, un lien social. Bien que cet agir soit conscient, les sujets ne sont pas maîtres de leurs actions. Les notions d'aliénation, de fétichisme et de seconde nature, ainsi que les notions de sérialité et d'institution (que nous développerons plus tard),

²⁹⁶ Sartre 1943, p. 306.

²⁹⁷ Sartre 1943, p. 306. Dans le même sens, écrit Sartre, « nous appellerons situation la contingence de la liberté dans le *plénum* d'être dans le monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que pour ne pas contraindre la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme déjà éclairé par la fin qu'elle choisit [...] De même, en effet, que la liberté est échappement à une contingence qu'elle a à être pour lui échapper, de même la situation est libre coordination et libre qualification d'un but qui ne se laisse pas qualifier n'importe comment » (Sartre 1943, p. 544).

²⁹⁸ Sartre 1943, p. 310.

²⁹⁹ « Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi » (Sartre 1943, p. 317).

ô combien centrales pour la compréhension du caractère social, trouvent ainsi leur fondation dans l'agir situé des individus.

C'est sur la base de nos « préconnaissances » (Schütz) que nous pouvons définir une situation comme semblable, similaire, etc., ce que Husserl appelle « des synthèses de reconnaissance ». Les lignes de conduite sont « [...] ouvertes sur l'inconnu, mais partiellement connaissables ³⁰⁰ ». Le fait que je vis avec les autres dans le même monde de la vie, que je prends pour allant de soi ne signifie pas que je connaisse l'autre et sa vie. Au contraire, « la vie consciente de l'Autre ne m'est pas originellement accessible, mais elle l'est simplement en termes d'appresentations [...] J'interprète les signes et les symboles d'événements renvoyant à la conscience de l'Autre ³⁰¹ ».

Pour comprendre les sujets, on doit partir du constat que je suis « au milieu du monde » (Sartre), c'est-à-dire dans une situation. La situation n'existe que par rapport à son dépassement vers un but. J'y trouve ma propre facticité, elle est la réalité humaine.

Pour étoffer notre argumentation, nous retenons encore quelques argumentations de Sartre : la liberté, l'action et la transcendance. « La condition première de l'action, c'est la liberté ³⁰². » Autrement dit : ma liberté *est* et, en même temps, [124] elle est un possible, mais non pas un fait accompli. La notion d'action est, dans *L'Être et le néant*, extrêmement complexe et un peu floue. Retenons seulement de cette notion qu'agir signifie pour Sartre changer le monde. Le « monde » est conçu dans le sens phénoménologique, développé plus haut ³⁰³. L'agir est toujours intentionnel et, sur le plan empirique, il est en général instrumental. Du moins son constat que souvent les hommes ne remarquent pas les manques et les défauts de leurs situations parce

³⁰⁰ Schütz 1987, p. 97.

³⁰¹ Schütz 1987, p. 99.

³⁰² Sartre 1943, p. 487.

³⁰³ L'expression « changer le monde » ne signifie nullement « faire la révolution », mais elle doit être entendue comme la modification de ce qui est.

qu'ils ne peuvent pas s'imaginer qu'une autre situation est aussi importante pour notre question concernant le caractère social ³⁰⁴.

Les manques, les défauts et les souffrances ne doivent pas être confondus, comme c'est souvent le cas dans les sciences sociales, avec des conditions de vie et de travail pénibles et « objectivement mauvaises ». Partant de l'exemple des ouvriers lyonnais au XIX^e siècle, Sartre démontre que « [...] c'est par pur arrachement à soi-même, et au monde, que l'ouvrier peut poser sa souffrance insupportable et par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire ³⁰⁵ ». L'expérience de la souffrance ne mène pas mécaniquement au dépassement de la situation au sein de laquelle le sujet souffre. La transcendance demande d'imaginer d'autres avenir possibles.

Cependant, la facticité et la transcendance vont toujours de pair. « [...] finalement, l'origine transcendantale ne peut pas être autre que l'origine empirique : il y a dans l'origine empirique un intérieur, une histoire concevable à expliciter, et qui est là sous forme de champ ³⁰⁶ » et qui implique, entre autres, la création de sens (« *Sinngebung* », Husserl) ³⁰⁷. Sartre reformule la notion de transcendance [125] d'une manière particulièrement simple : nous sommes toujours plus que nos expériences et nos vécus. Cependant, la transcendance peut s'effacer quand « la mort transforme la vie en destin » (Malraux), comme Sartre l'a mise en scène par exemple dans sa pièce de théâtre *Huis clos* et dans son film *Les Jeux sont faits*. Néanmoins, il n'y a pas de fatalité qui mène à cela, excepté celle que l'on a choisie. « [...] Mon projet ultime et initial [...] est [...] toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être [...] nous *sommes* cette solution, nous la faisons exister par notre engagement même et nous ne saurions donc la saisir qu'en la vivant ³⁰⁸. » Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre dépasse cette simple argumentation par le développement des notions de médiation, de série et de pratico inerte. Nous y reviendrons.

³⁰⁴ Dans ses *Carnets d'une drôle de guerre* (Sartre 1983), il a longuement développé le fait qu'on peut saisir les manques de sa situation seulement si on peut s'imaginer une autre situation.

³⁰⁵ Sartre 1943, p. 490.

³⁰⁶ Merleau-Ponty 2003, p. 100.

³⁰⁷ Cf. également Merleau-Ponty 2003, p. 103.

³⁰⁸ Sartre 1943, p. 518.

Pour transcender et dépasser la situation actuelle, il faut qu'il existe un projet qui est « la conscience, ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même ³⁰⁹ ». La référence au passé ne peut pas produire un projet. Le projet vise toujours des *avenirs* possibles ; ils sont possibles parce qu'ils sont pensables, c'est-à-dire que nous pouvons les imaginer.

Le projet et la liberté sont intimement liés, car « nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire [...] un objet qui n'existe pas encore. Mais dès lors cette *fin* ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en même temps qu'accessible. Seul un ensemble d'existants réels peut nous séparer de cette fin [...] ³¹⁰ ». Par conséquent, nous ne choisissons pas la liberté ou la non-liberté, mais nous sommes des libertés choisissantes. [126] Dans ce sens « nous sommes condamnés à la liberté... jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, "délaissés" ³¹¹ ». Il précise que « je suis *délaissé* dans le monde [...] au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité, sans pouvoir, quoi que je fasse, m'arracher [...] ³¹² ».

Les hommes doivent (se) choisir, c'est-à-dire qu'ils doivent construire seul leur être et leur existence. Dans ce sens, ils sont délaissés. Leur choix n'a rien d'arbitraire, il est intimement lié à la volonté du sujet. Pour Sartre, la volonté ne dispose pas d'autonomie ³¹³. Pour que la volonté existe, il faut une liberté originelle. La liberté est la base sur laquelle je tends à atteindre certains buts grâce aux sentiments ou à la volonté. « La liberté n'est rien d'autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire celle d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être ³¹⁴. » Chaque événement est l'occasion et la possibilité

³⁰⁹ Sartre 1943, p. 490.

³¹⁰ Sartre 1943, p. 539. Plus loin, il précise que « la liberté est échappement à un engagement dans l'être, elle est néantisation d'un être qu'elle est. Cela ne signifie pas que la réalité humaine existe d'abord pour être libre ensuite [...] Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de l'être qu'elle est et de l'être au milieu duquel elle est » (Sartre 1943, p. 543).

³¹¹ Sartre 1943, p. 541.

³¹² Sartre 1943, p. 614.

³¹³ Il le développe dans ses critiques de Descartes. Cf. par exemple Sartre 1943.

³¹⁴ Sartre 1943, p. 499.

de choisir sa liberté. C'est cela le « libre projet de soi » (Sartre) et chacun est entièrement responsable de ce choix.

En outre, on comprend mieux l'importance que gagne la responsabilité dans cette argumentation, car dans le projet, le pour-soi doit se choisir une existence « rationnelle » ou « magique », que les notions marxistes, que nous avons présentées, aident à comprendre³¹⁵. Pour Sartre, la responsabilité signifie « conscience [d']être l'auteur incontestable d'un événement ou d'un objet³¹⁶ », même si l'expérience vécue de l'existence se réduit au simple « fonctionnement », qui fait que tout se passe [127] comme si j'étais obligé de faire ce que je fais. Le caractère social conforme à la société existante fonctionne de cette manière. Pourtant, je suis entièrement responsable pour cela³¹⁷. Ainsi, « angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté³¹⁸ ». Il n'y a pas d'acte gratuit.

Le projet signifie la possibilité de ne plus être ce que je suis dans le jugement de l'autre. Or, comme il s'agit d'une possibilité, et non pas d'une certitude, le projet crée des incertitudes. Il est en quelque sorte un saut dans l'incertitude qui crée « l'angoisse existentielle » (Sartre).

Le choix, le projet, l'agir, la liberté et la situation doivent être pensés ensemble. Pour le sujet, le projet ne s'avère que rétrospectivement comme succès ou comme échec. Le choix y joue, évidemment, un rôle central. Schütz constate également que « tout agir implique un choisir³¹⁹ » et il insiste sur le caractère exceptionnel des choix rationnels dans la vie quotidienne, dans le sens d'une pondération entre les moyens et les fins à atteindre. Schütz souligne que nous gardons notre liberté de choix : un choix « au sein des possibilités de nos conditions humaines et sociales [...] La liberté englobe la possibilité d'abandonner notre rôle, de reprendre notre orientation dans le monde social. Nous continuons à être des sujets, des centres d'activités

³¹⁵ Cf. à ce sujet Sartre 1943, p. 500.

³¹⁶ Sartre 1943, p. 612.

³¹⁷ Par exemple dans ses journaux intimes de la guerre, mais aussi dans la pièce de théâtre *L'Engrenage* et très explicitement dans Sartre 1960.

³¹⁸ Sartre 1943, p. 519.

³¹⁹ Schütz 1987, p. 98.

spontanées, des acteurs ³²⁰ ». Néanmoins, l'homme dans son « choix délibéré » (Schütz) tend à réaliser la situation qui lui paraît la plus probable pour obtenir ce qu'il veut, après avoir fait une « répétition théâtrale » (Dewey) de toutes les possibilités qui s'ouvrent à lui. Dans ce cas idéal, ce choix est rationnel [128] dans le sens où l'homme choisit les moyens qui lui semblent les plus appropriés pour atteindre son but entre les moyens dont ils disposent. Cependant, les hommes ne se réduisent pas à des idéaux types, c'est-à-dire à des « marionnettes » (Schütz) sans volonté ni spontanéité.

Désormais, nous pouvons préciser que l'action significative est « une conduite motivée en termes de projet préconçu. Ce qui est projeté est l'état anticipé des choses devant être provoqué par l'action [...] Projeter revient alors à répéter fantasmagoriquement la future ligne de conduite ³²¹ ». Comme Husserl, Schütz distingue deux lignes de conduite : le « ainsi de suite » (*und so weiter*, Husserl) et le « Je peux encore et encore » (*ich kann immer wieder*, Husserl).

En tant que projet et dans la réciprocité qui le lie aux autres, l'homme n'est pas seulement un être matériel dans un monde matériel. Il veut aussi changer ce monde, parce qu'il l'opprime. C'est-à-dire qu'il veut agir sur l'ordre de la matérialité à travers de la matérialité ; en le faisant, il change le monde et il se change lui-même. À partir de l'ordre visé, il se comprend comme « l'homme qu'il sera » (Sartre).

On doit ici freiner un peu la verve de Sartre et rappeler avec Merleau-Ponty « qu'il y a un projet non décisif, non choisi, [une] intention sans sujet : vivre. Ce projet [implique l'] existence de normes ou niveaux, montagnes infranchissables, objets droits ou non, cheminements... [sans que] mon faire soit déterminé ³²² ». Dans la mesure où j'apprends à franchir et à dépasser les obstacles, je m'ouvre un avenir.

Le monde de la vie

³²⁰ Schütz 1998a, p. 45. Au sujet des notions de choix, d'action et d'acte cf. Schütz 1987, pp. 53-88, et Schütz 1987, p. 111.

³²¹ Schütz 1987, p. 96.

³²² Merleau-Ponty 2003, p. 34.

Pour saisir l'importance de la notion de « monde-de-la-vie » pour la compréhension du caractère social, on doit considérer qu'elle est fondée sur la méthode husserlienne [129] des « deux réductions ». La première réduction montre le monde de l'intersubjectivité, qui est un monde concret, le « monde des expériences intersubjectives » (Husserl) ³²³. Le monde de la vie préexiste aux individus, il est donné d'avance et il est commun à tous. On retrouve cette idée dans les notions de facticité et de contingence de Sartre ³²⁴.

Dans sa seconde réduction, Husserl traite du monde de la vie comme d'un monde caractérisé par l'intentionnalité. Cette position est largement reprise par les autres phénoménologues, comme nous l'avons vu. C'est un monde que nous éprouvons et un monde des évidences. « Nous n'en avons conscience que comme d'un horizon ³²⁵. » Enfin, nous vivons toujours avec les autres. Husserl appelle « communisation » l'ensemble des perceptions du monde qui nous lient aux autres.

Pour développer sa notion de « monde de la vie », Schütz se réfère très systématiquement à Husserl. Le monde de la vie est un monde prédonné aux hommes, il leur préexiste : il est leur contingence. Ils y vivent dans l'intersubjectivité, comme cela allait de soi. Les individus, qui vivent toujours en situation, doivent définir leurs situations, c'est-à-dire qu'ils doivent choisir ³²⁶. Dans une « attitude naturelle [...] la communication et la compréhension mutuelle peuvent être établies entre nous [...] ³²⁷. » Les sciences sociales doivent saisir le sens que les acteurs prêtent à leurs actions, c'est-à-dire la « signification subjective » des actions, comme Schütz dit en se référant explicitement à Weber.

³²³ Ce monde de l'intersubjectivité ressemble beaucoup au monde de la vie selon Dilthey.

³²⁴ Sartre se sert de ces deux notions d'une manière synonyme. Par ailleurs, son roman *La Nausée* présente le récit de Roquentin qui fait l'expérience de l'existence ; il fait l'expérience de l'absolu. En admettant ceci, on comprend bien le constat, à la fin de *La Nausée*, « L'essentiel, c'est la contingence. »

³²⁵ Husserl 1996, p. 162.

³²⁶ Cf. Schütz 1987, p. 110.

³²⁷ Schütz 1987, 95.

« L'attitude naturelle » décrit donc notre vie dans le « monde de la vie » dans lequel nous faisons l'expérience de [130] la société et de la culture, et dans lequel nous nous positionnons (« *take stand with* », Schütz) par rapport aux différents objets de ce monde. Les objets de ce monde nous influencent et nous agissons également sur ce monde. « L'attitude naturelle » dans le monde de la vie est acceptée en tant que telle, comme allant de soi, parce qu'elle repose sur certains *a priori* que Schütz appelle des hypothèses : « [...] hypothèses de la permanence (*constancy*) de la structure du monde, de la permanence de la validité de notre expérience du monde, et de la permanence de notre capacité (*Vermöglichkeit*) à agir sur le monde et au sein du monde ³²⁸. » Ces « hypothèses » lui procurent le caractère « allant de soi ». Le présent, « l'allant de soi », ne demande pas d'explication : il est parce qu'il est. La plupart des connaissances de ce monde dont nous disposons sont socialisées, mais nous faisons également nos propres expériences de ce monde. Dans ce sens, notre monde de la vie est valide et testé ; il devient une forme élémentaire de la vie sociale. Or, il n'est pas établi pour l'éternité. Il peut s'avérer comme incompréhensible ou comme pour les acteurs. Par conséquent, les acteurs peuvent le mettre en question, mais ils continuent à accepter les structures fondamentales de ce monde de la vie. Leurs questionnements et leurs doutes ne concernent pas ces structures.

Schütz distingue trois structures fondamentales spatiotemporelles du monde de la vie :

1. le monde est pour les acteurs à portée de main : « le domaine de l'expérience sociale directe ³²⁹ ». C'est dans ce domaine que nous vivons avec nos semblables ;
2. les acteurs disposent de connaissances d'un monde disparu, connaissances du passé, qui a été autrefois « à portée de main », ainsi que la possibilité de ramener le monde de la vie à ma portée par le « ainsi de suite » (Husserl) et le « je peux encore et encore » (Husserl).

³²⁸ Schütz 1987, p. 103.

³²⁹ Schütz 1987, p. 106.

