

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA CRITIQUE DE L'ALIÉNATION DANS L'ÉCOLE DE FRANCFORT : L'IMPORTANCE
DE NIETZSCHE ET HEIDEGGER COMME ALTÉRITÉ DISCURSIVE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

ISABELLE LE BOURDAIS

OCTOBRE 2022

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Mon infinie gratitude va à celles et ceux qui m'ont accompagnée pendant la recherche et la rédaction de ce mémoire. Merci de m'avoir soutenue pendant cette période ardue mais bénie, me rappelant quotidiennement que la solitude que l'on croit intrinsèque au travail de recherche camoufle une part importante des solidarités qui en permettent l'accomplissement.

Merci à mon directeur, Yves Couture, pour sa générosité, sa probité intellectuelle et ses immenses qualités de pédagogue.

Merci à ma famille, ainsi qu'aux ami.e.s du 2146 : Raffaella A., Mo L., Corine D.D., Sonia P., Charlotte G., Félix G.G., My D., Annie A.D. ; du Aquin : Mélisande S., Mariane R., Kata H., Kan K., Clara M, et du CEPP : Camille L.T., Olivier D., François A., Léandre B.P., Clara D., Simon B., Alexis R.. Un merci tout spécial à Thierry L.B. et à Jérémie M.B., pour tout.

Je me dois également de souligner l'aide inestimable d'Antoine D., compagnon intellectuel et ami d'exception.

Enfin, merci à Elizabeth P., qui incarne pour moi ce que j'espère également incarner pour elle et qui est si bien exprimé par cette remarque de Marguerite Yourcenar : « quelqu'un qui n'est ni notre ombre ni notre reflet, ni même notre complément, mais soi-même ; quelqu'un qui nous laisse divinement libres, et pourtant nous oblige à être pleinement ce que nous sommes ».

Table des matières

INTRODUCTION.....	1
L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN DIALOGUE.....	1
PRÉCISION DES MODALITÉS DE LA RECHERCHE.....	4
HISTOIRE LONGUE ET HISTOIRE COURTE DU CONCEPT D'ALIÉNATION.....	8
LE « PROBLÈME » DE L'ALIÉNATION.....	13
DÉROULEMENT DE L'ANALYSE.....	19
CHAPITRE I	
ADORNO.....	21
1.1. LA JEUNE ÉCOLE DE FRANCFORT ET L'ALIÉNATION.....	21
1.1.1 ADORNO ET L'ALIÉNATION.....	25
1.2 ADORNO ET NIETZSCHE.....	32
1.2.1. UNE CRITIQUE DE L'ALIÉNATION CORRIGÉE ?.....	40
1.3 ADORNO ET HEIDEGGER : LA POSSIBILITÉ D'UN DIALOGUE.....	46
1.3.1 RAPPORT CRITIQUE À HEGEL.....	48
1.3.2 INAUTHENTICITÉ ET RÉIFICATION.....	52
1.4 CONCLUSION PARTIELLE.....	56
CHAPITRE II	
HABERMAS.....	59
2.1. UNE CONCEPTION DÉTRANSCENDANTALISÉE DE LA RAISON.....	60
2.1.1 ALIÉNATION ET RÉIFICATION D'APRÈS HABERMAS.....	68
2.2 HABERMAS ET NIETZSCHE.....	73
2.3 HABERMAS ET HEIDEGGER.....	78
2.4 CONCLUSION PARTIELLE.....	83
CHAPITRE III	
HONNETH, JAEGGI, ROSA.....	87
3.1 AXEL HONNETH : LUKÁCS AVEC HEIDEGGER.....	87
3.1.1 HONNETH, HÉRITIER DE HABERMAS.....	89
3.1.2 LA RÉIFICATION COMME OUBLI DE LA RECONNAISSANCE.....	92
3.2 HARTMUT ROSA : RÉSONANCE ET ALIÉNATION.....	98
3.2.1 LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ACCÉLÉRATION SOCIALE.....	98

3.2.2	RÉSONANCE : L'ENVERS DE L'ALIÉNATION	104
3.3	JAEGGI : UNE RECONSTRUCTION PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT D'ALIÉNATION ...	111
3.3.1	UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ALIÉNATION.....	116
3.4	CONCLUSION PARTIELLE.....	119
3.4.1	NIETZSCHE MIS À DISTANCE.....	120
3.4.2	HEIDEGGER, UN ALLIÉ POUR LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE	124
	CONCLUSION	127
	UNE CRITIQUE DE L'ALIÉNATION RADICALEMENT TRANSFORMÉE	127
	LA THÉORIE CRITIQUE EN MOUVEMENT : REMARQUES	133
	BIBLIOGRAPHIE	137

RÉSUMÉ

La critique de l'aliénation fait partie des principaux outils théoriques de l'École de Francfort. Or, comment cette critique, soutenue dans sa version classique par l'hégéliano-marxisme, coexiste-elle avec les pensées de Nietzsche et Heidegger – qui représentent deux des plus grands défis lancés au marxisme concernant son rapport à l'hégélianisme et au primat du principe d'identité ? Ce mémoire offre une réponse à cette question grâce à une étude de l'évolution de la critique de l'aliénation chez Adorno, Habermas, Honneth, Rosa et Jaeggi, à partir de leurs rapports d'intégration-distanciation de Nietzsche et Heidegger. Cette démarche permet ainsi d'illustrer une trajectoire, encore peu relevée dans les études ayant comme objet l'École de Francfort : l'intégration de Heidegger à partir de Habermas, qui sert d'allié dans une entreprise de triple-distanciation : face à la première École de Francfort, à Nietzsche et à Marx, et, corollairement, aux dimensions nietzschéennes et marxistes de la première théorie critique. La recherche démontre que ces changements au sein de la théorie critique sont présentés comme nécessaires à la réactualisation, cette fois sur des bases existentielles et phénoménologiques, de la critique de l'aliénation.

Mots clés : École de Francfort, théorie critique, aliénation, Nietzsche, Heidegger, Adorno, Habermas, Honneth, Jaeggi, Rosa.

INTRODUCTION

L'ÉCOLE DE FRANCFORT EN DIALOGUE

La critique de l'aliénation, entendue comme *entfremdung* (aliénation) ou *verdinglichung* (réification), constitue un élément essentiel de la théorie critique de l'École de Francfort depuis sa fondation en 1923¹. Bien que traversée par plusieurs parcours historiques et intellectuels hétérogènes, l'École de Francfort obtient sa consistance par un engagement, à défaut d'une fidélité, à l'égard de certaines lignes directrices et intuitions émises par Horkheimer lors de son inauguration à la tête de l'Institut au début des années 30. Le constat d'une aliénation généralisée faisait partie de ces intuitions fondatrices, symptôme à la fois des diagnostics communs à l'époque et de l'héritage marxiste de l'École. La critique de l'aliénation dans sa filiation hégéliano-marxiste, surtout sous la forme lukácsienne d'une critique de la réification, constitue en effet l'un des principaux outils critiques de la première génération de l'Institut composée notamment d'Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm, Neumann, Benjamin, Pollock, Löwenthal et Kirchheimer².