-
-
3. il existe une zone qui n'est pas à ma portée et que je pourrais atteindre.

[131]

Connaissance et compréhension

On doit se rappeler que la connaissance d'une société et de la vie en société n'est pas une exclusivité savante. Bien au contraire, chacun dispose d'une certaine connaissance de la société, de son monde social, et il participe d'une certaine manière et sur la base de cette connaissance à la construction de la réalité sociale ³³⁰. Le chercheur n'en est pas l'exception. « [Le] corps tel qu'il est, apparaît à mon expérience naïve et scientifique dans l'*Einfühlung* [empathie] de l'observateur et de ce qu'il observe ; corps perçu *est* corps ³³¹. »

Les hommes commencent à dépasser leurs manières habituelles de penser s'il s'avère que la répétition est devenue impossible. Elle devient une « répétition théâtrale » (Dewey), c'est-à-dire que désormais il faut s'imaginer un autre avenir, que Schütz appelle la technique de délibération, qui vise un futur parfait.

Savoir et comprendre

La compréhension scientifique et nos explications quotidiennes ainsi que nos visions du monde ne doivent pas être confondues. La spécificité du travail scientifique « [...] constitue l'archétype de l'interprétation rationnelle et de l'action rationnelle ³³² ». En revanche, dans la vie quotidienne, l'« action rationnelle », l'action calculée et instrumentale est très rare. Chacun y construit naïvement son monde social et sa vie pour se découvrir au centre de ce monde qui l'entoure. Le monde social, un véritable « cosmos » (Schütz), au sein duquel existent les « alter ego », est organisé autour du soi. Il est organisé et la vie s'y transforme facilement en routine. Les institutions, les machines tout comme les habitudes, les traditions, les règles et les expériences

³³⁰ Cf. également Spurk 2006a.

³³¹ Merleau-Ponty 2003, p. 171.

³³² Schütz 1998a, pp. 29-30.

permettent cette routinisation de la vie quotidienne. « Ce qui compte est le caractère typique du cas dans une situation typique ³³³. »

Schütz interprète ce processus de typification comme [132] un processus de rationalisation qui ressemble beaucoup au « désenchantement du monde » (Weber). On a affaire à « la transformation d'un monde incontrôlable et inintelligible en une organisation que nous pouvons comprendre et donc maîtriser, et dans la structure (patchwork) de laquelle la prédiction devient possible ³³⁴ », du moins, le croyons-nous.

Savoir scientifique

À cause de leur enracinement dans la réalité sociale et dans la vie concrète qu'elles cherchent à comprendre, les sciences peuvent se donner comme point de départ de leurs analyses la vie avec ses aspects psychologiques, sociaux, affectifs et cognitifs, qui forment l'ensemble du « monde de la vie ».

Le chercheur a, bien sûr, un intérêt spécifique, cognitif et pratique, pour le monde social, mais en même temps, il reste dans la vie quotidienne un être humain comme tous les autres : « Homme parmi les hommes ». Son activité scientifique est socialement fondée et elle fait partie de la vie quotidienne des chercheurs. Le chercheur est situé dans la société qu'il analyse, il est « dans le coup » (Sartre). Il fait partie de la société qu'il analyse ³³⁵. L'esprit contemplatif ne peut pas rendre intelligible la société et l'histoire, qui est une totalité qui se temporalise.

Qu'elle ignore ou qu'elle refuse son ancrage social, la science influence le monde saisissable et le monde-de-la-vie. C'est cela, son point de référence, sa finalité et son sens. « La science suppose un fond social et culturel. La science ne garantit pas des certitudes intuitives. En revanche, elle se développe sur la base des connaissances et des expériences préscientifiques, sensuello-pratiques ³³⁶. »

³³³ Schütz 1998a, p. 31.

³³⁴ Schütz 1998a, 32.

³³⁵ Cf. Sartre 1960, pp. 156-157.

³³⁶ Gorz/Vincent 2001, p. 9. Cf. également Husserl 1996, § 9h.

Or, les sciences positivistes, dont la plupart des analyses sociologiques font partie, sont incapables d'auto-réflexivité ³³⁷. [133] La mathématisation et la formalisation croissantes imposent des règles qui structurent leurs pensées, comme les règles du jeu dominant le jeu de cartes, par exemple. La mathématisation « opère et elle fonctionne par l'exclusion des possibilités de l'auto-référence réflexive du sujet à ses opérations ³³⁸ ». La vie pré- et non- scientifique est dévalorisée, la science s'éloigne de plus en plus du sens de la vie. Elle s'autonomise par rapport à la vie au prix de l'appauvrissement de la pensée et de l'expérience, comme Horkheimer et Adorno l'ont également montré dans la *Dialectique de la raison*.

Pourtant, la science reste profondément sociale. Si, par exemple, le pouvoir en place se réclame de la science et des nécessités scientifiquement démontrées de mener une certaine action, il cède la place de la volonté politique aux exécutants de ces nécessités, car ces nécessités « scientifiquement prouvées » doivent s'imposer et le pouvoir en place s'en fait l'instrument. Les dominés doivent l'accepter comme une fatalité régie par des lois quasi naturelles, car qui peut prétendre de pouvoir changer le temps, par exemple ?

Husserl pose la question la plus importante d'une manière presque rhétorique : « Qu'est-ce que la science a à dire au sujet de la raison et de la non-raison, sur l'homme en tant que sujet de la liberté ³³⁹ ? » On connaît sa réponse : rien ! Pour dépasser cette misère, Husserl se propose de revenir à des argumentations raisonnables, à des argumentations de la raison, c'est-à-dire à des argumentations dans la tradition des Lumières et de l'*Aufklärung*. Il s'attaque, par conséquent, à un aspect de la « dialectique de la raison » émergente à son époque.

La liberté de l'homme consiste, selon lui, comme il l'écrit dans cette tradition, « [...] dans ses possibilités de donner une forme raisonnable à soi-même et son environnement ³⁴⁰ ». [134] Husserl souligne que « l'humanité européenne » a eu la particularité, depuis l'antiquité, de se créer une idée spécifique de l'homme, une idée profondément ancrée

³³⁷ Cf. Husserl 1996, § 9g.

³³⁸ Gorz 1989/1994, p. 11.

³³⁹ Husserl 1996, p. 5.

³⁴⁰ Husserl 1996, p. 5.

dans la philosophie : l'homme comme un être qui se donne ses règles de vie librement sur la base de la philosophie.

Dans la tradition européenne, la philosophie – comme Husserl l'entend – est l'unité de la « compréhension critique de la totalité de l'histoire – notre histoire ³⁴¹ ». Le positivisme, en revanche, découpe les grandes questions de l'humanité « en tranches », en problèmes scientifiques distingués (être, la métaphysique, le sens, la raison, etc.). La « crise des sciences » a éclaté, parce que désormais, les sciences n'ont plus le cadre général qu'a été la philosophie. Il s'est effondré avec la fin de la croyance en la raison. Il n'y a plus de sens ultime, c'est-à-dire que les mots-*vérité* et *être* n'ont plus de sens non plus ³⁴². Avec la raison absolue le sens du monde, le sens de l'histoire, le sens de l'humanité et le sens de sa liberté se sont écroulés. Comme résultat de ce processus, Husserl constate dramatiquement « [...] l'impossibilité de l'homme de donner un sens raisonnable à son être-là individuel et à l'être-là en général [car]... partout, le véritable être est un but idéal, un devoir de l'épistémé et de la raison contre l'être qui, soi-disant, va de soi comme l'indique la doxa ³⁴³ ». En revanche, l'ambition de la philosophie de Husserl, est « de donner sans cesse sa place au monde réellement vécu et à l'expérience réelle dans lesquelles on ne trouve plus la raison et l'idée de la raison ³⁴⁴. Désormais l'homme est en danger de « se noyer dans le déluge de scepticisme ³⁴⁵ ».

Pour la philosophie de Husserl la vérité scientifique est ancrée dans les questionnements radicaux de la subjectivité pour comprendre le sens de l'être-là du monde ³⁴⁶. En [135] revanche, l'objectivisme que la science positiviste affiche est fondé sur une vision du monde particulière : le monde dont nous faisons l'expérience est un monde qui va de soi. Or, il faut poser la question « qu'est-ce que le monde en soi » ? La réponse à cette question, nous fait découvrir « [...] la dernière instance de l'être, qui est limite des questionnements raisonnables ³⁴⁷ ».

³⁴¹ Husserl 1996, p. 77.

³⁴² Cf. Husserl 1996, p. 12.

³⁴³ Husserl 1996, pp. 12-13.

³⁴⁴ Husserl 1996, p. 13.

³⁴⁵ Husserl 1996, p. 14.

³⁴⁶ Cf. Husserl 1996, pp. 75-76.

³⁴⁷ Husserl 1996, p. 75.

Alfred Schütz reprend d'une manière explicitement sociologique ce fil de la tradition phénoménologique. En prolongeant la vive critique de Husserl du positivisme et des approches théoriques venant des « sciences dures », qui tendent à oublier l'homme, il indique ce que l'objet des sciences sociales devrait être : « [...] La somme totale des objets et occurrences au sein du monde social culturel tel que l'expérimente la pensée de sens commun d'hommes vivant leurs vies quotidiennes parmi leurs semblables, connectés entre eux en de multiples relations d'interaction ³⁴⁸. » Les sciences sociales devraient s'efforcer de décrire les différentes manières d'organiser ces expériences de la réalité sous forme de types. Elles ne peuvent pas se limiter à la collection d'information, elles sont essentiellement des interprétations et contribuent à la compréhension des phénomènes sociaux, qui ne sont pas les mêmes que les « ... attitudes naïves d'orientation et d'interprétation propres aux personnes de la vie quotidienne... [car] dans notre vie quotidienne... nous... avons tous tendance à présumer, plus ou moins naïvement que ce que nous avons vérifié une fois comme valide demeurera valide à l'avenir, et que ce qui nous est apparu ne pas faire questions hier ne fera toujours pas question demain ³⁴⁹ ».

Dans l'analyse sociologique nous devons adopter une autre perspective. Nous devons prêter attention au sens qui change avec le questionnement scientifique et avec le changement du niveau de validité, et ne pas transposer [136] naïvement le sens et « ses suppositions implicites » (Schütz) d'un niveau à un autre ³⁵⁰. Certes, le chercheur, comme tous les acteurs, est en quête de sens. Pourtant, le sens, que le chercheur en quête de sens trouve dans une action, n'est pas nécessairement le même que celui que lui donne l'acteur, qui mène l'action ³⁵¹.

³⁴⁸ Schütz 1962, p. 53.

³⁴⁹ Schütz 1998a, pp. 26-27.

³⁵⁰ Au sujet de la conception scientifique que Schütz défend cf. par exemple Schütz 1998a, pp. 45-51.

³⁵¹ Cf. également Schütz 1987.

Savoir quotidien, savoir naïf

Dans nos actions quotidiennes, notre connaissance « naïve » de la vie est donnée ; tout le monde en dispose dans ses visions du monde. Elle est hétérogène, non systématique, confuse, discontinue, incomplète et elle résulte de multiples influences comme des traditions, des habitudes, de l'héritage, de l'éducation.

Ces connaissances sont « la sédimentation de toutes nos expériences de définitions de situations passées, expériences qui peuvent se référer à notre monde précédemment à portée effective (*actual*), réitérable (*restorable*) ou atteignable (*obtainable*), ou qui pourront référer à des semblables, des contemporains ou des prédécesseurs ³⁵² ». L'idéal de la connaissance quotidienne est le vraisemblable (*likelihood*). C'est pourquoi ce système de connaissance dispose, malgré tout, d'une certaine cohérence : celle des séquences et des relations typiques.

Pourtant, on doit retenir, d'un côté, que « l'origine de nos habitudes est pour l'essentiel au-delà de notre contrôle ; les règles que nous appliquons le sont à vue de nez (*rules of thumb*) et leur validité n'a jamais été vérifiée ³⁵³ ».

De l'autre côté, la réalité sociale et le monde social, que les hommes saisissent et qu'ils interprètent, leur apparaissent comme pleins de sens (« *sinnhaft* »). C'est cette réalité que Berger et Luckmann (1969) appellent le « monde quotidien » : « Des objectivations de processus disposant d'un sens subjectif, dont émerge le monde intersubjectif¹. »

[137]

Néanmoins, le sujet ne comprend que quelques parties de son « monde quotidien », grâce aux routines qui s'installent et qui le lient à ce monde ; les autres parties lui posent problème. Enfin, les hommes produisent l'ordre social de ce monde dans des processus d'externalisation sans fin. Pour cette raison, le « monde quotidien » dispose toujours d'une structure temporelle qui ne connaît qu'une limite : la certitude de la mort. La présence de la mort fait que, dans les

³⁵² Schütz 1987, p. 112.

³⁵³ Schütz 1998a, p. 33.

différentes actions, on trouve toujours de l'angoisse. Kierkegaard, Heidegger ou Sartre, par exemple, l'ont également souligné.

La société est donc à la fois un produit humain et une réalité objective qui s'impose aux hommes. « La société existe dans la mesure où l'individu en est conscient ³⁵⁴ [...] la conscience individuelle est toujours socialement déterminée ³⁵⁵. » Dans ce monde, les actions et les idées de chacun sont compréhensibles et interprétables par les autres qui partagent avec lui le même monde de la vie. Ces rapports entre la société et l'homme nous renvoient aux grandes questions soulevées par les travaux sur le « caractère social ».

La conscience est toujours intentionnelle, c'est-à-dire qu'elle est conscience *de* quelque chose. De plus, le monde social est une multiplicité ³⁵⁶. Je le sais et je considère ce monde comme « naturel », comme une « seconde nature » : il va de soi. Il me préexiste et devient une réalité par des objectivations. L'expérience du « monde quotidien » est l'expérience d'un monde ordonné et objectivé. Je sais qu'il est réel ; il est ma contingence. Comme facticité, le monde est là et cette facticité s'impose à moi. Pourtant, ce n'est que grâce à mon agir que je gagne mon appartenance à ce monde ³⁵⁷. Enfin, j'ai une [138] conscience pragmatique de ce que je fais, de ce que j'ai fait et de ce que je ferai dans ce monde social. « Il est *mon* monde par excellence ³⁵⁸. »

C'est au sein de ce monde que je fais mes expériences et mes expériences vécues. Depuis Dilthey, on distingue clairement l'expérience (*Erfahrung*) de l'expérience vécue (*Erlebnis*). L'expérience se fonde sur les données de nos sens et y réside toujours un aspect corporel ³⁵⁹. L'expérience est ce qu'un sujet vit et saisit avec ses sens et son corps. Elle ne saisit jamais la totalité de l'objet ; elle est faillible et elle peut même manquer son objet. De plus, elle n'est pas nécessairement authentique ; bien souvent elle est mise en scène, ce qui est typique pour l'industrie culturelle. L'expérience vécue, en revanche,

³⁵⁴ Ici, il n'y a pas d'appel. Logiquement, il irait là. Berger/Luckmann 1969, p. 22.

³⁵⁵ Berger/Luckmann 1969, p. 83.

³⁵⁶ Entre autres, Simmel l'a déjà indiqué ; cf. Simmel 1908/1992, chapitre 7.

³⁵⁷ Sartre a théorisé ceci comme « pratico-inerte ».

³⁵⁸ Berger/Luckmann 1969.

³⁵⁹ Cf. surtout les travaux de Merleau-Ponty.

fait partie de ma vie. Il n'y a pas de différence entre cette expérience et ce qu'elle est pour moi. Par conséquent, la question si elle est vraie ou fausse ne se pose pas : elle est. L'expérience vécue se fait dans l'espace, dans la temporalité (importance du souvenir) et par un travail de conceptualisation. Enfin, Dilthey souligne que l'individu a besoin, pour comprendre le sens de la vie, de « l'expérience de sa communauté ». La connaissance que l'individu a d'un phénomène, de la société, etc. est ce que l'individu peut objectiver et ce qu'il sait objectiver comme résultat de son expérience ³⁶⁰.

Le monde social, l'expérience et l'expérience vécue sont constitutivement liés, car le monde social, selon Dilthey, est surtout fondé sur l'articulation et la mise en commun de la compréhension de l'expérience vécue. Il se forme, petit à petit, un savoir partagé de la vie dans le monde social et un savoir du monde social dont les hommes peuvent disposer. C'est dans ce sens que Schütz parle d'un « stock de connaissances », comme nous l'avons vu.

[139]

La compréhension du caractère social gagne beaucoup si on lie ces arguments à des formes de « médiation » (Sartre) caractéristiques pour la société aujourd'hui.

³⁶⁰ Par exemple, l'expérience du manque de sens, ou l'expérience de l'impuissance qui s'appuie sur l'échec quand l'individu a essayé de s'imposer contre les lois du marché du travail qui lui interdisent l'accès à un emploi.

EXPÉRIENCE ET CARACTÈRE SOCIAL AUJOURD'HUI

Le mode d'expérience positiviste : le mode d'expérience de notre époque

[Retour à la table des matières](#)

L'analyse du mode d'expérience positiviste nous permet d'aller plus loin que le constat (en soi certainement correct) que notre époque se caractérise par la généralisation de l'abstraction d'échange, comme l'École de Francfort l'a si souvent montré.

Nous parlons d'un *mode* d'expérience, parce que l'expérience est toujours socialement médiée. Le mode d'expérience positiviste a une très longue histoire³⁶¹. Aujourd'hui, il est inscrit dans l'industrie culturelle.

Quatre particularités le caractérisent :

1. La centralité des faits : ce qui est, est ce qu'il est parce qu'il est.
2. L'exclusion de la question si la totalité sociale est raisonnable. De ce fait, la raison (instrumentale) dominante est considérée comme allant de soi et immuable.
3. La célébration et la fétichisation des règles et des méthodes comme finalité en soi.
4. La pensée classificatrice.

Le rapport à la réalité de ce mode d'expérience frôle souvent le culte des faits. Dans la vie, tout semble prévu, à sa place et organisé d'avance, comme dans la production industrielle. Bien qu'il y ait quelques marges de manœuvre pour les individus et quelques zones d'incertitude, leurs expériences de succès et d'auto-réalisation ressemblent à l'expérience d'un étudiant qui a passé un examen avec succès : il a bien répondu aux

³⁶¹ On l'a vu, Husserl l'avait déjà souligné.

questions posées. C'est-à-dire qu'il s'est conformé aux réponses attendues, prévues et prescrites.

La valorisation de l'utile et du conformisme est un autre [140] trait essentiel du mode d'expérience positiviste, même si ce conformisme se présente comme gai et ludique, ce qu'Adorno ³⁶² montre déjà dans les années 1950 à l'exemple des feuilletons télévisés (les « séries »). Le conformisme que ce mode d'expérience implique est une véritable violence que les sujets exercent contre eux-mêmes, une violence issue de la volonté de se conformer à la société et de la nécessité de s'y conformer pour s'intégrer dans cette société. Si l'intégration est voulue, cette violence contre soi-même est bien vécue ; elle est une forme contemporaine de la « servitude volontaire » (La Boétie).

Les individus reprennent les idées de l'ordre que l'industrie culturelle a produit parce qu'ils n'ont plus d'idéal qui les guide (au sens du « *Leitbild* ») ³⁶³. Il s'agit d'idées de statu quo qui forment une sorte d'impératif catégorique : « [...] Tu dois te soumettre, sans demander à quoi. Soumettre à ce qui est de toute façon et à ce que tout le monde pense : le reflet de la puissance et de l'omniprésence de cette facticité ³⁶⁴. » L'adaptation au statu quo est l'ersatz de la conscience autonome des sujets ; l'ordre devient un but en soi. Cependant, l'industrie culturelle n'est pas omnipotente. Bien au contraire, le fait que « l'industrie culturelle [...] prône abstraitement l'ordre témoigne de l'impuissance et du mensonge des messages qu'elle transmet ³⁶⁵ ». L'ordre propagé n'est jamais confronté ni à sa réalité ni aux intérêts des sujets ³⁶⁶. Sa forme ludique fait trop rapidement oublier que l'industrie culturelle force les individus dans un ordre établi, qu'ils acceptent, qu'ils veulent et qu'ils réclament, du moins jusqu'à l'expérience de la non-identité : ils expérimentent l'incapacité de l'industrie culturelle à tenir ses promesses. L'imagination des sujets, c'est-à-dire leur capacité intellectuelle [141] de produire des images et des idées de satisfaction ou de refus de leurs désirs ainsi que de leur volonté, est drastiquement

³⁶² 1953.

³⁶³ Adorno 1967. Approximativement, on pourrait traduire *Leitbild* par « modèle à suivre ».

³⁶⁴ Adorno 1967, p. 343.

³⁶⁵ Adorno 1967, p. 343.

³⁶⁶ Cf. Également Horkheimer/Adorno 1969, pp. 149-150.

réduite. Les expériences d'abaissement et de dénigrement dont ils font l'objet ne mènent pas au refus du statu quo, mais à l'adaptation à la limite du sadomasochisme, comme les études sur le caractère autoritaire l'ont montré.

Ce mode d'expérience positiviste se focalise sur ce qui est considéré comme « sûr », produit selon des règles établies et fiables ainsi que selon des méthodes obligatoires, dans des systèmes et des instances qui trouvent leur légitimité dans la « neutralité » (souvent autoproclamée comme scientifique) ³⁶⁷. C'est pourquoi l'imagination est considérée comme fantaisiste, et la rationalité sociale devient de plus en plus inaccessible à la réflexion libre et critique. La créativité, la production du nouveau, semble non seulement de moins en moins possible, mais elle est aussi de plus en plus remplacée par la reconnaissance dans l'établi.

Ainsi, l'ordre établi gagne sa qualité de « seconde nature », car les sujets croient en une causalité quasi naturelle de la société. La société leur apparaît comme une « seconde nature ». Cette croyance se traduit en un relativisme résigné, car l'état actuel du monde social est considéré comme le résultat nécessaire de l'évolution ³⁶⁸.

La pensée classificatrice se généralise donc, une pensée – comme Horkheimer et Adorno (1947) le soulignent – qui correspond aux intérêts de planification « des banques et des administrations » ³⁶⁹. Bien que cet argument frôle souvent dans la *Dialectique de la Raison* l'idée d'une vaste manipulation, il permet l'ébauche de la caractérisation de nos sociétés comme « mondes administrés » (Adorno) dont la culture fait bien sûr partie. De plus, depuis longtemps il est possible d'identifier des « groupes cibles » grâce aux [142] méthodes plus ou moins directement déduites des études de marché pour diversifier les stratégies d'intégration ³⁷⁰. « Leur idéologie se sert du "star System", emprunté à l'art individualiste et à son exploitation commerciale. Plus leur entreprise et leur contenu sont déshumanisés, plus ils s'activent

³⁶⁷ Pas d'appel pour cette note. Ici, serait correct. La croyance dans l'astrologie en est exemple extrême, pourtant assez courant.

³⁶⁸ 1947.

³⁶⁹ Cf. par exemple Adorno/Horkheimer 1947, pp. 145-sq.

³⁷⁰ La sociologie traditionnelle confond ce phénomène de création de « groupes cibles » avec l'individualisation.

pour propager, avec succès, les grandes personnalités et pour opérer avec les sentiments ³⁷¹. » Ceci explique que la soumission à l'ordre imposé est bien souvent vécue comme joyeuse et ludique.

L'identité que la culture industrielle promet n'est pourtant pas parfaite. Les sujets font l'expérience de la non-identité, du moins ils peuvent la faire. La « soumission volontaire » organisée dans et par l'industrie culturelle se voit toujours confrontée à des moments de doutes et de questionnement, car, d'un côté, les sujets savent qu'ils s'adaptent volontairement au statu quo et aux changements imposés, de l'autre, l'industrie industrielle ne peut pas tenir ses promesses. Adorno (1938) le décrit déjà dans les années 1930 au sujet du jazz. Un autre exemple, une petite étude, un « *quicky* » dans le jargon de l'École de Francfort, sur le mariage de la princesse Béatrice de Hollande montre clairement que les mondes et merveilles, que l'on voit à la télévision et dont parle la presse (plus ou moins) *people*, sont bien accueillis par le public. Ça plaît, ça fait rêver... mais tout le monde sait que ce n'est qu'un spectacle. On aurait cependant tort de ne pas prêter attention à ces phénomènes dont on sourit si facilement, car ils sont importants pour comprendre « [...] le mélange si typique pour la physiognomonie de l'industrie culturelle [qui] est rationnellement préparé avec des doses de "streamlining" ³⁷², de dureté et de précision photographique, d'un côté, et de l'autre, de restes d'individualisme et de romantisme ³⁷³ ».

[143]

Médiations, facticité, sérialité et institution

Pour mieux saisir le lien entre les expériences et l'agir, entre les mondes de la vie et la création du lien social, on peut reprendre des notions développées par Sartre et Merleau-Ponty : les médiations, la facticité, la sérialité et l'institution.

³⁷¹ Adorno 1967, p. 340.

³⁷² Adorno se sert de l'expression anglaise dans le sens de « la forme aérodynamique ».

³⁷³ Adorno 1967, p. 340.

Dans sa *Critique de la raison dialectique* ³⁷⁴, Sartre développe la façon dont l'histoire émerge de la libre *praxis* des hommes, comment elle se retourne contre eux et comment ils deviennent les objets de l'histoire. Les notions d'aliénation et de libre *praxis* y jouent un rôle central. Sartre veut comprendre ce processus, le rendre intelligible et ébaucher les possibilités de son dépassement, en critiquant le marxisme établi, le positivisme et la « raison analytique » (Sartre). Son argumentation va donc dans le même sens que les questions que posent Adorno et Horkheimer, bien que leur approche théorique soit différente.

Médiations

Sartre distingue deux médiations : la *praxis* commune et la sérialité. La *praxis* commune est libératrice et elle unifie les hommes pour la même entreprise. La série, en revanche, « c'est l'inertie même qui, confondue avec l'altérité, devient le principe synthétique et produit des forces nouvelles. Mais ces forces sont négatives [...] ³⁷⁵ ». L'individu devient une chose, et c'est la matière travaillée qui est désormais le moteur de l'histoire et des changements. De cette façon, « l'avenir vient à l'homme par les choses dans la mesure où il est venu aux choses par l'homme ³⁷⁶ ». La situation des hommes est dorénavant « [...] l'être-entier-hors-de-soi-dans-une chose en tant qu'il conditionne la *praxis* comme impératif catégorique [...] ³⁷⁷ ». Les hommes développent des intérêts chosifiés et [144] ils trouvent quasi mécaniquement leur place dans le champ social. Ils sont massifiés et se côtoient à travers la matière, qui définit aussi bien les hommes que leurs rapports entre eux ³⁷⁸. Pour comprendre les sujets sérialisés, on doit se rendre compte que « [...] la découverte comme être passif [...] la découverte de la socialité comme série, précisément parce que cette série est fuite... se fait comme découverte qui fuit [...] Cette expérience fuyante ne livre

³⁷⁴ Sartre 1960.

³⁷⁵ Sartre 1960, p. 281.

³⁷⁶ Sartre 1960, p. 289.

³⁷⁷ Sartre 1960, p. 307. Cf. également Sartre 1960, pp. 344-345.

³⁷⁸ Cette argumentation ressemble évidemment beaucoup aux arguments de Marx que nous avons présentés.

son unité que sous forme d'impuissance commune comme ciment négatif de tous les êtres de la même série ou comme passage à la limite [...] ³⁷⁹ ».

Dans la série, tout le monde obéit parce que les ordres sont considérés comme allant de soi et, de ce fait, comme légitimes. Les individus sont tendanciellement « extéro-conditionnés » (Sartre), c'est-à-dire ils sont hétéronomes. « [...] l'extéro-conditionnement se fonde sur la passivité des masses ; mais cette passivité conditionne leur propre passivité [...] ³⁸⁰ » : ils se font ce que les autres sont. Ils sont liés par l'impuissance ³⁸¹. Leur « [...] réalité est donc elle-même pratico inerte et ses transformations naissent d'une dialectique simple : tantôt l'activité se constitue comme passivité [...] l'être sériel devient immobile 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* [...] ³⁸² ».

Pour l'individu, son existence sérielle signifie, comme Sartre le développe à l'exemple des classes sociales, que « [...] la sérialité de classe fait de l'individu [...] un être [145] qui se définit comme une chose humanisée et qui, dans l'univers pratico inerte, est rigoureusement interchangeable, dans des conditions données, avec un produit matériel donné ³⁸³ ».

En effet, en se penchant sur sa société, la société française de la fin des années 1950, Sartre constate déjà des tendances à « [...] constituer une nouvelle objectivité de l'objet social comme objet de conditionnements extérieurs et infiniment infinis dont chacun est lui-même induit en d'autres objets par d'autres conditionnements. L'absolue destruction [...] de la *praxis* commune et totalisatrice, sa métamorphose [...] en unité fuyante d'altérité ont pour effet de dissoudre la *praxis*

³⁷⁹ Sartre 1960, p. 443.

³⁸⁰ Sartre 1960, p. 739.

³⁸¹ Cf. Sartre 1960, p. 384.

³⁸² Sartre 1960, pp. 409-410.

³⁸³ Sartre 1960, p. 422.

unitaire de manipulation dans les multiplicités horizontales et verticales de la sérialité infinie ³⁸⁴ ».

Dans la tradition des théories critiques, Sartre insiste fortement sur le fait que chaque individu peut faire l'expérience de la dialectique de l'histoire, et cette expérience, elle-même, est dialectique. Cette expérience critique est une expérience immédiate, elle ne passe pas par les synthèses. L'expérience totale est l'expérience de ma vie qui se dissout dans l'histoire, et de l'histoire entière qui se résume dans une vie ³⁸⁵.

En revanche, les hommes développent généralement un « discours analytique » (Sartre) pour s'expliquer leur situation. La « raison analytique » correspond largement à la « raison instrumentale » dans le sens de l'École de Francfort, d'un côté, et, de l'autre, au mode d'expérience positiviste, développé plus haut ³⁸⁶. La rationalité analytique suppose l'existence de la totalisation. C'est pour cette raison que le savoir « analytique » et ses dévoilements de la réalité ne peuvent proposer comme avenir que la reproduction du statu quo. Cette analyse correspond à celle de l'industrie culturelle d'Adorno. [146] Cependant, le dévoilement du présent (le « passé-dépassé », Sartre) et la découverte de ce qui est à dépasser ne sont possibles qu'en vue de l'avenir, c'est-à-dire en vue d'une réalité qui n'existe pas encore. Dans la *praxis*, le monde apparaît aux hommes comme le cadre objectif aussi bien de leur travail que de leurs finalités et, enfin, ce cadre caractérise aussi les hommes qui l'ont créé. L'homme est donc le produit de sa production, car c'est lui qui a créé ce monde, comme l'a également montré, par exemple, l'École de Francfort.

On retrouve dans ces arguments de Sartre également les notions de l'aliénation et de la chosification ainsi que de la « seconde nature » que nous avons développées plus haut. La chosification, l'étape ultime de l'objectivation, n'est plus saisissable. Les hommes se définissent en extériorité par rapport à la facticité qui les domine. Sartre appelle cela le « pratico-inerte » ou la « sérialité ».

³⁸⁴ Sartre 1960, pp. 752-753.

³⁸⁵ Cf. Sartre 1960, p. 172.

³⁸⁶ Cf. par exemple Sartre 1960, pp. 176, 188-190.

Selon lui, la matière est la condition matérielle de l'histoire, « le moteur passif de l'histoire » (Sartre). La contingence de notre existence est surtout constituée par la nécessité qui nous oblige à être ce que nous sommes et par la rareté : « Il n'y a pas assez pour tout le monde ³⁸⁷. » « [...] La simple existence de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence pour un autre et pour tous ³⁸⁸. » La rareté est vécue d'une façon manichéiste : il n'y a pas de compromis dans la rareté, il n'y a que de la violence qui structure l'agir humain.

Cette façon d'agir suppose que les hommes aient intériorisé leur environnement matériel et que cet environnement les maîtrise, comme l'École de Francfort le dit de la « seconde nature ». C'est pourquoi les rapports entre les hommes sont inertes. Ils sont « l'efficacité d'une *praxis* humaine, à travers la matière, contre la *praxis* de l'autre et la possibilité de transformer un objet objectivant en objet absolu ³⁸⁹ ».