Difficile pourtant aujourd'hui d'imaginer l'usage candide du concept d'aliénation, durement critiqué depuis plusieurs décennies et graduellement marginalisé dans les productions

¹ Connue à l'époque sous le nom d'*Institut de recherche sociale*.

² Martin Jay, *The Dialectical Imagination : a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)*, Londres, Heinemann, 1973 ; Jean-Marc Durand-Gassel, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012 ; Frédéric Vandenberghe, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, 1988 ; Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

académiques³. De nombreuses voix se sont effectivement élevées pour questionner les fondations philosophiques de la critique de l'aliénation et en souligner les implications politiques, présentées comme potentiellement dangereuses. L'usage pluriel et mondain qui a été et continue d'être fait de la notion l'aurait en outre rendu malade de ce que Paul Ricoeur appelle une « surcharge sémantique⁴ ». Ce contexte difficile pose particulièrement problème pour l'École de Francfort, tradition qui continue de se renouveler mais qui a pu sembler désormais privée de la pleine potentialité de l'un de ses principaux outils. Ce qui fera dire à Axel Honneth que : « [...] *nothing signals more clearly the danger that Critical Theory might become obsolete than the death of what was once its fundamental concept*⁵ ». Cet enjeu constitue le point de départ de notre recherche.

L'École de Francfort contemporaine, incarnée notamment par Axel Honneth, Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa⁶, tentera précisément de répondre à ce risque par une reconstruction du concept d'aliénation sur des bases qui satisfassent à ce qu'ils et elle conçoivent comme les nouvelles exigences de la philosophie sociale. À leur manière, ils et elle tenteront de présenter une conception renouvelée de l'aliénation (et plus spécifiquement de la réification dans le cas de Honneth) qui évite ces principaux écueils : la dépendance à un modèle de « l'envers de l'aliénation » qui soit formulé en termes trop essentialistes ou paternalistes, et la reconduction d'une conception de la subjectivité qui présupposerait l'existence d'un sujet antérieur aux normes et aux institutions sociales. De telles contraintes sont explicitement formulées par Honneth, Jaeggi et Rosa dans leurs

³ Paul Ricoeur, « ALIÉNATION », *Encyclopædia Universalis* ; Emmanuel Renault et Yves Sintomer, *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte, 2003 ; Hartmut Rosa, *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018 ; Rahel Jaeggi, *Alienation*, New York, Columbia University Press, 2014.

⁴ P. Ricoeur, *op. cit.*

⁵ Axel Honneth, « Foreword », dans *Alienation*, New York, Columbia University Press, 2014, p. vii. Rien ne signale plus clairement le danger que la théorie critique devienne obsolète que la mort de ce qui constituait autrefois l'un de ses concepts fondamentaux. [Traduction libre]

⁶ E. Renault et Y. Sintomer, *op. cit.*, Daniel Weber, « Le concept d'aliénation dans la Théorie critique contemporaine (Jaeggi, Rosa) », *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 4, n° 2, 2014. Habermas fait évidemment partie, au sens propre, de l'École de Francfort contemporaine. Nous utiliserons cependant l'expression « seconde génération » pour référer à Habermas, et contemporain désigne plutôt les troisième et quatrième générations.

ouvrages respectivement intitulés *La réification, petit traité de théorie critique* (Honneth), *Aliénation* (Jaeggi) et *Résonance* (Rosa).

Ces considérations préliminaires pourraient laisser entrevoir une histoire plutôt simple, en trois parties : 1) l'âge d'or de la critique de l'aliénation au sein de l'École de Francfort ; 2) l'érosion, voire l'extinction des conditions de possibilité d'une telle critique par un changement de contexte politique et philosophique et ; 3) son grand retour, sur d'autres bases. Cette compréhension, bien que comportant une certaine validité, occulterait la dialectique subtile mais essentielle qui se joue entre, d'une part, la critique de l'aliénation déployée par l'École de Francfort depuis ses tout débuts, et d'autre part une forme de critique extérieure à la tradition hégélienne. Principale incarnation de l'hégéliano-marxisme au vingtième siècle, l'École de Francfort entretient en effet une relation souterraine avec une constellation théorique que l'on pourrait qualifier « d'ennemie » de l'hégélianisme de gauche francfortois, par sa critique de la raison moderne : signalons particulièrement Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Weber, Freud et Heidegger, qui ont tous constitué des interlocuteurs de première importance. Soutenue dans sa version classique par un ancrage théorique hégéliano-marxiste, la critique de l'aliénation a toujours co-existé avec des critiques de la raison moderne puisant à d'autres sources et visant d'autres finalités. Comment ce dialogue de l'École de Francfort avec la tradition que nous appellerons désormais son « autre », ou son « double » – à la fois lu, sollicité et critiqué – se déploie-t-il ? Quelles sont les conséquences de cette cohabitation pour la nature même de la critique de l'aliénation ?

Malgré l'abondante littérature concernant l'École de Francfort, la pleine mesure de l'importance de ces dialogues et de cette tension entre le noyau francfortois et cette constellation de penseurs critiques éloignés aussi bien de Hegel que de Marx n'a peut-être pas encore été pleinement prise, d'autant plus lorsqu'il est question de leur impact spécifique sur la critique de l'aliénation. Dans l'objectif d'éclairer plus particulièrement ce problème, nous nous concentrerons sur l'influence de Nietzsche et de Heidegger, qui représentent deux des plus grands défis lancés au marxisme concernant son rapport à l'hégélianisme et au primat du principe d'identité, maintenu dans l'idée

d'une réconciliation de l'humanité avec elle-même⁷. Tour à tour ennemis ou fréquentations avouées, Nietzsche et Heidegger incarnent en effet deux des plus grandes figures critiques de la raison moderne et des figures majeures de tension au sein de l'École de Francfort. Il n'est d'ailleurs pas anodin que leur œuvre soit au cœur des entreprises contemporaines d'opposition à l'hégélianisme philosophique à partir du « champ gauche » : la majeure partie de ce qu'on a appelé la *french theory* ou les pensées de la différence s'inscrivant effectivement dans ce que l'on pourrait nommer le pôle « nietzschéo-heideggerien » de la pensée critique actuelle. L'évolution des rapports de l'École de Francfort à ce pôle signale une transformation des *conditions de possibilité*⁸ de la critique de l'aliénation : la modification des rapports d'inclusion et d'exclusion que la critique de l'aliénation francfortoise entretient à l'égard de Nietzsche et Heidegger au fil de son histoire nous renseigne en effet sur la forme que prend cette critique elle-même.