[147]

L'intériorisation de la matière est le centre de la *praxis* et le point de départ de l'histoire humaine. Chacun « [...] à chaque instant, voit son action volée et totalement déformée par le milieu où il l'inscrit ³⁹⁰ ». La matière travaillée devient l'objectivation aliénée de la *praxis* individuelle ou collective ; l'existence des hommes leur apparaît comme une fatalité que l'École de Francfort caractérise comme « seconde nature ». Leur activité est absorbée par une *praxis* inerte qui domine toute la société, et devient une sorte de réaction en chaîne précise et quasi physique ³⁹¹. Ainsi se crée une unité passive entre les hommes, qui transforme leur libre *praxis* en fatalité ou en destin. « [...] L'homme que sa libre *praxis* renvoie à son être préfabriqué et qui se reconnaît dans l'un comme dans l'autre, c'est celui-là qui saisit, dans un mouvement dialectique immédiat, la nécessité comme *destin en extériorité de la liberté* ³⁹². » « Je » suis ce que mon passé fait de moi,

³⁸⁷ Sartre 1960, p. 239.

³⁸⁸ Sartre 1960, p. 241.

³⁸⁹ Sartre 1960, p. 247.

³⁹⁰ Sartre 1960, p. 261.

³⁹¹ « La *praxis* inerte qui imbibe la matière transforme les forces naturelles non signifiantes en pratiques quasi humaines, c'est-à-dire en actions passivisées » (Sartre 1960a, p. 272).

³⁹² Sartre 1960, p. 336.

parce que je m'inscris dans cette passivité. « La passivité [opère] dans l'assimilation ou la reprise ou le *Nachvollzug* ³⁹³. »

On peut, avec Merleau-Ponty, caractériser notre société de la façon suivante : « Il y a une passivité des "hommes" et une activité des "choses" parce qu'il y a des systèmes symboliques et enregistrement, à leur niveau, de tout ce qui advient. Cet enregistrement n'est pas causalité du dehors [...] mais référence à une imagination de l'histoire qui est vérité des matrices symboliques ³⁹⁴ ».

Institution, sérialité et quête de sens

Merleau-Ponty ³⁹⁵ lie directement l'expérience et la création de sens à « l'institution », laquelle ressemble beaucoup [148] à la sérialité dont traite Sartre. Les institutions disposent de leur réalité propre à laquelle les hommes sont confrontés. C'est un monde chosifié et, en tant que tel, il peut être transmis de génération en génération. L'institution est « [...] ces événements d'une expérience qui la dotent de dimensions durables, par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens... [ils] déposent en moi un sens ; non pas à titre de survivance et de résidu, mais comme appel à une suite, exigence d'un avenir ³⁹⁶ ». Ces événements deviennent des avenir possibles, des avenir qui sont la prolongation de la situation actuelle. Or, le sens de l'institué s'est autonomisé par rapport au sujet ³⁹⁷. L'institué et l'institution ne sont jamais établis « pour l'éternité ; ils sont toujours en mouvement. L'individu se trouve dans une situation dramatique, qui crée des manques et des souffrances, car l'institué avance vers son avenir et le constitué tient tout de moi qui constitue (le corps, l'horloge) ³⁹⁸ ».

³⁹³ Merleau-Ponty 2003, p. 250.

³⁹⁴ Merleau-Ponty 2003, p. 163.

³⁹⁵ 2003.

³⁹⁶ Merleau-Ponty 2003, p. 124.

³⁹⁷ Merleau-Ponty 2003, p. 37.

³⁹⁸ Merleau-Ponty 2003, p. 37. De la même manière, Berger et Luckmann (1969, p. 58) caractérisent l'institution comme « des actions habituéisées, typisées par des types d'actions réciproques ». Grâce à cette typisation, les actions deviennent prévisibles et l'on peut vivre ensemble dans un monde de

Les individus apprennent, au cours de leur socialisation, à « faire avec » les institutions. En tant que chosifications de l'action humaine, elles sont créées par les hommes, mais les hommes ne les vivent pas comme leurs créations. Les arguments de l'aliénation et de la fétichisation, sont ainsi reformulés. L'institutionnalisation forge également le caractère par « l'internalisation » (Berger/Luckmann) grâce à laquelle « le monde chosifié s'installe au cours de la socialisation dans la conscience ³⁹⁹ ».

[149]

Déjà dans les années 1950, Gerth et Mills (1953) ont insisté sur fait que, dans les institutions, les individus deviennent des « personnes » « [...] composées d'internalisation de rôles sociaux organisés... [et] du mécanisme par lequel ces internalisations se produisent ⁴⁰⁰ ». Le mot « personne » vient du mot latin *persona* qui signifie « masque ». Dans le même sens que Marx parle de « masque de caractère », Gerth et Mills entendent par *rôle* « des unités de conduite qui, grâce à leur répétition, fonctionnent comme des régulateurs... [et] qui sont produites par la conduite d'autres acteurs ⁴⁰¹ ». La personne, c'est-à-dire un sujet institutionnalisé (Merleau-Ponty) ou sérialisé (Sartre), est réduite à son « masque de caractère », « composé des rôles spécifiques qu'il joue et des effets de la représentation de ces rôles sur lui-même ⁴⁰² ».

Évidemment, l'individu ne perd pas pour autant sa structure psychique composée de sentiments, de sensations et de pulsions, mais comme cette structure est socialement définie, elle est conforme aux rôles des individus : il émerge un caractère social conforme à la situation dans laquelle vit l'individu. De cette façon, les individus correspondent à l'institution et leur structure de caractère se conforme à l'institution ⁴⁰³. La personne vit désormais en harmonie avec l'institution ; sa situation est relativement inerte et prévisible, ce qui est

certitudes routinières. « Il se constitue petit à petit un monde social dans lequel les fondations d'un ordre institutionnel et expansif existe déjà » (Berger/Luckmann 1969, p. 61).

³⁹⁹ Berger/Luckmann 1969, p. 65.

⁴⁰⁰ Gerth/Mills 1953, p. 83.

⁴⁰¹ Gerth/Mills 1953, pp. 10-11.

⁴⁰² Gerth/Mills 1953, p. 14.

⁴⁰³ Cf. Gerth/Mills 1953, p. 22.

rassurant. Enfin, ce caractère se généralise et se « camoufle » (Gerth/Mills) dans les institutions les plus diverses. L'institution est par conséquent une organisation de rôles, dans laquelle le « rôle-leader » (*head role*, Gerth/Mills) s'impose aux autres. C'est lui qui garantit le maintien de l'ensemble des rôles et les autres reprennent ce que le « rôle-leader » pense, car son autorité garantit le rôle.

On constate que la personne est à la fois un sujet, dans le sens où il agit consciemment, mais il est également l'objet des actions des autres et c'est l'institution et, enfin, la [150] société qui s'impose à lui. Il se définit comme étant à l'extérieur de la société et n'est lié à la structure sociale que par son « rôle », comme le fameux schéma de Gerth et Mills le montre clairement ⁴⁰⁴.

En ce qui concerne les rapports avec les autres, on doit retenir que ces autres, qui attendent quelque chose de nous, jouent également leur rôle. C'est pourquoi les autres, amis ou ennemis, nous contrôlent, comme Sartre l'a démontré ⁴⁰⁵. Or, les rôles ne sont pas universels, ils sont limités à l'institution ou à la situation au sein de laquelle l'individu vit et au sein de laquelle il le joue.

L'image que les individus ont d'eux-mêmes est désormais l'idée qu'ils se font d'eux comme personnes. Nous apprenons notre rôle par notre vie avec les autres, qui l'approuvent ou le désapprouvent. Tout à fait dans le sens de Sartre, Gerth et Mills constatent que « l'expérience de soi est crucialement interpersonnelle [...] le soi se compose des évaluations des autres ⁴⁰⁶ ». Les attentes des autres deviennent notre auto-attente, leur contrôle, notre auto-contrôle et leur image de nous, notre image de nous. « Si un homme est ce qu'il pense qu'il est, son image de soi a une fonction de contrôle : il se forme lui-même conforme à l'image qu'il a de soi ⁴⁰⁷. »

⁴⁰⁴ Cf. Gerth/Mills 1953, p. 32.

⁴⁰⁵ Cf. Sartre 1943, 1960.

⁴⁰⁶ Gerth/Mills 1953, pp. 11-12.

⁴⁰⁷ Gerth/Mills, p. 93.

Institution et quête de sens

Les hommes disposent et ils ont toujours disposé « des significations et des situations ouvertes dont le sens est en genèse ⁴⁰⁸ ». L'ouverture ressemble à une question posée qui appelle sa réponse. Cette ouverture englobe la création de sens (« *Sinngebung* », Merleau-Ponty), les rapports avec autrui et les rapports avec le passé. C'est ce qui forge nos visions du monde, qui ne sont pas des contemplations, mais des rapports actifs au monde.

[151]

L'institution s'établit « [...] dans une expérience (ou dans un appareil construit) de dimensions (au sens général, cartésien : système de références) par rapport auxquelles toute une série d'autres expériences auront sens et feront une *suite, une histoire* ⁴⁰⁹ ».

Dans le contexte de la sérialité et de l'institution, la quête de sens des individus prend une forme bien précise et spécifique, car la série et l'institution donnent sens spécifique au sens : le sens établi qui est « [...] comme à continuer, à achever sans que cette suite soit déterminée. L'institué changera, mais ce changement même est appelé par sa *Stiftung* ⁴¹⁰ », c'est-à-dire par création initiale du sens. Le sens que nous découvrons dans l'histoire est le sens que nous donnons à ce passé que nous percevons et que l'institution a initialement créé ⁴¹¹. L'histoire comme le sens sont perçus comme des choses.

L'institution est le cadre de l'hétéronomie et de l'obéissance omniprésentes dans l'existence de l'individu, mais elle n'a pas de nom. Les individus ne la saisissent pas théoriquement, pourtant elle existe et les fait agir. « C'est souvent dans le contenu latent que se trouve le plus important, la raison de sa *Stiftung* ⁴¹². » L'institution est la forme sociale

⁴⁰⁸ Merleau-Ponty 2003, p. 179.

⁴⁰⁹ Merleau-Ponty 2003, p. 38.

⁴¹⁰ Merleau-Ponty 2003, p. 38.

⁴¹¹ « Il y a de moi au passé une épaisseur [...] Le temps est le modèle de l'institution : passivité-activité, il continue, parce qu'il est institué [...] il est un champ. » (Merleau-Ponty 2003, p. 36).

⁴¹² Merleau-Ponty 2003, p. 43. Rappelons-le : *Stiftung* signifie ici la création initiale du sens.

que l'on peut caractériser avec les mots de Hegel : « L'essence est ce qui a été ⁴¹³. » Hegel s'explique limpide : « La langue a conservé dans le verbe *sein* [être] le *Wesen* [l'essence] dans le participe passé *gewesen* [été], car l'essence est l'être passé, mais intemporellement passé ⁴¹⁴. »

L'action institutionnalisée comme quête de sens est désormais l'action habituelle des individus qui correspondent à l'institution. En mobilisant les « recettes » des [152] « *cook-book-knowledges* » (Schütz), « un certain monde social [devient] le monde en soi ⁴¹⁵ ».

Dans l'institution, la conscience se sédimente et elle devient « monothétique » (Husserl) : une unité bien constituée, sans que les sujets comprennent les processus de constitution. Par conséquent, la conscience devient aussi routinière que les autres aspects de l'institutionnalisation. Le sujet, qui est désormais une personne, joue un rôle qui exprime directement son caractère social adéquat à cette institutionnalisation : il porte à la perfection son « masque de caractère ». Une « partie de soi est objectivée dans le sens des typisations socialement réalisables ⁴¹⁶ ». Grâce à ces « rôles », les institutions s'approprient les expériences vécues des individus. De plus, le sujet se représente lui-même en jouant son rôle ; le rôle sert de critère de jugement des comportements complexes des sujets ; avec son aide, le sujet fait l'expérience de l'institution ; enfin, les individus introduisent l'institution dans leur savoir de normes, de valeurs, de sentiments. L'ordre social de l'institution gagne sa légitimité dans la mesure où ses significations s'installent comme le sens de l'institution accepté par tout le monde. Le sens de l'institution devient le sens de tout un chacun.

⁴¹³ « *Wesen ist was gewesen ist* », Hegel 1969.

⁴¹⁴ Hegel 1969, p. 1.

⁴¹⁵ Berger/Luckmann 1969, p. 70.

⁴¹⁶ Berger/Luckmann 1969, p. 77.

L'industrie culturelle

Sur la base de ces réflexions phénoménologiques, nous pouvons revenir sur la notion d'industrie culturelle pour indiquer les traits essentiels du caractère social aujourd'hui. On n'en retiendra que quelques arguments clés qui concernent directement notre sujet ⁴¹⁷.

D'abord, on doit constater que, pour Horkheimer et Adorno, le fameux chapitre de la *Dialectique de la raison* traitant de l'industrie culturelle ainsi que les autres (rares) écrits consacrés à ce sujet ⁴¹⁸, sont des contributions à [153] « l'ontologie du faux ⁴¹⁹ » – un faux qui caractérise notre époque, qui est « l'ère du positivisme et de l'industrie culturelle ⁴²⁰ ». Si l'on se rappelle les caractéristiques de la « série » (Sartre) et de « l'institution » (Merleau-Ponty), on comprend aisément pourquoi « [...] l'industrie culturelle dispose de son ontologie [qui est] un échafaudage de catégories de base inertes et conservatrices... [En outre] ce qui apparaît dans l'industrie culturelle comme le progrès, l'éternel nouveau qu'elle offre, reste le déguisement du « toujours pareil » ; partout, ce changement cache une ossature qui change aussi peu que le motif de profit depuis qu'il domine la culture ⁴²¹ ».

La notion d'« industrie culturelle » n'a donc, d'abord, que quelques éléments descriptifs en commun avec ce qu'on appelle aujourd'hui communément l'industrie culturelle : l'auto-appellation des entreprises qui produisent les marchandises culturelles (musique, télévisions, radio, revues...). Bien qu'il s'agisse véritablement d'une industrie dans le sens traditionnel du mot et, plus précisément, d'entreprises capitalistes et de formes de production industrielle, ceci n'est pas l'essentiel ⁴²².

⁴¹⁷ Cf. l'interprétation de Steinert 1998 et Prokop 2003.

⁴¹⁸ Cf. par exemple Adorno 1967, surtout « Résumé der Kulturindustrie », pp. 337-346.

⁴¹⁹ Adorno 1966.

⁴²⁰ Adorno 1951, n° 43, p. 85. Au sujet de la culture bourgeoise cf. Adorno 1967, p. 338.

⁴²¹ Adorno 1967, p. 339.

⁴²² Cf. par exemple Adorno 1967, p. 339.

Ensuite, nous ne partageons pas l'interprétation habituelle de l'industrie culturelle, qui en donne une lecture résignée et souvent défaitiste en se fondant sur le fameux chapitre de la *Dialectique de la raison* qui lui est consacré. Bien sûr, on y trouve beaucoup d'arguments qui vont dans ce sens. En schématisant un peu, on peut retenir de ces discours deux cercles fermés de la reproduction de l'industrie culturelle, qui se recoupent souvent et qui la rendent, selon cette interprétation, indépassable. On va constater qu'on a affaire à deux discours sériels qui, chacun à sa manière, expliquent que l'industrie culturelle est devenue le destin du capitalisme.

[154]

Le premier cercle consiste dans la production, la reproduction et la manipulation des subjectivités, des besoins et des désirs, en sorte que la production, la reproduction et la modification des marchandises culturelles et matérielles permettent la satisfaction partielle de ces besoins et de ces désirs par des ersatz de véritables objets des désirs. Comme la satisfaction des désirs n'est jamais réelle, de nouveaux besoins émergent et la machine de la reproduction ne s'arrête jamais. Au contraire, elle crée et elle produit elle-même de nouveaux besoins et la demande d'autres marchandises, qui seront à leur tour partiellement satisfaits, ainsi de suite. Le cercle se ferme ainsi. Certes, les sujets ne vivent pas dans le bonheur ou la béatitude, mais ils ne se posent plus de questions sur le sens ou le non-sens de leur existence et du monde pour découvrir les manques dont ils souffrent et pour s'imaginer une autre existence dans un autre monde.