PRÉCISION DES MODALITÉS DE LA RECHERCHE

De nombreux penseurs peuvent être rattachés, de près ou de loin, à la théorie critique francfortoise. Cette constellation complexe est généralement simplifiée en la rapportant à certains collaborateurs principaux, et à des distinctions en termes de « générations ». La plupart des commentateurs suggèrent à cet effet que le « noyau » de la première génération serait notamment composé de Max Horkheimer, de Theodor W. Adorno et d'Herbert Marcuse⁹. La deuxième génération désignerait quant à elle Jürgen Habermas et Albrecht Wellmer ; la troisième génération comprendrait Axel Honneth, Seyla Benhabib et Nancy Fraser. Enfin, il est de plus en plus coutume dans les travaux

⁷ Nichola Gendreau-Richer, *Dialectique de l'identité : entre la dialectique négative de Theodor W. Adorno et le principe espérance d'Ernst Bloch*, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal, 2015.

⁸ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

⁹ Évidemment, de nombreux autres noms auraient pu figurer ici (Benjamin, Fromm, Pollock, Lowenthal, par exemple).

les plus actuels de désigner une quatrième génération, dont les principaux représentants seraient Hartmut Rosa et Rahel Jaeggi¹⁰. Dans cette recherche, nous traiterons des travaux d'Adorno, Habermas, Honneth, Jaeggi et Rosa.

Cette sélection obéit à trois critères : l'importance institutionnelle de ces auteur.e.s pour le signifiant « École de Francfort¹¹ », leur contribution à une critique de l'aliénation et/ou de la réification et la volonté d'accorder une attention toute particulière aux efforts de l'École de Francfort contemporaine d'actualisation de la critique de l'aliénation. En proposant une histoire du concept d'aliénation au sein de l'École de Francfort à travers son intégration de Nietzsche et Heidegger, nous espérons en effet offrir des clarifications conceptuelles, mais également mettre en lumière une problématique qui s'inscrit au cœur des préoccupations de la théorie critique d'aujourd'hui.

Herbert Marcuse constitue évidemment l'un des grands absents de notre sélection, son œuvre obéissant pourtant aux trois critères susmentionnés, en plus d'être l'un des membres de l'École de Francfort ayant développé le plus fortement des liens à la fois personnels et théoriques avec Heidegger. Son absence est motivée d'une part, évidemment, par l'enjeu purement technique de l'espace – impossible de tout couvrir. Elle est toutefois soutenue d'autre part par une considération stratégique plus fondamentale : Marcuse constitue un interlocuteur moins central qu'Adorno pour les générations suivantes de l'École, et est en ce sens moins essentiel dans une discussion qui s'intéresse aux débats internes de cet ensemble théorique. Toutefois, la critique de l'aliénation développée par Marcuse sera évoquée dans le troisième chapitre, puisqu'elle sera critiquée par les

¹⁰ Christian Fuchs, *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*, Londres, University of Westminster Press, 2016, p. 154.

¹¹ C'est d'ailleurs ce critère qui justifie l'absence, notamment, d'un Erich Fromm (dont l'utilisation du concept d'aliénation est parmi les plus systématiques de la première génération de l'École de Francfort).

générations contemporaines en tant que théorie fortement enracinée dans la dialectique hégélienne et les éléments les plus utopiques du marxisme¹².

Les chapitres suivent une logique chronologique. Le premier chapitre portera donc sur Adorno, le deuxième chapitre sur Habermas et le troisième sur Honneth, Rosa et Jaeggi. Chaque chapitre examinera le jeu d'intégration et d'exclusion entre ces auteur.e.s et Nietzsche et Heidegger, et l'impact de cette affiliation sur la forme et l'importance que prend la critique de l'aliénation au sein de leurs travaux. Une telle ambition révèle cependant déjà une prémisse importante, qui mérite d'être explicitée : qu'Adorno, Habermas, Honneth, Jaeggi et Rosa entretiennent tous un rapport à la critique de l'aliénation à proprement parler. Elle camoufle également provisoirement les distinctions importantes qui peuvent surgir entre une critique de l'aliénation et une critique de la réification, bien que les deux thèmes soient souvent considérés comme les deux faces d'un même enjeu ; pensons par exemple à cette explication d'Hartmut Rosa dans *Résonance* :

La réification porte l'accent sur l'aspect intentionnel d'une relation problématique au monde, tandis que l'aliénation met en exergue son revers (et sa conséquence) pathique¹³.

Si nous acceptons provisoirement cette distinction, nous pouvons donc raisonnablement considérer que Habermas et Honneth proposent une critique de la réification¹⁴ ; Jaeggi et Rosa une critique de

¹² Marcuse voit en effet dans la montée du fascisme et dans l'intégration des masses au capitalisme une injonction à réaffirmer le caractère de vérité de la théorie critique, même si cette vérité n'est pas réalisée historiquement. Statuant sur la scission ontologique entre l'essence et le donné, il investit la philosophie d'une autorité de type quasi platonicienne : puisque le Sujet capable de faire négation de l'ordre social a été mis en échec (le prolétariat), la tâche de formulation d'une vision vraie du monde revient aux philosophes. Cette posture est d'autant plus nette dans *L'Homme unidimensionnel*, qui suggère que la réification est devenue totale.

¹³ H. Rosa, *op. cit.*, p. 206.

¹⁴ Voir Axel Honneth, *La réification : Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007., et la réification comprise comme colonisation du monde vécu par les mécanismes de rationalisation systémique dans Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I*, Paris, Fayard, 1981, Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome II*, Paris, Fayard, 1981.

l'aliénation¹⁵. Le cas d'Adorno est un peu plus complexe¹⁶, puisqu'il se montre parfois circonspect à l'égard des concepts de réification et d'aliénation¹⁷. Malgré cette nuance et le style anti-systémique adornien, on maintiendra qu'il développe une théorie de la réification¹⁸.

L'objectif de la recherche n'est évidemment pas de relever exhaustivement tous les points de contact entre l'École de Francfort, Nietzsche et Heidegger. Nous nous contenterons de relever l'utilisation de ces auteurs, qui incarnent une certaine altérité à la théorie critique, dans la construction des critiques de l'aliénation qui se succèdent dans l'histoire francfortoise. Des sources secondaires (lettres, entrevues, cours) seront donc ponctuellement mobilisées pour démontrer une inclinaison ou une certaine disposition, mais le cœur de l'exposé se maintiendra au sein de l'évènement discursif¹⁹ de la critique de l'aliénation. Enfin, nous interagissons avec les œuvres de Nietzsche et Heidegger généralement du point de vue francfortois : nous ne prétendons pas présenter une *bonne*, ni même *une seule* interprétation de ces auteurs, mais seulement l'utilisation qui en est faite par l'École de Francfort.

Afin de préciser d'entrée de jeu les termes de la recherche, nous jugeons à-propos d'offrir une courte genèse, évidemment non-exhaustive, du concept d'aliénation. Cette mise en contexte

¹⁵ R. Jaeggi, *op. cit.*, H. Rosa, *op. cit.*, Hartmut Rosa, *Aliénation et accélération: vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2010.