Le deuxième cercle est celui de la reproduction du statu quo social, qui connaît, certes, certains changements de forme, mais il n'est pas, ou il n'est plus, dépassable. Ceci s'explique, selon cette position, par la soumission de la culture – autrefois le champ de la subjectivité libre – au critère central de la production : la marchandisation. De ce fait, la pensée est standardisée, rationalisée et formatée comme la production de n'importe quelle marchandise. La pensée est devenue un bien de consommation, qui connaît des variations et des spécificités, ainsi, les différentes pensées se distinguent de la même manière que deux sortes de yaourt se distinguent entre elles. En tant que marchandise, la pensée s'échange sur le marché des idées sur lequel l'offre et la demande se rencontrent. Le cercle se ferme, soit par la reproduction du cycle production-consommation-reproduction, soit par

l'élimination des marchandises ou des producteurs non concurrentiels du marché. Bien sûr, l'existence est désormais vécue et analysée comme quasi naturelle et indépassable.

L'industrie culturelle ne doit pas être confondue avec la forme contemporaine du « folklore » ou de la « culture [155] populaire », chère aux « *cultural studies* ». Il s'agit d'un système de production et de consommation de marchandises culturelles, ainsi que d'un mode de création du lien social et de la domination.

Enfin, l'expression « communication de masse », qui émerge facilement dans le débat sur l'industrie culturelle, doit être considérée avec beaucoup de prudence, car il ne s'agit ni des techniques de communication en soi (télévision, film, presse ou Internet, etc.) ni des masses. Ce qui importe dans la communication de masse, c'est « l'esprit qu'on leur met dans la tête, la voix du maître ⁴²³ ».

Horkheimer et Adorno vont à l'essentiel pour caractériser l'industrie culturelle. La vérité est devenue un commerce entre bien échangeables « car la civilisation confère à tout un air de ressemblance ⁴²⁴ », comme on l'a constaté en traitant de la généralisation la logique marchande ⁴²⁵. Les différents médias (le film, la radio, la presse, etc.) forment un seul système. Bien qu'il existe une unité évidente entre les différentes parties de ce système, les cercles fatalistes évoqués plus haut n'existent pas. Bien sûr, l'industrie culturelle « [...] montre aux hommes le modèle de leur culture : la fausse identité du général et du particulier. La culture de masse [...] est identique et son squelette, le squelette de notions préfabriquées par le monopole [c'est-à-dire, la forme actuelle du capital], prend forme ⁴²⁶ ». Retenons que les auteurs ne mettent pas en doute l'existence de l'identité constituée par l'industrie culturelle, mais ils constatent qu'elle est « fausse » !

L'industrie culturelle n'est le résultat ni de l'offre correspondant aux besoins des consommateurs, ni de la nécessité technique. La technique, si présente dans l'industrie culturelle, est intimement liée au pouvoir et à la domination qu'elle impose à ses consommateurs. « Elle [156] est le

⁴²³ Adorno 1967, p. 338.

⁴²⁴ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 129.

⁴²⁵ Dans la traduction française le mot *Kultur* est systématiquement traduit par « civilisation ».

⁴²⁶ Horkheimer/Adorno 1969, p. 144-145.

caractère coercitif de la société aliénée ⁴²⁷. » Horkheimer et Adorno caractérisent les médias comme des outils de la non-liberté et comme des instruments pour éliminer la spontanéité des sujets. Dans la conscience individuelle, les besoins, qui pourraient échapper au contrôle central installé par l'industrie culturelle, sont refoulés. « Le client n'est pas roi, comme l'industrie culture veut le faire croire, il n'est pas le sujet, mais l'objet ⁴²⁸. »

Certes, dans l'image qu'Adorno et Horkheimer donnent de l'industrie culturelle émergent souvent des descriptions d'une énorme manipulation. Mais ce qui est plus important pour leur analyse est le fait que le dirigisme technocratique établi réduit les consommateurs à des données statistiques, à des non-individus, et que, parallèlement, émerge un certain individualisme, que nous avons caractérisé comme « individualisme sériel », qui n'a plus rien en commun avec le concept de l'individualisme défendu par les penseurs classiques.

Ce que l'on appelle communément « individu » est la « personne » (Gerth/Mills), c'est-à-dire l'individu sérialisé et institutionnalisé : le sujet au sein de l'industrie culturelle. En apparence gai, libre, autonome, individuel et vivant selon son choix « chacun doit se comporter pour ainsi dire spontanément, conformément à son niveau déterminé préalablement par des statistiques et choisir les catégories de produits de masse fabriqués pour son type ⁴²⁹ ». Pourtant, constatent les auteurs sur la même page, « [...] même chaque enfant qui s'enthousiasme pour la différence [entre les produits] sait qu'elle est illusoire ⁴³⁰ ». C'est-à-dire que la non-identité de l'industrie culturelle est saisissable dans l'expérience vécue des sujets.

Il coule de la même source sérielle que les produits de l'industrie culturelle sont médiocre (au sens propre du [157] mot), car « l'œuvre médiocre s'en est toujours tenue à sa similitude avec d'autres, à un succédané d'identité. Dans l'industrie culturelle, cette imitation devient finalement un absolu ⁴³¹ ». Les grands artistes ont autrefois représenté le non-identique. « [...] Dans leurs œuvres, [ils] utilisèrent le style pour

⁴²⁷ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 130.

⁴²⁸ Adorno 1967, p. 337.

⁴²⁹ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 132.

⁴³⁰ Horkheimer/Adorno 1969, p. 147.

⁴³¹ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 139.

se durcir eux-mêmes contre l'expression chaotique de la souffrance comme vérité négative ⁴³² », au risque d'échouer. L'administration est inhérente à cette culture qui la réalise complètement. Dans ce sens, Adorno parle de notre société comme d'un « monde administré ».

Désormais dominant les clichés, les stéréotypes et les effets ⁴³³. « La prétendue idée dominante est comme un classeur qui permet de mettre de l'ordre dans les papiers mais elle ne crée aucune relation cohérente entre eux ⁴³⁴. »

Retenons enfin que, selon Horkheimer et Adorno, les universités se trouvent traditionnellement hors du champ de l'industrie culturelle ! Entre autres, la pensée, produite dans les universités est largement non conformiste dans un sens très simple : on n'y pensait pas comme les autres et, de ce fait, on devenait un étranger au sein de la société dans laquelle on vivait ⁴³⁵. Cette situation était certes très inconfortable au sein de la société conformiste, mais le conformisme qui régnait au sein du milieu universitaire était rassurant et donnait une bonne conscience aux universitaires comme aux sujets de la société ⁴³⁶. Bien sûr, depuis les années 1940, cette situation a énormément changé : l'industrie culturelle a profondément investi l'université.

Bien que leur critique de l'industrie culturelle soit très [158] dure, elle n'est pas une condamnation de l'amusement. Celui-ci a existé bien avant l'industrie culturelle, mais il a changé de caractère. Comme l'art et la culture sont désormais totalisés par l'industrie culturelle qui domine également le temps « libre », ils ne produisent pas d'amusement (bien que l'industrie culturelle prétende le contraire) mais la simple répétition. « L'industrie culturelle est une entreprise de divertissement. Elle exerce son pouvoir sur les consommateurs par l'intermédiaire de l'amusement, qui est finalement détruit ⁴³⁷. »

⁴³² Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 139.

⁴³³ Horkheimer et Adorno n'ont pas pu soupçonner l'explosion récente de ces tendances à travers différentes techniques électroniques.

⁴³⁴ Horkheimer/Adorno 1969, p. 150.

⁴³⁵ Par ailleurs, pour renforcer leur argument ils se réfèrent explicitement à Tocqueville ; cf. Horkheimer/Adorno 1969, p. 158.

⁴³⁶ Cf. Horkheimer/Adorno 1969, p. 159.

⁴³⁷ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 145.

Grâce à ce pseudo-amusement, les consommateurs adorent le pouvoir qui les domine⁴³⁸. Ceux qui dépassent cette « entreprise d'amusement » sont simplement éliminés. Cet amusement est la prolongation de la journée de travail dans le temps « libre », parce qu'« on ne peut plus faire l'expérience que des copies du processus de travail [...] ce qu'on en retient est une suite automatique de gestes standardisés⁴³⁹ ». Par conséquent, l'amusement devient ennuyeux, il n'est plus amusant, parce qu'il n'y a pas de nouvelles associations et pas d'idées propres aux consommateurs non plus. Bien que l'industrie culturelle renouvèle de plus en plus vite ses produits, elle « [...] ne cesse de frustrer ses consommateurs de cela même qu'elle leur a promis⁴⁴⁰ » : richesse, bonheur, sexe⁴⁴¹.

Bien sûr, l'objectif de l'industrie culturelle n'est pas d'ennuyer et de maltraiter les sujets, « mais l'affinité qui existait à l'origine entre les affaires et l'amusement apparaît dans les objectifs qui lui sont assignés : faire l'apologie de la société. S'amuser signifie être d'accord, ne penser à rien, oublier la souffrance même là où elle est montrée⁴⁴² ». Évidemment, cet amusement est une fuite, [159] « [...] une fuite devant la dernière volonté de résistance que cette réalité peut encore avoir laissé subsister en chacun⁴⁴³ ».

Par conséquent, le plaisir favorise désormais la résignation et les sujets veulent oublier leur réalité en s'amusant⁴⁴⁴. Leurs besoins sont présentés comme satisfaisables et les sujets les croient satisfaisables ; or, ils ne le sont pas. Autrement dit, les sujets vont d'échec en échec, de frustration en frustration. C'est pourquoi Horkheimer et Adorno peuvent constater quelques moments de la négation possible de cet état, car les sujets font l'expérience de la non-identité. Cependant, ils ne saisissent pas ces moments⁴⁴⁵.

⁴³⁸ Horkheimer l'avait déjà évoqué dans *Crépuscule* (Horkheimer 1934).

⁴³⁹ Horkheimer/Adorno 1969, p. 162.

⁴⁴⁰ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 148.

⁴⁴¹ Cf. Horkheimer/Adorno 1969, pp. 165-167.

⁴⁴² Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 153.

⁴⁴³ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 153.

⁴⁴⁴ Kracauer l'avait déjà constaté dans les années 1920 et Adorno dans les années 1930, comme nous l'avons vu.

⁴⁴⁵ Cf. Horkheimer/Adorno 1969, p. 168.

D'un côté, comme l'industrie culturelle peut de moins en moins faire des promesses séduisantes, ses déclarations selon lesquelles la vie est remplie de sens sont de moins en moins convaincantes, son idéologie se vide. La nouvelle idéologie est profondément positiviste. Elle « [...] a pour objet le monde comme tel. Elle utilise le culte du fait en se contentant – par une représentation aussi précise que possible – d'élever la réalité déplaisante au rang des mondes des faits ⁴⁴⁶ ». Ce qui se répète est considéré comme normal et sain. « Ainsi se confirme le caractère immuable des circonstances ⁴⁴⁷. » De l'autre côté, la tendance à refuser tous les arguments invérifiables, si typique du positivisme, devient un instrument de domination. « Elle devient la proclamation insistante et planifiée de ce qui est [...] L'idéologie est scindée : d'une part entre la photographie de l'existence stupide, d'autre part, pur mensonge sur la signification de cette existence – ce mensonge au lieu d'être exprimé n'est que suggéré et pourtant inculqué aux hommes ⁴⁴⁸. »

Bref, étant un monde sériel, le monde (social) entier est [160] dominé et guidé par l'industrie culturelle ⁴⁴⁹. Le mode d'expérience positiviste est celui des individus correspondant à l'industrie culturelle. Ceci explique que la vie ressemble souvent à la prolongation d'un film et que l'imagination et la spontanéité des consommateurs déclinent. L'industrie culturelle correspond désormais aux besoins des consommateurs, qu'elle a produits. En même temps, elle est devenue le modèle de l'économie. « Immanquablement, chaque manifestation de l'industrie culturelle reproduit les hommes tels que les a modelés cette industrie dans son ensemble ⁴⁵⁰. » Même la liberté de choisir entre différentes idéologies s'avère comme « la liberté du toujours pareil ⁴⁵¹ ».

L'industrie culturelle combat donc aujourd'hui un ennemi vaincu depuis longtemps : le sujet pensant ⁴⁵². Les hommes font l'expérience

⁴⁴⁶ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 157.

⁴⁴⁷ Horkheimer/Adorno 1969, p. 157.

⁴⁴⁸ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 154.

⁴⁴⁹ Cf. Horkheimer/Adorno 1969, p. 150.

⁴⁵⁰ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 136.

⁴⁵¹ Horkheimer/Adorno 1969, p. 195.

⁴⁵² Cf. Horkheimer/Adorno 1969, pp. 175-176 ainsi que Enriquez/Haroche/Spurk (éds.) 2006.

de leur impuissance ; ils se savent impuissants. Tout le monde est pris en charge. C'est pourquoi elle garantit, entre autres, généralement les droits formels du citoyen aussi bien sur le plan politique que sur le plan matériel. Selon les auteurs, l'identification des individus avec ce système augmente avec leur niveau de vie. Bien que cet argument soit un peu simpliste et au fond incorrect, il est convaincant de constater que ceux qui (potentiellement) ont faim ou froid, tout comme les pauvres, deviennent les « *outsiders* » de cette société. C'est une faute grave de se trouver dans cette situation. Les pauvres sont *a priori* suspects, ils font peur parce que chacun pourrait se trouver à leur place. Dans cette société n'existe que la solidarité de « ceux qui s'appliquent ».

C'est ce que Brecht a mis en scène, entre autres, dans *Grandeur et déclin de la ville Mahagonny*, dans lequel nous trouvons également d'autres éléments importants de l'industrie culturelle : les hommes sont venus de loin, de [161] l'Alaska. Ils ont fait des efforts énormes pour arriver au paradis de l'industrie culturelle et ils investissent beaucoup pour s'intégrer dans ce paradis artificiel fait de mises en scène, de bonheur, d'amusement et de sexe préfabriqués et imposés, mais aussi de violence, d'oppression et, bien sûr, d'argent. Dans ce paradis, il est fort dangereux d'être pauvre ou dissident, ou les deux à la fois, comme Horkheimer et Adorno l'ont, avec leurs mots, développé, dans la *Dialectique de la Raison* ou dans *Minima Moralia*, par exemple.

L'industrie culturelle rend l'homme adaptable et remplaçable ; il l'intéresse seulement comme employé, comme consommateur ou comme client. « Dans tous les cas, ils resteront des objets ⁴⁵³. » Dans le contexte de l'industrie culturelle, l'individu dont traitent l'idéalisme et surtout les Lumières est devenu une illusion. « Chaque produit se donne comme un produit individuel ; l'individualité sert au renforcement de l'idéologie en donnant l'impression que tout ce qui est chosifié et médié serait un abri pour l'immédiateté et pour la vie ⁴⁵⁴. » Non seulement il est le produit de la production standardisée, mais il a également l'obligation de s'identifier avec le général. De ce fait, il développe une pseudo-individualité qui est seulement une variante du général. Dès le début, l'individualisme a été contradictoire : d'un côté, il n'y a pas d'individuation et la vie dans une société de concurrence est très dure ;

⁴⁵³ Horkheimer/Adorno 1969, p. 156.

⁴⁵⁴ Adorno 1967, p. 339.

de l'autre, il existe un réel développement de l'individualité, mais il n'en reste « rien que de poursuivre ses propres intérêts ⁴⁵⁵ ».

Adorno ne mâche pas ses mots pour résumer le rapport entre les individus et l'industrie culturelle. « L'effet global de l'industrie culturelle est l'anti-*Aufklärung*. Dans l'industrie culturelle, l'*Aufklärung* devient, comme Horkheimer et moi-même l'avons appelée, une tromperie des masses, un moyen de ligoter la conscience. Elle [162] empêche la formation d'individus autonomes, capables de jugements conscients et de distinctions. Pourtant, ceci serait la condition d'une société démocratique, qui ne peut se maintenir et se développer que dans la majorité [*Mündigkeit*], des hommes. Bien que l'on calomnie d'en haut, mais à tort, les masses en tant que masses, c'est surtout l'industrie culturelle qui en fait des masses qu'elle méprise et qu'elle empêche de s'émanciper. Pourtant les hommes seraient « mûrs » pour l'émancipation, car les forces productives de notre époque la permettraient ⁴⁵⁶. »

Bien que le tableau de l'industrie culturelle soit peint avec des couleurs très sombres, Horkheimer et Adorno ne se laissent pas aller à un fatalisme résigné et, en même temps, confortable, parce que ce fatalisme est conforme à l'industrie culturelle ⁴⁵⁷. Ils constatent que « [...] voici le résultat du triomphe [de la publicité] dans l'industrie culturelle, les consommateurs sont contraints à devenir eux-mêmes ce que sont les produits culturels, tout en sachant très bien à quoi s'en tenir ⁴⁵⁸ ». Autrement dit : certes, l'industrie produit une totalité sociale et culturelle mais cette totalité est non identique.

Cette esquisse montre que, dans la tradition de Horkheimer et d'Adorno, l'industrie culturelle décrit un mode spécifique de création du lien social, un lien sériel, comme une « seconde nature » qui englobe aussi la culture, laquelle est considérée dans la tradition bourgeoise comme le champ de la libre subjectivité.

Ensuite, l'industrie culturelle travaille profondément la subjectivité. À cause du mode d'expérience positiviste, « on trouve des preneurs

⁴⁵⁵ Horkheimer/Adorno 1969, p. 182.

⁴⁵⁶ Adorno 1967, p. 345.

⁴⁵⁷ Sartre appellerait cette position, si courante dans le milieu intellectuel, la « mauvaise foi » (Sartre 1943).

⁴⁵⁸ Horkheimer/Adorno 1969/1967, p. 176.

pour le consentement général et acritique. On fait de la réclame pour un monde, tout comme chaque produit de l'industrie culturelle est sa propre réclame ⁴⁵⁹ ». Leur argument central pourrait se [163] résumer à la simple formulation contradictoire suivante : dans notre « ère du positivisme et de l'industrie culturelle » (Adorno), d'un côté, l'industrie culturelle crée une totalité sociale et culturelle qui prétend être identique ; le positivisme correspond sur le plan théorique à cette société et sa domination est intimement lié à la « crise de l'idéalisme » (École de Francfort) ou à la « crise de la culture européenne » (Husserl) ; le mode d'expérience des sujets est également positiviste et pour cette raison correspond à notre époque. De l'autre côté, sur le plan théorique, le positivisme est critiquable, car il ne peut pas comprendre notre société et, bien souvent, il ne le veut pas. Le positivisme n'est pas une quête de sens, mais l'ambitieuse démonstration que ce qui est, est nécessaire, et que ce qui est, est une fatalité. Pour le positivisme, notre société et l'industrie culturelle qui la caractérise sont identiques : elles sont ce qu'elles prétendent être. En revanche, cette identité de la société et de l'industrie culturelle connaît également des situations non identiques dont les sujets font l'expérience et que l'on peut démontrer par l'analyse. Cependant, les individus ne se saisissent pas de ces moments de non-identité pour dépasser la culture industrielle ; au contraire, l'emprise de la culture industrielle devient de plus en plus parfaite. La domination du mode d'expérience positiviste met le sujet en danger, mais il ne l'élimine pas ⁴⁶⁰. La quête de sens est devenue compliquée pour les individus. Bien qu'ils en souffrent, ils ne peuvent se passer de cette domination nécessaire à leur existence.

[164]

⁴⁵⁹ Adorno 1967, p. 339.

⁴⁶⁰ Au sujet des modes d'expériences cf. surtout Prokop 2003.

[165]

Du caractère social

Chapitre IV

Notre époque : caractère social, individu et société

[Retour à la table des matières](#)

Les convergences des analyses du caractère social de l'École de Francfort et les analyses des rapports entre l'individu et la société trouvées aussi bien dans la Théorie critique que dans la tradition phénoménologique ouvrent la voie à la compréhension de notre époque.

Notre époque et le caractère social

Les travaux classiques sur le caractère social ont d'abord montré le caractère autoritaire comme le caractère social correspondant au capitalisme. Ils ont ensuite montré la pluralité empirique des « orientations » (Fromm) et des « modèles et des figures » (Adorno) qui coexistent à un moment historique donné. Ces formes empiriques changent au cours de l'histoire, et c'est seulement grâce aux recherches empiriques que l'on peut se rendre compte de l'état actuel des formes du caractère social. Enfin, dans toutes les sociétés coexistent toujours différentes formes de caractère social. La multiplicité des formes empiriques du caractère social augmente dans la mesure où la logique marchande se généralise dans la société. Elle correspond à la diversification des marchandises. Pourtant, elles ne sont que des marchandises industrielles et standardisées, des marchandises qui

s'échangent selon des règles abstraites et communes aux différentes marchandises.

[166]

Les orientations du caractère social que Fromm caractérise comme « réceptif », « exploiteur » et « thésaurisateur » correspondent à une continuité du capitalisme. Si elles font place à d'autres orientations, liées à des formes sociales plus récentes, par exemple l'orientation « marketing », elles ne disparaissent pas pour autant.

L'orientation méthodologique d'Adorno, sa manière d'insister sur les « figures », les « modèles » et la « micrologie », lui permet de mettre au centre de son analyse le lien abstrait qui existe au sein de notre société et qui prend des formes empiriques diverses et à investiguer toujours à nouveau. Dans une société caractérisée par le rapport spécifique entre les individus et la société, que nous avons développé, dans une société segmentée et fragmentée, le regard micrologique de celui qui veut comprendre la société porte sur le singulier, le détail et le quotidien, ainsi que sur les fragments et le particulier, sur ce qui semble insignifiant, trivial et allant de soi. On y découvre le lien tendu et l'expérience douloureusement vécue entre ces phénomènes et la totalité sociale. La micrologie exprime cette souffrance, non pas pour provoquer la pitié, mais pour comprendre et expliquer le lien entre le phénomène isolé et la totalité, car c'est ce lien qui fait que les individus vivent des manques et des souffrances.

Le plus important pour nous est de retenir que le lien social abstrait qui existe entre les individus se constitue dans l'agir des sujets, que cet agir des sujets forme en même temps leur subjectivité et qu'en agissant les individus développent un caractère social adéquat à leur société. Le lien abstrait correspond à l'échange marchand au sens où il dispose de la même forme que ce dernier. L'adéquation entre la subjectivité et le caractère social, d'un côté, et la société, de l'autre, n'est *a priori pas* une identité. Il y a toujours un « reste », il y a toujours des besoins non satisfaits, des manques et des souffrances à dépasser. Ceci est dû à l'imperfection de la société qui ne peut pas tenir ses promesses de bonheur, de bien-être, de sécurité, d'un avenir meilleur. Pour se reproduire, cette [167] société produit également, nécessairement et sans cesse de nouveaux besoins, des besoins qui, bien sûr, ne sont pas (encore) satisfaits. Elle crée nécessairement des manques à dépasser.

Par conséquent, pour se développer, la société doit mobiliser la subjectivité des individus. Ainsi, l'avenir reste ouvert, et les individus se trouvent toujours devant la question de savoir comment satisfaire leurs besoins. C'est pourquoi le « malaise dans la culture » (Freud) et la « peur de la liberté » (Fromm) persistent. Pour la même raison, non seulement la reproduction de la société, si solidement établie, mais également son dépassement sont possibles, parce qu'ils sont pensables. En revanche, le dépassement n'est pas inévitable, parce que la société peut très bien proposer et imposer aux individus des avenir qui leur paraissent raisonnables et souhaitables ou du moins acceptables.

La compréhension de l'individu et celle de la société ne font qu'un. Bien qu'en général, dans les sciences sociales, on discute de l'individu et de la société comme d'une alternative, l'individu n'existe qu'en tant qu'individu socialisé et la société est une totalité sociale d'individus. Comme l'individu et la société vont constitutivement de pair, pour les comprendre, on doit les analyser comme constitutivement liés, pour les raisons logiques et historiques que nous avons présentées.

C'est dans cet effort de compréhension que le caractère social gagne son importance. Car c'est sa constitution qui rend possible l'existence des individus avec les autres et, *in fine*, la création du lien social. Grâce au caractère social, les individus peuvent se mobiliser et ils peuvent être mobilisés pour constituer le lien social. L'analyse du caractère social fait comprendre le potentiel hétéronome tout comme le potentiel libérateur qui existe au sein des individus et au sein d'une société donnée.

Le caractère social est le noyau dur de la socialisation de l'individu ; il est la lame de fond de son agir et, en même temps, il est l'inscription la plus profonde et la plus subtile de la société dans l'individu. Il est socialisé et [168] socialisant. Son analyse fait comprendre l'inscription de la société dans l'individu et de l'individu dans la société, le potentiel d'inertie, d'hétéronomie, de « servitude volontaire » (La Boétie) mais également le potentiel libérateur.

Il faut également comprendre les drames qui sont nos existences. C'est dans la vie quotidienne que la dialectique constitutive entre l'individu et la société ainsi que toutes les contradictions de l'existence des individus se (re)produisent, bien souvent discrètement, mais profondément, et très rarement d'une manière évidente ou spectaculaire.

Ce n'est pas tous les jours qu'on prend la Bastille ou le Palais d'Hiver, et le fascisme ne s'impose pas (fort heureusement) tous les jours et partout. C'est pourquoi l'analyse de la société ne peut pas se limiter à celle des grands événements de l'histoire. Sans ignorer les grandes structures sociales et les événements historiques, ces phénomènes ne prennent leur sens social que si on les analyse par rapport à la vie concrète, à la vie quotidienne et à l'existence ordinaire de chacun. Dans cette analyse, on doit chercher à dévoiler la dialectique qui lie des individus concrets, sans y introduire des déterminismes sociaux, économiques ou culturels.

Les notions d'« institution » (Merleau-Ponty) et de « série » (Sartre) contribuent à la compréhension de la vie concrète de l'individu et de sa situation au sein de notre société, comme les positions de la Théorie critique le font à leur manière. Elles expliquent la place de l'individu au sein d'une structure sociale, économique et culturelle donnée, son inscription dans cette structure qui est sa contingence et sa situation pour mieux comprendre son agir qui engage sa liberté, sa volonté et son choix.

C'est dans cette constellation que les notions d'aliénation, de fétichisme de la marchandise et de forme d'échange marchand prennent leur sens. Elles désignent les traits généraux des caractères socialisés tout comme ceux des structures sociales qui se concrétisent dans les visions du monde et dans les raisons d'agir des sujets. Cependant, les traits abstraits de la société ne sont pas à [169] considérer comme une sorte d'esprit qui plane au-dessus ou qui se cache derrière la vie quotidienne, bien au contraire, on les trouve dans la vie concrète, car – on s'en souvient – c'est dans le concret que se conjuguent les traits les plus abstraits de la société.

La « micrologie » (Adorno) permet la compréhension du concret sur la base de laquelle on peut développer des « figures » et des « modèles », qui sont des étapes méthodologiques de la compréhension du social. Le vécu, l'expérience et l'expérience vécue des individus nous importent particulièrement dans cette analyse, car ils forment les visions du monde des individus. Leur analyse fait comprendre les rapports entre moi et les autres, la situation, la contingence, mais aussi l'époque et l'ère. Pour saisir le caractère social, on doit se pencher sur les individus situés, sur les individus vivants et qui appartiennent à leur époque.

L'émergence de notre époque ne date pas, comme on le dit si souvent, de la mondialisation ou de la fin de l'État providence. Elle trouve ses racines dans la rupture avec la « société bourgeoise » (i.e. la « *bürgerliche Gesellschaft* » dans le sens d'Hegel et de l'École de Francfort), c'est-à-dire dans la rupture avec la société ébauchée dans la tradition des Lumières. Cette rupture a bien sûr pris des formes historiques très différentes, elle s'est produite d'une façon décalée dans le temps au cours du XX^e siècle : de son déclin précoce et de son dépassement violent en Allemagne (fascisme) à son effritement lent et tardif en France. En ce qui concerne les États-Unis, par exemple, on peut se poser la question de savoir si cette société a jamais existé dans ce pays. Plus important que chercher la réponse à cette question est pour nous le constat que le capitalisme s'est maintenu comme une continuité dans l'histoire. Il s'est épanoui, il s'est solidement installé et depuis des décennies on ne connaît plus de mouvements sociaux visant son dépassement.

Grâce à la généralisation de la forme marchande et de l'industrie culturelle se sont installées une sérialisation et [170] une institutionnalisation large et profonde, qui s'appuient également sur une longue continuité dans l'histoire du capitalisme.

La seconde nature prend de plus en plus de place dans les rapports sociaux et dans le développement du caractère social. Son ancrage est devenu tellement complexe et profond à cause de l'énorme développement de l'industrie culturelle, que les expériences vécues des individus sont de plus en plus caractérisées par le mode d'expérience positiviste. Pourtant leurs expériences vécues ne sont pas identiques avec la seconde nature et elles ne peuvent pas l'être, pour des raisons que nous avons indiquées.

L'industrie culturelle n'est pas une alternative à la non-identité. Bien qu'elle soit difficilement saisissable pour les individus, la société reste une unité contradictoire et les individus font nécessairement des expériences de la non-identité et des contradictions de la société. Aussi profondément qu'il puisse ancrer le fatalisme dans la subjectivité, le mode d'expérience positiviste ne peut pas anéantir l'expérience de contradictions et de non-identités.

La quête de sens ne se perd pas dans l'industrie culturelle, parce qu'elle n'y trouve pas de satisfaction. L'industrie culturelle ne peut

produire que des ersatz de sens, de bonheur, de jouissance. Dans le même temps, elle préforme la subjectivité et la quête de sens, car le mode d'expérience positiviste dominant correspond à l'industrie culturelle. L'adéquation entre la forme de l'échange marchand, d'un côté, et du comportement des individus, de l'autre, peut être vécue comme une forme de liberté, d'autonomie ou de reconnaissance ; l'équité peut être vécue comme une forme de justice.

On comprend facilement que les formes de caractère social que nous connaissons aujourd'hui sont majoritairement des variations du caractère autoritaire, liées entre elles par les critères abstraits qui caractérisent la société (la forme de l'échange marchand). Seule une vaste enquête empirique pourrait faire la démonstration de [171] cette multitude de formes. La compréhension du caractère social permet la compréhension de nos vies, des vies dramatiques tiraillées entre de multiples contradictions, sur lesquelles pèsent le poids de la sérialité et l'industrie culturelle. L'industrie culturelle peut préformer les « motifs » (Weber), les visions du monde et les raisons d'agir pour que les sujets disposent d'une (auto) explication de leur monde social. En revanche, elle ne fait comprendre ni le sens subjectif ni le sens objectif des agirs des individus.

La société

On doit d'abord se rappeler que pour l'École de Francfort, tout comme pour tant d'autres courants critiques, la société est à la fois une « seconde nature » et une unité contradictoire d'individus socialisés. L'expression « unité contradictoire » a été souvent utilisée de façon triviale et positiviste. Elle ne se résume pas, comme le prétend la tradition du marxisme vulgarisé, dans l'idée que la société est nécessairement caractérisée par l'existence de classes sociales antagonistes et par la lutte des classes. Elle ne se limite pas non plus au constat d'une contradiction fonctionnelle au sein de la société ou d'une contradiction empiriquement constatable, par exemple : les puissants deviennent de plus en plus puissants et les impuissants de plus en plus impuissants.

L'analyse critique de la société ne porte pas exclusivement sur l'objectivité de la société. « [...] Cette objectivité a besoin de l'idée subjective qui la [l'objectivité] constitue : elle n'est pas directement saisissable ⁴⁶¹. » Ces idées et ce que les gens pensent méritent particulièrement notre attention ; or, dans les travaux des sciences sociales, ce sont les formes apparentes et les phénomènes empiriques de la société qui dominent largement ; sans sous-estimer l'importance de cette « façade » de la société, on ne peut s'en contenter.

[172]

Sur le plan phénoménologique, la société est plus qu'une unité sociale réductible à ses fonctions ou à des critères catégoriels, dont on fait facilement l'expérience dans la vie quotidienne. Les individus font également – d'une façon diffuse – l'expérience du poids écrasant des rapports abstraits qui pèsent sur eux. Ils sont devenus les objets de ces rapports sur lesquels ils n'ont aucun pouvoir ⁴⁶². En même temps, ce sont ces rapports qui les font agir.

Les fonctions, si présentes dans les analyses sociologiques, sont d'une importance énorme, comme nous l'avons constaté en traitant du masque de caractère, de la série et de l'institution. C'est pourquoi il faut prêter beaucoup d'attention à leur analyse. Cependant, elles n'anéantissent pas les individus, lesquels ne se réduisent pas non plus à leurs fonctionnalités. L'analyse des fonctions et des fonctionnements ne remplace pas celle des individus concrets. Entre la société comme totalité, les fonctions et les individus existe un lien constitutif. « La totalité se maintient grâce à l'unité des fonctions de ses membres. En général, pour vivre, chacun doit accepter une fonction et on lui apprend à être reconnaissant d'en avoir une ⁴⁶³. » En ce sens les membres d'une société sont des « personnes ⁴⁶⁴ ».