¹⁶ Le rapport critique d'Adorno à l'aliénation comme catégorie conceptuelle sera analysé dans le premier chapitre.

¹⁷ Gillian Rose, *The Melancholy Science : An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 43.

¹⁸ Cette position est principalement soutenue par G. Rose, *op. cit.* et F. Vandenberghe, *op. cit.* Certains et certaines pourraient s'objecter à une telle affirmation en se référant à Martin Jay, qui aurait développé (Martin Jay, « The Concept of Totality in Lukács and Adorno », dans *Varieties of Marxism*, Dordrecht, Springer Netherlands, coll. « The Van Leer Jerusalem Foundation Series », 1977) l'hypothèse d'un abandon de la catégorie de la réification. Notons qu'il modifiera toutefois cette assertion dans Martin Jay, *Marxism and Totality : The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1988.

¹⁹ M. Foucault, *op. cit.*

permettra également d'aborder les critiques qu'a soulevées le concept, principalement à partir des années 60.

HISTOIRE LONGUE ET HISTOIRE COURTE DU CONCEPT D'ALIÉNATION²⁰

En français classique, le mot *aliénation* était utilisé pour désigner l'aliénation mentale (*alienatio mentis*) ou avait un sens strictement juridique qui signifie la cession, le don ou la vente d'une propriété. Rousseau fera cependant faire au terme un bond substantiel : l'aliénation prendra le sens d'un contrat fondateur du corps social. En effet, la liberté civile serait obtenue grâce à la perte contractuelle d'une « liberté sauvage », permettant en retour l'obtention de la liberté civile. L'aliénation-contrat est en ce sens entendue comme une perte, mais une perte qui se révèle finalement positive. Les auteur.e.s traité.e.s dans la recherche sont cependant plus directement les héritiers de la tradition allemande du concept d'aliénation, qui relie Hegel, Feuerbach et Marx²¹. En langue allemande, les termes ayant été traduits en français par « aliénation » appartiennent à deux thèmes : celui de l'étrangéité (*Entfremdung*) et de l'extériorité (*Entäusserung*)²². Chez Hegel, cette extériorité n'est pas comprise de manière nécessairement dépréciative : l'aliénation est en effet à la fois une condition de l'objectivité et un rapport à l'activité sociale réelle de l'humanité. Autrement dit, l'aliénation est un moment nécessaire qui permet d'abord de poser l'objet, puis de se saisir soi-même comme sujet, processus essentiel au procès d'objectivation : « la force de l'esprit

²⁰ Nous nous contentons de faire l'histoire « moderne » du concept d'aliénation, bien que la thématique (comprise au sens large de conception forte de la vie bonne ou du Soi « désaliéné ») ait des racines remontant jusqu'à la philosophie politique classique de Platon et Aristote. On peut ainsi penser au Bien de l'éthique platonicienne et à la part divine de l'âme humaine, ainsi qu'à l'éthique des vertus d'*Éthique à Nicomanque*, qui articule une conception perfectionniste de l'activité humaine.

²¹ Bien que, nous le verrons, Rousseau constitue aussi une référence pour Axel Honneth et Rahel Jaeggi.

²² P. Ricoeur, *op. cit.*

est seulement aussi grande que son extériorisation²³ ». L'aliénation constitue donc un moment essentiel de la dialectique de la conscience, et un esprit qui resterait fidèle à lui-même, qui s'épargnerait ce déchirement, ne pourrait progresser :

[...] l'esprit est ce mouvement du Soi qui s'aliène soi-même et s'enfonce dans sa substance ; qui, comme sujet, est allé de cette substance en soi-même et la fait objet et contenu, aussi bien qu'il supprime cette différence de l'objectivité et du contenu²⁴.

Cette compréhension de l'externalisation de la conscience s'effectue sur le plan abstrait, mais également sur le mode de la conscience objective, c'est-à-dire l'empreinte matérielle de l'esprit, comme le travail. Cet aspect de l'extériorisation-externalisation est décisif pour les hégéliano-marxistes, qui reprendront la notion de spécificité humaine de la réalisation par le travail, la conscience qui s'objective dans les choses se reconnaissant éventuellement dans le monde qu'elle a transformé : « car dans cette aliénation elle se pose soi-même comme objet, ou, en vertu de l'unité indivisible de l'être-pour-soi, pose l'objet comme soi-même²⁵ ».

Suivant l'interprétation de Fischbach²⁶, c'est avec Feuerbach que l'utilisation critique de l'aliénation devient possible, alors qu'il rompt avec Hegel sur un aspect capital : l'aliénation n'est pas un moment positif nécessaire à l'affirmation du sujet – c'est au contraire ce qui empêche le sujet de se saisir comme tel. L'oubli de soi devient une situation subie, et non un moment volontaire et circonscrit de perte de soi. Feuerbach effectuera ce renversement en présentant l'objet comme *même* que le sujet, mais nié en tant que tel. Alors que pour Hegel, l'objet est *autre* que le sujet dans son *contenu*, chez Feuerbach c'est bel et bien la *forme* de l'objet qu'il convient de modifier pour

²³ G.W. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, Tomes I et II*, trad. par Jean HYPPOLITE, Paris, Aubier Montaigne, 1807, p. 11 (I).

²⁴ *Ibid.*, p. 308.

²⁵ *Ibid.*, p. 294.

²⁶ Franck Fischbach, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8, 30 octobre 2008.

en démontrer le caractère subjectif. Pour Feuerbach, l'objet essentiel – c'est-à-dire l'objet avec lequel l'humain entretient un rapport privilégié, qui révèle son essence – est Dieu : le rapport à Dieu est en effet un rapport spécifiquement humain. Un tel objet est donc posé par la conscience qui s'objective et se reconnaît en lui. Là est la vérité originelle de la religion, et le moment positif de l'objet Dieu qui sert le développement de la conscience de soi de l'humanité. L'aliénation advient cependant lors de l'inversion : lorsque les humains prennent Dieu pour un sujet dont ils seraient les objets. Cette aliénation caractéristique de la théologie camoufle le moment de vérité de la religion qui pose Dieu comme objet de son essence. L'aliénation n'est donc pas le fait de l'objectivation tant que de l'objectification, le moment où l'on devient objet de ce que l'on a nous-même posé comme objet. Le travail de l'esprit constitue alors en une tâche critique de dévoilement, tandis que pour Hegel le travail de l'esprit s'effectue de façon pratique lors de ses confrontations historiques avec l'altérité²⁷.

Marx reprend de nombreux thèmes de Feuerbach, notamment l'importance pour l'être de posséder des objets en dehors de lui-même :

Un être qui ne possède pas sa nature hors de lui n'est pas un être naturel, ne participe pas de l'essence de la nature. Un être qui n'est pas lui-même objet pour autrui ne possède aucun être qui soit son objet, c'est-à-dire ne peut pas avoir de comportement objectif, son existence est immatérielle. Un être immatériel est un monstre²⁸.

Marx n'emploie cependant pas ces termes de la même manière que Feuerbach. Les objets dont parle Marx ne sont pas des produits de la conscience qui révéleraient l'essence humaine : le monde objectif de l'humain concerne l'être humain dans son existence matérielle, en tant qu'être

²⁷*Ibid.*

²⁸Karl Marx, « Économie et philosophie : Manuscrits parisiens, 1844 », dans *Karl Marx : philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1844, p. 209.

appartenant à la nature. La dépendance aux objets est donc toute naturelle et concerne la vitalité humaine :

Être objet naturel et sensible, ou avoir en face de soi objets, nature, sens, ou bien être soi-même objet, nature, sens pour un tiers, tout cela est identique. La faim est un besoin naturel ; elle exige donc, pour se satisfaire et s'apaiser, quelque chose de naturel, un objet qui lui est extérieur. La faim est, dans mon organisme, le besoin réel d'un objet extérieur et indispensable à son intégration et à la manifestation de son être²⁹.

L'importance des objets pour l'humain diffère donc de Feuerbach à Marx : pour le premier, l'objet est une fin de la conscience qui révélerait l'essence humaine ; pour le second, l'objet est une réalité sensible qui confirme l'appartenance des humains à la nature. L'humain ne se distingue de l'animal que par la conscience, qui fait qu'il *possède* son activité : l'animal, lui, *est* l'activité. Cette conscience de l'activité permet à l'humain de l'objectiver, de la prendre pour objet.

Toujours suivant Fischbach, en sortant d'une philosophie de la conscience et en inscrivant directement l'humain dans sa réalité sensible en tant qu'être naturel, Marx déplace l'enjeu de l'aliénation. Est alors aliéné l'humain qui est coupé du monde objectif et de certains de ses objets, privé du rapport qui le lie à l'objectivité. Comme d'après Marx l'expression de l'objectivité humaine s'effectue à travers l'activité productive, c'est dans ce *lieu* que l'aliénation doit être dépiquée : c'est alors la captation de l'activité productive par le « devenir-travail³⁰ » qui aliène le travailleur ou la travailleuse de son activité, des outils et des produits de son travail, d'autrui, et de son « être générique³¹ ». Avec Marx, l'aliénation n'est donc plus un *moment* du développement de la conscience. Elle est une situation historique de dépossession des humains du monde objectif. L'aliénation n'est plus le fait d'un sujet, point de départ isolé du monde objectif, qui deviendrait

²⁹ *Ibid.*, p. 208.

³⁰ F. Fischbach, *op. cit.*

³¹ K. Marx, *op. cit.*

l'objet de son objet ; c'est au contraire la conception d'un sujet comme d'une conscience isolée de la nature qui constitue une forme aliénée de subjectivité.

Enfin, soulignons que dans notre présentation initiale nous avons traité les termes d'*entfremdung* et de *verdinglichung* comme deux catégories conceptuelles faisant partie de l'ensemble plus large d'une critique de l'aliénation. Cette assertion, si elle n'est pas tout à fait fautive, masque toutefois les nombreuses différences entre les deux types de critiques. La réification dispose en effet d'une genèse théorique plus circonscrite que l'aliénation, mais c'est principalement en référence à la théorie élaborée par Lukács dans *Histoire et conscience de classe*³² que le concept est utilisé par la première génération de l'École de Francfort. Comprise comme une « maximalisation³³ » du passage de Marx sur le fétichisme de la marchandise dans *Le Capital*, la théorie de la réification de Lukács fait de l'expansion de l'attitude utilitaire marchande la caractéristique par excellence du capitalisme. Déplaçant ainsi la théorie de l'aliénation hors du cadre de la déposssession, il la réinscrit dans une analyse élargie de la pénétration de l'attitude objectivante dans toutes les sphères de la vie, favorisée par le capitalisme. La théorie de la réification de Lukács permet donc de rendre compte des structures bureaucratiques et administratives écrasantes – réifiantes – des sociétés modernes³⁴. Une telle critique constitue d'ailleurs l'une des passerelles essentielles entre le marxisme et la pensée romantique idéaliste, elle qui identifia avant même le socialisme la marchandisation sociale propre à la modernité bourgeoise. On retrouvera des éléments de cette forme romantique de critique à certains moments chez Nietzsche, puis chez Heidegger. En effet, la critique de la réification (et/ou de l'inauthenticité) constitue pour de nombreux commentateurs l'un

³² Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe : essai de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1922.

³³ Stéphane Haber, « Réification et inauthenticité : Retour sur le problème « Heidegger/Lukács » », *Philosophique*, n° 9, 1 janvier 2006.

³⁴ *Ibid.*

des socles de l'heideggeriano-marxisme³⁵, et offre une piste pour comprendre l'importance que prendra Heidegger pour la troisième génération de l'École de Francfort³⁶.

Enfin, dans le paradigme lukácsien, le prolétariat est l'acteur pouvant rompre avec la réification totale du monde : étant le sujet le plus intrinsèquement lié aux structures de réification (et donc le plus à même de les *connaître*) et le sujet producteur, par son travail, du monde objectif, lui seul peut incarner le « sujet-objet » capable de faire l'histoire³⁷. Cette version du concept de réification sera critiquée et réinterprétée par les théoriciens de l'École de Francfort.

LE « PROBLÈME » DE L'ALIÉNATION

La méfiance entraînée par certaines des conséquences politiques du marxisme n'a évidemment pas épargné le concept d'aliénation. D'après ses critiques, le concept contiendrait certaines notions pouvant poser politiquement problème, comme « la vie authentique (et son envers) » ou la « nature humaine ». Si de tels concepts ont soulevé et soulèvent encore des inquiétudes, c'est notamment parce qu'ils contiennent la possibilité de la dévaluation de la vie immédiate au profit d'une autre vie (désaliénée), autre vie dont seuls certains détiendraient la voie d'accès. Ces difficultés, liées en grande partie à l'empreinte hégéliano-marxiste du concept, ont été soulevées à partir de positions théoriques extrêmement diversifiées. Que l'on pense à l'anti-hégélianisme nietzschéen et à son incarnation plus tardive chez les poststructuralistes français, à la critique heideggerienne de la métaphysique et du principe de raison ou, dans un autre registre, à la critique de la liberté positive par un libéral comme Isaiah Berlin, les assises théoriques de la critique de l'aliénation ont en effet

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Cet aspect constitue l'un des principaux thèmes du chapitre III.

³⁷ S. Haber, *op. cit.*

toujours dû faire face à leur « autre », c'est-à-dire aux pensées qui refusent les prémisses de l'humanisme critique, ou qui se méfient de ses possibles conséquences. Ainsi, la critique de l'aliénation, difficile à abandonner car elle contient « toute la problématique des effets subjectifs produits par les situations sociales fondamentalement insatisfaisantes ou inappropriables³⁸ », est le lieu d'un jeu d'intégration-exclusion des positions qui la critiquent ; autrement dit, de la « critique de la critique » de l'aliénation.