Bien sûr, la fonctionnalité de la société est saisissable dans la vie quotidienne, mais cette expérience vécue ne doit pas être confondue avec la compréhension de la société, car la société ne se réduit pas à cette fonctionnalité. C'est pourquoi la société échappe à l'analyse

⁴⁶¹ Adorno 1966a, p. 570.

⁴⁶² Cf. Adorno 1966.

⁴⁶³ Adorno 1966, p. 10.

⁴⁶⁴ Gerth/Mills 1953.

positiviste. On ne peut pas « vérifier » la société à l'image des expérimentations des sciences exactes, lesquelles ont profondément influencé le positivisme des sciences sociales. Autrement dit, le positivisme, dominant en sociologie, ne peut permettre de comprendre la société.

Cependant, la société n'est une énigme insaisissable et [173] incompréhensible ni pour les acteurs ni pour les chercheurs, car elle « apparaît dans la situation sociale réelle ⁴⁶⁵ ». Elle se manifeste dans des phénomènes concrets et spécifiques, c'est-à-dire dans ses fragments, qui forment le monde vécu des sujets. C'est pourquoi les analyses micrologiques de ces phénomènes font avancer l'analyse de la société. On peut néanmoins connaître la société de l'intérieur et, en même temps, ne pas la connaître ; c'est-à-dire que les sujets se reconnaissent dans la société « comme s'ils se voyaient de loin » (Adorno) : l'image est floue, ils se voient dans la société mais, selon leurs visions du monde, ils sont à l'extérieur de la société qui s'impose à eux comme une « seconde nature ». Dans ce sens, l'agir des sujets est plus ou moins saisissable pour tout le monde comme un agir rationnellement motivé, comme Max Weber l'a montré. Or, « la réflexion sur la société commence là où le saisissable s'arrête ⁴⁶⁶ ». Elle a comme finalité la compréhension de la société, mais cette réflexion est rare.

Sur la base des connaissances quotidiennes des individus et selon des rationalités objectivées, la société se reproduit en se perfectionnant et en éliminant les dysfonctionnements, dirait-on dans la tradition fonctionnaliste. Il ne s'agit plus de dépasser la société au sein de laquelle les individus font l'expérience de manques et de souffrances. Le progrès, autrefois à la fois le guide, le critère et le garant d'un avenir meilleur, s'est perverti. Désormais, « la correspondance entre la conscience et les devoirs hétéronomes, les devoirs qui lui sont donnés de l'extérieur, est le critère du progrès ⁴⁶⁷ ».

Pour que cette société trouve son identité, c'est-à-dire pour qu'elle soit pour les individus ce qu'elle prétend être (libre, solidaire, juste, équitable), il faut qu'existe un principe d'identité solidement établi dans

⁴⁶⁵ Adorno 1966, p. 10.

⁴⁶⁶ Adorno 1966, p. 12.

⁴⁶⁷ Adorno 1966a, p. 572.

lequel les individus se reconnaissent : « la comparabilité abstraite de son [174] travail social ⁴⁶⁸ », c'est-à-dire le principe de l'échange marchand dont nous avons reconstruit l'émergence à l'exemple des travaux de Fromm. Comme cette comparabilité est la comparabilité entre équivalents abstraits, l'identité particulière des sujets s'efface de plus en plus, car ce sont des qualités abstraites qui les rendent comparables, à l'image de l'échange marchand. C'est ainsi que, par exemple, la notion « rôle » est devenue une notion centrale aussi bien de l'analyse des sujets, devenus des « personnes » (Gerth/Mills), que de leur identité dans la société. Ce qu'on appelle le « rôle » d'un individu doit être compris comme son « masque de caractère » (Marx). Comme on le sait, l'expression « rôle » vient du théâtre où les acteurs *jouent* leurs rôles, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ce qu'ils prétendent être. Quelles que soient l'importance des rôles et leur maîtrise pour les individus dans leur vie quotidienne, la théorie de la société ne doit pas se contenter de les mettre en évidence, mais elle doit les rendre compréhensibles.

Bien que notre vie et notre société paraissent bien souvent triviales, pour les comprendre on ne peut non plus se contenter de décrire ces trivialités, sans pour autant ignorer leur existence. « Une notion de la société qui ne se contente pas de cela serait *critique* ⁴⁶⁹. » Il faut démontrer le lien abstrait entre les phénomènes et les raisons pour lesquelles ce lien existe. C'est la *forme* d'échange marchand qui lie la société abstraitement, c'est-à-dire d'une manière non directement saisissable par l'expérience vécue des individus. L'agir et la pensée conformes à la forme d'échange marchand sont la fondation de la société. Les besoins des sujets y sont secondaires, c'est le principe de profit (économique, politique, affectif, symbolique, etc.) qui y règne. Parce que le lien entre les sujets est abstrait, la théorie sociale doit – pour le comprendre – se servir de notions théoriquement construites et non pas d'évidences ou de vécus, aussi percutants soient-ils. Sinon, elle penche vers l'idéologie.

[175]

Le contrôle intellectuel efficace qu'exercent l'offre énorme de marchandises et l'industrie culturelle n'est pas très étonnant. La pensée

⁴⁶⁸ Adorno 1966, p. 12.

⁴⁶⁹ Adorno 1966, p. 13.

ne disparaît pas, elle « est soumise à l'action subtile du *terminus ad quem* : si elle se manifeste d'une manière critique, elle devrait indiquer le positif qu'elle veut atteindre ⁴⁷⁰ ». Grâce à sa technification croissante, la pensée s'aligne aux impératifs du marché. Comme pour la conscience des individus, on constate également que « le chemin du progrès qui mène par l'adaptation de la pensée à la machine, qu'elle a inventée, n'est pas un chemin du progrès, mais il est régressif. Il se termine dans l'imbécillité ⁴⁷¹ ».

Le caractère abstrait de la valeur d'échange se conjugue avec la domination du général sur le spécifique et, par conséquent, de la société sur ses « membres contraintes ⁴⁷² ». L'homme y est réduit à la position d'un simple agent ou de « porteur » de certaines particularités. Tout le monde « joue son rôle » au sens de Gerth/Mills.

Pourtant, ce monde social n'est pas un monde paisible. Au contraire, il se crée et il se reconstitue par des conflits. C'est pourquoi la société est à la fois cohérente et éclatée, pacifiée et violente. « Presque tout le monde peut faire l'expérience soi-même que son existence sociale n'est presque plus déterminée par sa propre initiative ⁴⁷³. » Comme on l'a vu, les individus font également l'expérience de manques et de souffrances qu'ils ne peuvent dépasser au sein de cette société. Ils font l'expérience de la non-identité de la société, bien que cette expérience reste en général ponctuelle, fragmentée et « micrologique » (Adorno).

Grâce à l'échange marchand se « cache » la domination de l'homme par l'homme. Ses effets sont saisissables, or, les individus ne peuvent pas comprendre la domination et, par conséquent, ils ne peuvent la dépasser. Autrement [176] dit : sans la compréhension de la domination ils ne peuvent pas se libérer. Cette domination n'est pas le résultat d'une motivation subjective explicite. L'idée qu'il existe, d'un côté, des soumis absolus et, de l'autre, l'autonomie des superpuissants machiavéliques n'est qu'une idéologie. L'adaptation des hommes aux relations sociales et aux processus sociaux établis n'est pas toujours

⁴⁷⁰ Adorno 1966, p. 19.

⁴⁷¹ Adorno 1966a, p. 573.

⁴⁷² « *Zwangsmitglieder* », Adorno 1966, p. 14.

⁴⁷³ Adorno 1966, p. 16.

harmonieuse. Elle peut également provoquer des conflits plus ou moins violents, mais ils se sédimentent dans les hommes. Ce « [...] processus se nourrit du fait que les hommes doivent leur vie à ce qu'on leur fait ⁴⁷⁴ ».

Individu et société

Le rapport entre l'individu et la société est un des thèmes les plus classiques et les plus importants des sciences sociales en général et de la sociologie en particulier. Pourtant, on n'y trouve, avec d'innombrables variations, que deux hypothèses de base : (1) la société est conçue comme une totalité qui englobe *a priori* les individus. Cette position est, par exemple, défendue par de nombreux courants du marxisme pour lesquels les individus ne sont que des éléments liés par les « forces productives », le « mode de production » ou les « rapports de production ». (2) Le mot « société » signifie la diversité et la multiplicité des rapports entre les individus liés *a priori*, c'est-à-dire que les individus sont considérés comme passifs et comme « personnes » (Gerth/Mills). Le libéralisme défend depuis toujours une telle position atomiste. Pour les deux hypothèses, par ailleurs largement compatibles, la société est une totalité donnée *a priori* ⁴⁷⁵.

Pour comprendre le lien entre la société et les individus, on doit se rendre compte que les rapports des individus avec les autres ne constituent *pas seulement* un lien d'extériorité, mais qu'ils font également partie de l'intériorité de chaque individu. Les analyses du caractère social se penchent précisément sur ce lien d'intériorité avec les autres.

[177]

Ce lien d'intériorité explique également pourquoi la société n'est pas une sorte de huis clos. Les individus ne se dissolvent pas dans la société, ils sont à la fois dans la société et en dehors de la société ⁴⁷⁶. Pourtant,

⁴⁷⁴ Adorno 1966, p. 18.

⁴⁷⁵ Cf. Sartre 1960, pp. 209-210.

⁴⁷⁶ Par ailleurs, c'est pour cette raison que la notion d'« exclu » n'a pas de sens sociologique.

aucun individu ne peut exister hors de la société, même s'il la refuse radicalement. « Être contre la société qui en même temps m'aliène, c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors ⁴⁷⁷. »

L'individu est donc un être social, un être de la société, qui doit – pour exister – produire cette société au sein de laquelle il existe avec les autres. Chaque individu s'y découvre comme absolu et, en même temps, comme constituant, mais toujours en relation avec les autres, qui sont, comme lui-même, des singularités constituantes. « L'individu est pour lui-même l'évidence, la nécessité de fait ; pour l'Autre il est l'espèce. Il est donc atteint en tant qu'espèce ; il est constitué en tant que tel. Il est un exemplaire naturel. Mais du coup l'Autre échappe à l'espèce. Il est liberté constituante. Ainsi les concepts que forme l'humanité sur elle-même ne peuvent-ils jamais se refermer. Je suis donc hors de l'espèce en tant que je me pense comme espèce. Mais l'autre vis-à-vis de moi est en position quasi réflexive, puisqu'il saisit mon moi comme objet. Ainsi suis-je le même plan objet spécifique et sujet libre mais jamais les deux à la fois et toujours l'un hanté par l'Autre [...] L'individuel ne se distingue pas de l'universel ⁴⁷⁸. » Dans l'expérience vécue de son agir, l'individu éprouve la tension et la contradiction entre sa liberté et la nécessité. Pour se servir d'une expression familière à Adorno : il fait l'expérience de la non-identité. Cette contradiction s'explique par le fait qu'il est lié à la liberté des autres ⁴⁷⁹.

[178]

Par conséquent, la société est à la fois caractérisée par la diversité et par le lien qui existe entre les individus. « [...] Parce que *chaque* singularité est totalisante [...] il existe une réalité collective qui s'esquisse comme la totalisation nécessairement inachevée et ratée de l'ensemble des totalisations singulières. La synthèse est, de fait, immanente à chaque individualité en tant qu'elle est en même temps *négation unifiante* et relation de séparation ⁴⁸⁰. » De cette façon, l'histoire s'impose aux individus qui la font, c'est-à-dire que le lien

⁴⁷⁷ Sartre 1983, p. 119.

⁴⁷⁸ Sartre 1983, pp. 101-102.

⁴⁷⁹ Cf. Sartre 1960, pp. 156-157.

⁴⁸⁰ Rizk 1996, p. 10.

social de la société se crée comme unité contradictoire. L'alternative « individualisme ou holisme sociétal » n'a de sens, ni sur le plan du vécu ni sur le plan théorique ⁴⁸¹.

Du point de vue des individus, on constate que leur impossibilité de coexister avec les autres fait partie de leur expérience vécue et qu'ils essaient de la dépasser. Cependant, en agissant ainsi, ils créent entre eux des liens de réciprocité, qui sont bien entendu des relations contradictoires. Le rapport entre ces individus et la société est également contradictoire, car, d'un côté, pour que la société existe, il faut qu'il y ait une « activité constituante » (Sartre) ; de l'autre, si l'activité des individus est constituante pour la société, elle se transforme en domination de la société sur cette activité et sur les individus -l'unification passive liant tous les individus. La domination qui existe et qui forge le vécu des sujets qui agissent dans des situations de passivités génère leur impuissance. Leur activité est une activité passive, qui leur fait faire l'expérience que leur situation est indépassable. L'unité du « groupe » (Sartre) se crée contre ce vécu d'impuissance et contre le vécu selon lequel leur situation est indépassable, comme Sartre le montre dans son fameux récit de la prise de la Bastille en 1789.

Les individus existent toujours dans des champs de « rareté » (Sartre). Rappelons-nous que pour Sartre « rareté » signifie simplement que, dans un champ social [179] donné, « [...] il n'y en a pas assez pour tout le monde ⁴⁸² » ! Les individus font l'expérience vécue que ce manque ne se limite pas aux domaines matériels. Il n'y a également pas assez de sens, de liens affectifs ou de morale pour tout le monde. Du point de vue de l'individu, la rareté est un rapport d'extériorité entre lui et sa situation ou la société. Elle est contingente et constitutive pour les sociétés, tout comme la violence, par ailleurs. Constitutive pour la société, la violence est également la négation de cette matrice sociale. « [...] Le processus historique ne se comprend pas sans un élément permanent de négativité, à la fois extérieur et intérieur à l'homme, qui est la possibilité perpétuelle *dans son existence* même d'être celui qui

⁴⁸¹ Cf. Sartre 1960, p. 154.

⁴⁸² Sartre 1960, p. 239.

fait mourir les autres ou que les autres font mourir, autrement dit la rareté ⁴⁸³. »

La constitution de la société ne fait pas disparaître la multiplicité des individus, mais au sein de la société les individus sont liés par la passivité. Ceci donne facilement l'impression d'avoir affaire à une « masse » ou à des « foules », c'est-à-dire soit à un conglomérat d'atomes sociaux indistincts, soit à des individus autonomes et « maîtres de leur destin ». La « totalisation » (Sartre) de la société ne se constitue pas seulement à travers la « matière travaillée » (Sartre), elle se constitue aussi à travers les individus comme « série » (Sartre) et « institution » (Merleau-Ponty). La série est une synthèse passive qui ne dissout ni l'activité des individus ni leur multiplicité. Les individus sont l'objet de forces extérieures à eux qui les font agir, qu'ils ne connaissent pas et, par conséquent, qu'ils ne maîtrisent pas. Dans leurs actions et suite à leurs actions antérieures, ils sont liés d'une façon passive. C'est pourquoi la société se constitue comme un lien de domination s'exerçant sur les individus et qu'ils portent en eux.

La constitution de la société doit être comprise comme un processus concret et historique. Elle est une synthèse [180] passive dans le sens où la matière socialisée transforme la puissance des individus en un pouvoir des choses qui domine les individus. Enfin, la société en tant que « synthèse passive de la multitude » (Sartre) unifie les rapports de réciprocité entre les individus en les dominant. Le lien social, qui se constitue de cette façon, est un lien abstrait correspondant à *la forme* de l'échange marchand.

Ceci permet de comprendre pourquoi la domination de choses sur eux devient pour les hommes une seconde nature qui leur impose leur vie avec les autres ⁴⁸⁴. « [...] C'est la nécessité qui s'impose au membre d'un groupe social, à travers les structures de la société, de vivre son appartenance au groupe et, à travers lui, à la société entière comme un statut moléculaire. Ce qu'il vit et fait *en tant qu'individu* demeure, dans l'immédiat, *praxis* réelle ou travail humain : mais à travers cette entreprise concrète de vivre, une sorte de rigidité mécanique le hante,

⁴⁸³ Sartre 1960, p. 259.

⁴⁸⁴ Cf. Sartre 1960, pp. 262 et 272.

qui soumet les résultats de son acte aux lois étranges de l'addition totalisatrice ⁴⁸⁵. »

Les individus ne forment pas une masse, leurs particularités et leurs spécificités ne disparaissent pas et ils luttent pour leurs intérêts particuliers. Ceci est la base de l'expérience vécue que l'on appelle aujourd'hui l'individualisme. Ce fait est bien connu et largement commenté comme moteur de la dynamique sociale dans une perspective libérale ou comme « loi de la jungle » dans une perspective antilibérale. Pourtant, le plus important est que tous les individus vivent ceci comme une affirmation de leur statut d'atomes sociaux ou de monades.