L'une des principales tares du concept d'aliénation selon ses détracteurs est de dépendre d'une conception hégélienne du sujet, qui reconduirait « l'impérialisme philosophique » du sujet sur la substance. De tels reproches sont pleinement déployés par Heidegger : bien que Hegel tente de corriger la séparation entre le cogito cartésien et le monde matériel, il transcenderait la division sujet-objet en subjectifiant totalement le monde. Ce faisant, Hegel demeurerait dans la métaphysique du sujet, tout en la poussant jusqu'à ses dernières conclusions³⁹. Ou, comme le formule Françoise Dastur :

[Pour Heidegger] la dernière tentative, en même temps que la plus puissante, de penser les catégories, c'est-à-dire de soumettre l'être aux impératifs de la raison, c'est la dialectique de Hegel⁴⁰.

D'après Heidegger, Hegel, bien que représentant la plus haute forme de métaphysique – puisque réflexive – ne demeure pas moins prisonnier d'une logique qui, en enfermant le sujet dans une forme prédicative, fait violence à l'Être plutôt que de le révéler⁴¹. Cette interprétation critique de Hegel est essentielle pour mettre en contexte la critique poststructuraliste du concept d'aliénation.

³⁸ Emmanuel Renault, « Du fordisme au post-fordisme : Dépassement ou retour de l'aliénation ? », *Actuel Marx*, vol. 39, n° 1, 2006, p. 105.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Françoise Dastur, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale*, n° 24, 7 novembre 2016.

⁴¹ *Ibid.*

En effet, cette dernière se fonde largement sur une critique de la philosophie du sujet – philosophie du sujet que le concept d’aliénation reconduirait nécessairement, puisque que l’aliénation présupposerait un sujet *plein* qui doit, par la pensée ou la praxis, arriver à la réconciliation – dont Hegel constituerait la figure paradigmatique⁴².

C’est cependant en tant que concept-clé du marxisme que l’aliénation est jugée particulièrement problématique par plusieurs. Face au totalitarisme – désormais impossible à ignorer – des régimes communistes, de nombreux travaux émergent (notamment en France post mai 68) sur la base d’une confrontation avec la théorie marxiste : matérialisme dialectique, lutte des classes, Parti et État sont entre autres réévalués ou remisés au profit d’autres types d’analyses qui tentent d’éviter une approche totalisante, téléologique ou économiciste. Dans ce contexte de crise du marxisme, le concept d’aliénation inspire donc une extrême méfiance. L’aliénation ne présuppose-t-elle pas, en effet, une nature humaine « vraie », dont le déploiement serait empêché par de « faux » processus sociaux et économiques ? Le modèle de la critique de l’aliénation présupposerait ainsi un écart entre le sujet et les forces répressives, le concept même d’aliénation dépendant de l’idée que le sujet est « autre » que ce qui lui est permis par l’ordre social⁴³. Un tel modèle est, pour Michel Foucault, à la fois naïf et dangereux :

J’ai toujours été un peu méfiant à l’égard du thème général de la libération, dans la mesure où, si l’on ne le traite pas avec un certain nombre de précautions et à l’intérieur de certaines limites, il risque de renvoyer à l’idée qu’il existe une nature ou un fond humain qui s’est trouvé, à la suite d’un certain nombre de processus historiques, économiques et sociaux, masqué, aliéné ou emprisonné dans des mécanismes, et par des mécanismes de répression. Dans cette hypothèse, il suffirait de faire sauter ces verrous répressifs pour que l’homme se réconcilie avec lui-même, retrouve sa nature

⁴² Notons que nous nous contentons de relever une filiation Heidegger-poststructuralisme qui concernerait le rapport à Hegel et à l’histoire de la philosophie. Une telle filiation n’empêchera pas Derrida, par exemple, de concevoir Heidegger comme également porteur d’une conception de la vérité qui serait soumise au *logos*. (Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 11).

⁴³ R. Jaeggi, *op. cit.*

ou reprenne contact avec son origine et restaure un rapport plein et positif à lui-même. Je crois que c'est là un thème qui ne peut pas être admis comme cela, sans examen⁴⁴.

Afin de « sauver le marxisme », certains préconiseront une coupure épistémologique : d'un côté, il y aurait le « jeune Marx » humaniste et la critique de l'aliénation, et de l'autre, le Marx scientifique de la maturité. Une telle lecture, mise de l'avant notamment par Althusser, suppose que le concept d'aliénation (ou à tout le moins, compris dans le cadre de l'anthropologie philosophique) aurait été abandonné par Marx dans ses recherches plus tardives⁴⁵.

On voit donc se dégager un *moment* poststructuraliste de la critique du concept d'aliénation : en tant que thème initialement hégélien, l'aliénation s'inscrirait dans un système philosophique qui représente l'apothéose de la philosophie du sujet, reconduisant l'illusion d'une « présence à soi d'un sujet authentique⁴⁶ ». En outre, dans son incarnation marxiste, l'aliénation réfèrerait trop à la notion de nature humaine, jugée problématique. C'est ce contexte qui amènera Axel Honneth, Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa à tenter d'élaborer une critique de l'aliénation qui ne se fonde pas sur une définition qu'ils et elle jugent arbitraire de ce qui, précisément, est aliéné, et qui aborde l'aliénation tout en évitant de se référer à un sujet *clos*, pouvant être totalement réconcilié avec lui-même et le monde.

Les problèmes reliés à la critique de l'aliénation ne sont pas seulement soulevés par « l'hémisphère gauche⁴⁷ », puisque de nombreux penseurs libéraux ont également jugé ses conséquences politiques potentiellement dangereuses. Par exemple, Isaiah Berlin, dans « Two Concepts of Liberty⁴⁸ »

⁴⁴ Michel Foucault et Daniel Defert, *Dits et écrits: 1954 - 1988. 4: 1980 - 1988*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1999, p. 710.

⁴⁵ Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1965.

⁴⁶ Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999, p. 607.

⁴⁷ Expression empruntée à Razmig Keucheyan, *The Left Hemisphere : Mapping Critical Theory Today*, Édimbourg, Verso, 2014..