⁴⁸⁵ Sartre 1960, p. 286.

[181]

Du caractère social

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

Adorno Theodor W 1961, *Über Statik und Dynamis als soziologische Kategorien*, in : *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1972, pp. 217-237.

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

Adorno Theodor W. 1966, *Négative Dialektik*, in : *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp-Verlag, Francfort, 1969, pp. 7-412.

Adorno Theodor W 1967, *Ohne Leitbild*, in Adorno, *Gesammelte Schriften 10.1*, pp. 289-453.

Adorno Theodor W 1967a, *Résumé der Kulturindustrie*, in Adorno, *Gesammelte Schriften 10.1*, pp. 337-346.

Adorno Theodor W. 1931, *Die Aktualität der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften I*, pp. 325-344.

Adorno Theodor W. 1934, *Der Begriff des Unbewussten in der transzendentalen Seelenlehre*, in *Gesammelte Schriften I*, pp. 70-324, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. 1936 (alias Hektor Rottweil), *Über Jazz*, in *Zeitschrift für Sozialwissenschaften*, Jg. 5 1936, pp. 235-259.

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

Adorno Theodor W. 1952, *Vorurteil und Charakter*, in *Gesammelte Schriften 9.2.*, pp. 360-378.

Adorno Theodor W. 1953, *Fernsehen ah Idéologie*, in Adorno, *Kulturkritik und Gesellschaft I, Gesammelte Schriften 10.1*, Suhrkamp-Verlag, Francfort, 1997, pp. 518-532.

Adorno Theodor W. 1954, *Beitrag zur Ideologielehre*, in : *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1972, pp. 457-477, 1954b, *Beitrag zur Ideologielehre*, in : *Soziologische Schriften I*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1972, pp. 457-477

Adorno Theodor W. 1963, : *Eingriffe. Neun kritische Modelle*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. 1963, *Problème der Moralphilosophie*, [182] in : Adorno *Nachgelassene Schriften Abt. TV, Band 10*, Suhrkamp-Verlag, Francfort 1996.

Adorno Theodor W. 1966a, *Einleitung zum Vortrag « Gesellschaft »*, in *Soziologische Schriften 1*, Suhrkamp-Verlag, Francfort, pp. 569-573.

Adorno Theodor W. 1969, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. *et alii* 1952, 1973, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W., *The stars down to earth*, in *Gesammelte Schriften 9.2*, pp. 15-120, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W., *Théorie der Halbbildung*, in *Gesammelte Schriften 8*, pp. 93-146. Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W. *et alii* 1952/1973, *Studien zum autoritären Charakter*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Adorno Theodor W./Dirks Walter (Eds.) 1963, *Soziologische Exkurse*, EVA, Francfort.

Adorno Theodor W./Horkheimer Max 1947/1969, *Dialektik der Aufklärung*, in Max Horkheimer *Gesammelte Schriften 8*, Fischer-Verlag, Francfort.

Aubert Nicole/de Gaulejac Vincent, *Le Coût de l'excellence*, Le Seuil, Paris.

Beck Ulrich 1982, *Risikogesellschaft*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Benjamin Walter 1932, *Über das Programm einer kommenden Philosophie*, in : *Benjamin Gesammelte Schriften II*, Suhrkamp-Verlag, Francfort, pp. 157-179.

Berger Peter L./Luckmann Thomas 1969, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Fischer-Verlag, Francfort.

Desanti Jean-Toussaint 1990, « Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale », in *Les Temps Modernes*, n° 531 à 533, *Témoins de Sartre* (2 volumes), S. 350-364.

Dilthey Wilhelm 1960/1991b, *Weltanschauungslehre, Gesammelte Schriften VIII*, Suhrkamp-Verlag, Francfort, pp. 79-188.

Dilthey Wilhelm, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften VIII*.

[183]

Band, B.G.Teubner Verlagsgesellschaft/Van den Hoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen, 1960/1991.

Dilthey Wilhelm 1960/1991a, *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften VIII*. Band, B.G.Teubner Verlagsgesellschaft/Van den Hoeck & Ruprecht, Stuttgart/Göttingen,.

Ehrenberg Alain 1991, *Le Culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris.

Ehrenberg Alain 1995, *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris.

Ehrenberg Alain 1998, *La Fatigue d'être soi*, Odile Jacob, Paris.

Freud Sigmund 1929/1971, *Malaise dans la civilisation*, PUF, Paris.

Freud Sigmund 1965, *Introduction à la psychanalyse* (1916-1917), Payot, 1965.

Friedeburg von Ludwig/Habermas Jürgen 1983, *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Friedrich Nietzsche 1991, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, Insel Verlag, Francfort.

Fromm Erich 1929, *Psychoanalyse und Soziologie*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 3-5.

Fromm Erich 1931, *Politik und Psychoanalyse*, in *Gesamtausgabe I*, pp. 31-36.

Fromm Erich 1932a, *Méthode und Aufgabe der analytischen Sozialpsychologie*, in : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 1, pp. 28-54.

Fromm Erich 1932b, *Die psychanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Sozialpsychologie*, in : *Zeitschrift für Sozialwissenschaft*, n° 3, pp. 253-277.

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

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

Fromm Erich 1947a, *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*, in : *Gesamtausgabe II*, pp. 1-157.

Fromm Erich 1955, *Der gegenwärtige Zustand des Menschen*, in *Gesamtausgabe V*, pp. 267-272.

[184]

Fromm Erich 1973, *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, *Gesamtausgabe VII*, dtv-Verlag, Munich.

Fromm Erich *et alii* 1980, *Arbeiter und Nagestellte am Vorabend des Dritten Reichs. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, in *Gesamtausgabe III*, pp. 1-230.

Fromm Erich, *Individual and Social Origins of Neurosis*, in : *American Sociological Review IX*, 1944.

Gerth Hans/Mills C. Wright 1953, *Character and social structure. The psychology of social institutions*, Harvest/HBJ Books, San Diego/New Tork/London.

Gorz André 1989/1994, *Kritik der ökonomischen Vernunft*, Hamburg, VSA.

Gorz André/Vincent Jean-Marie, « Dialogue avec André Gorz », in *Variations I*, 2001, pp. 9-18.

Grossmann Henrik 1932, *Die Wert-Preis-Transformation bei Marx und das Krisenproblem*, in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n° 1/1932, pp. 55-76.

Hegel Georg Wilhelm Friedrich 1969, *Wissenschaft der Logik I. Die objektive Logik*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Heilbrunn Benoît 2004, *La Performance, une nouvelle idéologie ?*, La Découverte, Paris.

Hoggart Richard 1970, *La Culture des pauvres*, Editions de Minuit, Paris.

Hoggart Richard 1991, *33 Newport Street. Autobiographie d'un intellectuel issu des classes populaires anglaises*, Gallimard/Le Seuil, Paris.

Honneth Axel 2005, *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Horkheimer Max 1931, *Die gegenwärtigen Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben des Instituts für Sozialforschung*, in *Gesammelte Schriften 3*, Fischer-Verlag, Francfort 1988, pp. 20-35.

Horkheimer Max 1934, *Dämmerung*, in *Gesammelte Schriften 2*, Fischer-Verlag, Francfort 1987, pp. 311-452.

Horkheimer Max 1936, *Autorität und Gesellschaft*, in : Horkheimer *Gesammelte Schriften 3*, pp. 337-417.

Horkheimer Max 1936, *Egoismus und Freiheitsbewegung*, in *Gesammelte Schriften 4*, Fischer-Verlag, Francfort 1988, pp. 9-88.

Horkheimer Max 1937, *Traditionelle und kritische Théorie*, [185] in *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer-Verlag, Frankfurt 1970, pp. 12-56.

Horkheimer Max 1942, *Autoritärer Staat*, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge 1942-1970*, Fischer-Verlag, Francfort 1972, pp. 13-35.

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

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

Horkheimer Max/Dirks Walter (Eds.) 1956, *Soziologische Exkurse*, EVA, Francfort.

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

Joas Hans 2001, *La Créativité de l'agir*, Cerf, Paris.

Kant Immanuel 1956, *Kritik der reinen Vernunft, Werke, Bd. 2*, Darmstadt.

Kant Immanuel 1968, *Kritik der Urtheilskraft*, in Immanuel Kant *Akademie-Textausgabe*, vol 5, Walter de Gruyter, Berlin.

Karl Marx 2004, *Die Frühschriften. Kröners Taschenausgaben*, Stuttgart.

Koselleck Reinhart 1979, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp-verlag, Francfort.

Kracauer Siegfried 1978, *Die Angestellten*, in *Schriften 1*, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt/Main.

Lash Christopher. 1979. *The Culture of Narcissism*. New York, Norton & Company.

Le Breton David 2002, *Conduites à risques*, PUF/Quadrige, Paris.

Lederer, Emil 1979, *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland 1910-1940*.

Ausgewählte Aufsätze, Göttingen.

Lorenzer Alfred 1981, *Das Konzil der Buchhalter*, Syndikat-Verlag, Francfort.

Lukacs Georg 1922/1978, *Geschichte und Klassenkampf*, Luchterhand-Verlag, Darmstadt-Neuwied.

Marcuse Herbert 1968, *Eros et civilisation*, Minuit, 1968.

Marx Karl 1971, *Das Kapital I*, MEW 23, Berlin, [186] Dietz-Verlag, Berlin.

Marx Karl 1972, *Einleitung zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Marx-Engels Werke 13, Dietz-Verlag, Berlin.

Marx Karl 1973, *Bas Kapital III*, MEW 25, Berlin, Dietz-Verlag, Berlin.

Marx Karl/Engels Friedrich, *Marx-Engels Werke* (MEW), Dietz-Verlag, Berlin.

Matzner Jutta 1964, *Der Begriff der Charaktermaske bei Karl Marx*, in *Soziale Welt*, 2/1964, pp. 130-139.

Merleau-Ponty Maurice 1955/2000, [*Les Aventures de la dialectique*](#), Gallimard/folio, Paris.

Merleau-Ponty Maurice 2003, *L'Institution. La passivité, notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Belin, Paris.

Mills C. Wright 1967/1977, *L'Imagination sociologique*, Maspero, Paris.

Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, in GW, Bd. IV, Prokop Dieter 2003, *Mit Adorno gegen Adorno. Negative Dialektik der Kulturindustrie*, VSA-Verlag, Hambourg.

Riesman David 1964, *La Foule solitaire*, Arthaud, Paris.

Rizk Hadi 1996, *La Constitution de l'être social*, Kimé, Paris.

Sartre Jean-Paul 1936/1989, *L'Imagination*, P.U.F, Paris.

Sartre Jean-Paul 1939, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », in *Situations I*, Gallimard, Paris pp. 29-32.

Sartre Jean-Paul 1943, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris.

Sartre Jean-Paul 1946, « La Liberté cartésienne », in *Situations I*, pp. 289-308, Gallimard, Paris.

Sartre Jean-Paul 1960, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris.

Sartre Jean-Paul 1983, *Cahiers pour une morale*, Gallimard Paris.

Sartre Jean-Paul 1983 a, *Les Carnets de la drôle de guerre, novembre 1939-mars 1940*, Gallimard, Paris.

Sartre Jean-Paul 1965, « Plaidoyer pour les intellectuels », in : *Situations VIII*, pp. 373-455.

Schopenhauer Arthur 1819/1986, *Welt als Wille I, Sämtliche Werke I*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Schütz Alfred 1962, *Collected Papers I*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Schütz Alfred 1987, *Le Chercheur et le quotidien*, [187] Méridiens/Klincksiech, Paris 1987.

Schütz Alfred 1988a, « Le Problème de la rationalité dans le monde social », in Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris.

Schütz Alfred 1988b, « L'importance de Husserl pour les sciences sociales i », in Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, pp. 53-88.

Schütz Alfred 1988c, « Choisir parmi des projets d'action », in Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, pp. 89-102.

Schütz Alfred 1988d, « Quelques structures du monde-de-la-vie », in Schütz, *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, Paris, pp. 103-123.

Schütz Alfred 1998a, « Le Problème de la rationalité dans le monde social », in : Schütz, *Éléments pour une sociologie*, L'Harmattan, Paris.

Sennett Richard 2000, *Le Travail sans qualités*, Albin Michel, Paris.

Sennett Richard 2006, *La Culture du nouveau capitalisme*, Albin Michel, Paris.

Simmel Georg, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe Band 11*, Suhrkamp-Verlag, Francfort.

Sombart Werner 1913, *Der Bourgeois*, München/Leipzig, 1913.

Spurk Jan 1990, *Gemeinschaft und Modernisierung – Entwurf einer soziologischen Gedankenführung*, Verlag Walter de Gruyter, Berlin.

Spurk Jan 1998, *Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen*, Syndikat-Verlag, Bodenheim 1998.

Spurk Jan 2001, *Critique de la raison sociale. La sociologie de l'École de Francfort*, Presses Universitaires de Laval/Syllepse, Québec/Paris.

Spurk Jan 2003, « La Notion de travail chez Marx », in Daniel Mercure/Tan Spurk (Eds.), *Le Travail dans la pensée occidentale*, Presses Universitaires de Laval, Québec, pp. 201-221.

Spurk Jan 2006, *Pour une théorie critique*, Parangon, Lyon.

Spurk Jan 2006a, *Quête de sens et compréhension du monde [188] social. Quel avenir pour la sociologie ?*, PUF, Paris 2006.

Steinert Heinz 1998, *Kulturindustrie*, Westfälisches Dampfboot, Munster.

Vincent Jean-Marie 2004, « Sociologie d'Adorno », in Alain Blanc/Jean-Marie Vincent, *La Postérité de l'École de Francfort*, Syllepse, Paris, pp. 21-38.

Weber Max 1921/1972, *Wirtschaft und Gesellschaft*, J.C.B. Mohr-Verlag, Tübingen.

Weber Max, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in : Weber, *Gesammelte*

Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, pp. 146-214.

Zaccai-Reyners Nathalie 1995, *Le Monde de la vie I*, Le Cerf, Paris

Zawadzki Paul (Ed.) 2004, *Malaise dans la temporalité*, Presses Universitaires de la Sorbonne, Paris.

[191]

Chez le même éditeur

Paul Ariès. *Le Mésusage, essai sur l'hypercapitalisme*

Paul Ariès. *Misère du sarkozysme*

Joaquín Arriola/Luciano Vasapollo. *L'Europe masquée*

Jean-Claude Besson-Girard. *Decrescendo cantabile*

Joël Birman. *Foucault et la psychanalyse*

William Blum. *L'État voyou*

William Blum. *Les Guerres scélérates*

Franz J. Broswimmer. *Ecocide*

François Brune. *L'Arbre migrant*

François Brune. *De l'idéologie, aujourd'hui*

François Brune. *Médiatiquement correct !*

Daniel Cérézuelle. *Écologie et liberté*

Enriquez, Spurk, Haroche. *Désir de penser, peur de penser*

Fabrice Flipo. *justice, nature et liberté*

Romolo Gobbi. *Un grand peuple élu*

Hosea Jaffe. *Le Colonialisme, aujourd'hui*

Hosea Jaffe. *Automobile, pétrole, impérialisme*

Boris Kagarlitsky. *La Russie aujourd'hui*

Serge Latouche. *Décoloniser l'imaginaire*

Walter Oswalt. *Constitution européenne, NON, pour une alternative radicale*

François Partant. *Que la crise s'aggrave !*

James Petras, Henry Veltmeyer. *La Face cachée de la mondialisation*

Nicolas Ridoux. *La Décroissance pour tous*

Vandana Shiva. *La Guerre de l'eau*

Michael Singleton. *Critique de l'ethnocentrisme*

Jan Spurk. *Pour une théorie critique de la société*

Ouvrages collectifs

Défaire le développement, refaire le monde

Démythifier l'universalité des valeurs américaines

Europe, le miroir brisé

L'Expérience de la durée

Objectif décroissance

Sartre, du mythe à l'histoire

Sartre, violence et éthique

Manifeste

[192]

Achévé d'imprimer en mai 2007
sur les presses de l'imprimerie Chirat
– Saint-Just-la-Pendue (France)
Dépôt légal 2^e trimestre 2007