⁴⁸ Isaiah Berlin, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

développe une critique forte de la notion de liberté positive sous-entendue par le modèle hégélien d'aliénation. Contrairement à la notion de liberté négative défendue par une large partie de la tradition libérale, où la liberté est généralement conçue comme l'absence de coercition (*freedom from*), la liberté positive se comprend comme capacité à se réaliser (*freedom to*), à être son propre maître. De ce postulat découle, de Platon à Hegel, la possibilité que l'on soit notre propre esclave : esclave de nos désirs, de nos passions, ou de notre irrationalité, par exemple. La liberté (positive) n'advierait alors que lorsque l'on retrouve notre « vraie », ou « meilleure » nature. Cette conception peut également s'appliquer au corps social, compris comme un possible tout organique dont certains dispositifs sociaux empêcheraient la pleine réalisation. Les dangers d'une telle proposition sont clairs pour Berlin :

Once I take this view, I am in a position to ignore the actual wishes of men or societies, to bully, oppress, torture them in the name, and on behalf, of their 'real' selves, in the secure knowledge that whatever is the true goal of man (happiness, performance of duty, wisdom, a just society, self-fulfilment) must be identical with his freedom – the free choice of his 'true', albeit often submerged and inarticulate, self⁴⁹.

La croyance en une libération par la raison, qui a longtemps été le cœur de la théorie critique⁵⁰, est essentielle à la plupart des théories de l'aliénation. Ainsi, il y aurait une manière rationnelle de régler les problèmes sociaux et forcer autrui à s'engager dans cette voie rationnelle ne constitue pas une forme de coercition, mais bien un pas vers l'émancipation, qu'une élite éclairée pourrait en toute légitimité préconiser. Cette sortie de l'aliénation est en outre souvent proclamée au nom d'un état harmonieux futur, libre de contradictions. Une telle utopie, où le conflit social n'existe

⁴⁹ *Ibid.*, p. 180. Une fois que j'adopte ce point de vue, je suis en mesure d'ignorer les souhaits des hommes et des sociétés, de les intimider, opprimer et torturer au nom de leur « vrai soi », dans la certitude que peu importe ce qui constitue le véritable objectif de l'homme (le bonheur, l'accomplissement de devoirs, la sagesse, une société juste, l'autoréalisation) cela doit être identique avec sa liberté – que cela constitue la véritable, bien que submergée ou inarticulée, expression de son libre-choix. [Traduction libre].

⁵⁰ Nous aborderons plus loin dans le mémoire pourquoi cela n'est plus nécessairement le cas.

plus, présenterait un dangereux potentiel totalitaire : l'histoire est riche en exemples de groupes ostracisés au nom de l'organicité du corps social⁵¹.

Enfin, toute critique de l'aliénation supposerait une notion – explicite ou implicite – de vie bonne, qui constitue son envers. En ce sens, juger qu'une société ou certains de ses membres sont aliénés s'inscrit dans une approche critique *qualitative* : la forme-de-vie existante est *ratée*, et cet échec ne peut être compris en le réduisant à une problématique de justice distributive. Une répartition équitable des biens ne peut, en effet, suffire à dépasser l'aliénation, puisqu'il s'agit de la façon même de mener nos vies qui est problématique. Cette critique des formes-de-vies est au cœur de la critique de l'aliénation opérée par l'École de Francfort, de l'étude de la façon dont on ouvre les portes chez Adorno⁵² à l'analyse de l'hypocrisie d'un présentateur de télévision chez Jaeggi⁵³. De telles approches sont difficilement réconciliables avec la prudence éthique mise de l'avant par exemple par Rawls (lui-même influencé par le pluralisme de Berlin), qui préconise une « théorie faible du bien » et qui insiste sur l'importance du pluralisme de formes-de-vies⁵⁴. Comment, en effet, juger qu'une forme-de-vie est supérieure à une autre ? De quel droit peut-on avancer que la façon dont autrui mène son existence est fautive ou ratée ? Le concept d'aliénation pose ce problème d'une façon criante, puisqu'une partie de sa force réside dans sa capacité à dévoiler des situations insatisfaisantes qui ne sont pas nécessairement nommées telles quelles par les principaux concernés. La critique de l'aliénation, en se permettant de promouvoir directement ou indirectement un type de vie bonne et en « diagnostiquant » l'aliénation à des sujets qui s'en

⁵¹ I. Berlin, *op. cit.*

⁵² Theodor Adorno, *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée.*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1951.

⁵³ R. Jaeggi, *op. cit.*

⁵⁴ Will Kymlicka, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999, p. 61-101.

défendent, irait ainsi à l'encontre d'une certaine conception du respect de l'autodétermination individuelle⁵⁵.

DÉROULEMENT DE L'ANALYSE

La recherche est divisée en trois chapitres. Le premier chapitre porte sur Adorno, et démontre que la réification est principalement comprise, dans son œuvre, sur le mode philosophique et conceptuel d'une capture de l'objet par la pensée identitaire. Cette réinterprétation de la critique lukácsienne de la réification est largement influencée par Nietzsche, à la fois dans son identification de la rationalité à la domination et dans sa valorisation du non-identique. Nous tâcherons de démontrer que Nietzsche sert d'allié dans une telle critique de la réification, et que la pensée heideggerienne est au contraire repoussée par Adorno dans le camp de la pensée identitaire.

Le second chapitre traite de la critique de la réification chez Habermas, dont l'un des objectifs premiers était de distinguer explicitement un critère normatif à partir duquel mener la critique sociale – autrement dit, de justifier les orientations normatives de la théorie critique à l'aide d'un élément rationnel observable au sein des pratiques sociales. C'est la rationalité communicationnelle qui remplit ce rôle. Reprochant aux parts nietzschéennes de la première théorie critique un certain nombre d'impasses – irrationalisme, pessimisme, apories méthodologiques – Habermas repousse Nietzsche de « l'autre côté » de la raison et, incidemment, dans le camp ennemi de la théorie critique. S'il effectue une démarche similaire avec Heidegger dans *Le discours philosophique de la modernité*, nous signalerons que l'importance d'une herméneutique intersubjective dans *Théorie*

⁵⁵ W. Kymlicka, *op. cit.*

de l'agir communicationnel laisserait au contraire entrevoir une dette significative envers l'auteur d'*Être et temps*.

Enfin, le troisième chapitre porte sur la « nouvelle génération » de l'École de Francfort. Cette dernière, tout en tentant de dépasser le paradigme communicationnel, poursuit une part du travail entrepris par Habermas – à savoir de corriger certaines des « impasses théoriques » décelées chez Adorno et Horkheimer. La critique de l'aliénation est centrale dans cette entreprise. D'après Honneth, Jaeggi et Rosa, la première génération serait en effet incapable de dire précisément en quoi constitue l'envers de l'aliénation, et souffrirait d'un manque de transparence à propos des conditions de possibilité de la critique elle-même. Honneth et Rosa répondent tous deux à ces problématiques à l'aide d'une forme de monisme éthique, incarné par la reconnaissance chez le premier et la résonance chez le second – ayant respectivement la réification et l'aliénation comme envers négatif. Jaeggi, quant à elle, demeure plus fidèle au négativisme éthique adornien et évite d'élaborer une norme éthique aussi substantielle que la reconnaissance ou la résonance. Son approche est plus procédurale, elle qui définit la « non-aliénation » comme praxis réussie d'appropriation de soi (et du monde). Nous démontrerons en quoi cette réactualisation de la critique de l'aliénation s'effectue à l'aide d'une opération de distanciation envers Nietzsche, désormais associé au poststructuralisme français, et d'un étonnant – et explicite – recours à Heidegger.

CHAPITRE I

ADORNO

Il faudrait établir des perspectives dans lesquelles le monde soit déplacé, étranger, révélant ses fissures et ses crevasses, tel que, indigent et déformé, il apparaîtra un jour dans la lumière messianique.

T.W. Adorno, *Minima Moralia*, p.153.

1.1. LA JEUNE ÉCOLE DE FRANCFORT ET L'ALIÉNATION

La grande réflexivité que vise à déployer la théorie critique s'incarne dans une sensibilité particulière face aux points de tensions philosophiques et politiques qui la traversent. Le clivage entre le marxisme « orthodoxe » révolutionnaire hérité de Luxembourg et Lénine (et repris par Lukács) et le marxisme réformiste de Bernstein constitue l'un de ces points de tension fondateurs. L'importance de Lukács pour la première École de Francfort témoigne d'une fidélité à cet héritage radical, fidélité souvent transposée dans le langage du pessimisme culturel ou du marxisme esthétique et opposée à un marxisme kantien et positiviste, qui entretient d'après Durand-Gasselin un rapport moins critique envers certaines institutions de la démocratie libérale⁵⁶.

De Lukács, les figures fondatrices que sont Adorno et Horkheimer retiendront plusieurs aspects, dont l'insistance sur la dialectique. Par cet attachement à l'hégélianisme de Marx, la théorie critique est en mesure de relier plus profondément le marxisme à la philosophie, face à des tentatives

⁵⁶ J.-M. Durand-Gasselin, *op. cit.*, p. 20-35.

orthodoxes de penser le marxisme comme pur reflet mécaniste du réel. Le programme de la théorie critique s'inscrit donc largement dans une relance des questionnements théoriques à partir de Hegel, ce qui permet de s'éloigner des aspects jugés plus grossiers du marxisme orthodoxe. C'est toutefois dans l'emprunt et la continuité du diagnostic global de la société que l'influence de Lukács est capitale, l'École de Francfort reprenant le concept de réification qu'il développe dans *Histoire et conscience de classe*⁵⁷. La réification s'éloigne alors de l'aliénation développée dans les *Manuscrits de 1844*⁵⁸ (qui sont d'ailleurs inconnus de Lukács à l'époque où il rédige *Histoire et conscience de classe*⁵⁹), car elle porte davantage sur un rapport cognitif raté au monde qu'à une impossibilité de s'extérioriser dans le travail. La référence à un sujet en pleine possession de ses moyens, qui pourrait sembler inhérente au concept d'aliénation, est donc partiellement évitée grâce au terme de réification dont le diagnostic s'apparente plutôt à un constat de nature sociologique sur la pénétration illimitée de l'attitude instrumentale dans les différentes sphères sociales⁶⁰. Ce diagnostic est à la fois une synthèse et un réagencement des travaux de Marx, Simmel et Weber. Bien sûr, Weber est aussi un adversaire visé comme tel par la théorie critique, dans la mesure où il exemplifie la théorie traditionnelle dont Horkheimer veut montrer les limites et les impasses. Mais ses analyses de la domination bureaucratique constituent néanmoins un élément fondateur de la théorie de la réification de Lukács (et, par extension, de la théorie critique en général).

La dimension plus orthodoxe du marxisme lukácsien – l'importance du sujet « prolétariat » – sera moins forte au sein de l'École de Francfort, confrontée à un moment historique qui laisse peu de place aux espoirs de révolution prolétarienne. Au contraire, les théoriciens assistent aux indéniables succès de la propagande nazie au sein des masses allemandes et européennes. Ainsi dotée d'un appareil critique fort hérité de Lukács, mais privée d'un sujet concret apte à incarner un potentiel

⁵⁷ G. Lukács, *op. cit.*

⁵⁸ K. Marx, *op. cit.*

⁵⁹ S. Haber, *op. cit.*

⁶⁰ *Ibid.*

émancipatoire, la théorie critique d'Adorno et Horkheimer s'inscrit *de facto* dans un certain pessimisme à partir des années quarante. Cette période marque également l'affaiblissement de la collaboration entre les impulsions philosophiques et les recherches empiriques, et déjà à partir de ces années les publications de l'Institut relèvent davantage de l'essai que de l'enquête multidisciplinaire. De nombreux facteurs interviennent dans cette relégation du matérialisme interdisciplinaire au deuxième plan : Adorno et Horkheimer, désormais en exil aux États-Unis, constatent les traits communs du fascisme, du stalinisme et de la société américaine (ce sont des sociétés totalement administrées). La raison instrumentale semble être totalement dominante et les quelques organes capables de résistance au sein des sociétés capitalistes (partis, syndicats) sont entièrement intégrés⁶¹. L'ampleur du désastre n'est donc plus à prouver. La situation semble désormais exiger une enquête à propos de la pensée elle-même, et de son rôle dans la catastrophe. C'est dans ce contexte que s'inscrit la publication de *La dialectique de la raison*⁶², œuvre phare de la première École de Francfort et pièce maîtresse de la mobilisation du concept de réification par Horkheimer et Adorno.

Dans *La dialectique de la raison*, Adorno et Horkheimer s'attaquent principalement à la raison formaliste et instrumentale. Le projet des Lumières de libération de la pensée par la raison se serait, d'après les auteurs, retourné en son envers : l'émancipation promise s'est transformée en domination de la nature intérieure et extérieure. Le principe de raison contiendrait donc en lui-même les germes de sa régression. Dans l'un des passages les plus célèbres de l'ouvrage, Adorno et Horkheimer démontrent en quoi *l'Odyssée* préfigure la dialectique de la raison. Homère, en organisant et rassemblant les mythes oraux en une épopée, met effectivement en scène un héros qui annonce les héros bourgeois. L'orchestration de la rencontre de deux univers, d'un côté Ulysse, héros rusé, le Je de la pensée occidentale, et de l'autre, le chaos des mythes anciens (Calypso, les cyclopes, etc.), fait ainsi émerger la raison du mythe : Ulysse utiliserait des stratagèmes pour se

⁶¹ J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*, p. 183.

⁶² Theodor Adorno et Max Horkheimer, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.

soustraire aux rapports juridiques mythiques qui l'entourent, et entrerait dans un rapport de tromperie avec les figures des mythes anciens. Il devancerait l'*homo economicus* en entrant en rapport d'échange avec autrui, alors considéré comme un moyen en vue d'une fin :

Tous deux [Ulysse et Robinson] ne réalisent la totalité qu'en étant totalement séparés des autres hommes. Ceux-ci leur apparaissent uniquement sous une forme aliénée : comme ennemis ou comme points d'appui, toujours comme des instruments, comme objets⁶³.

Pour Seyla Benhabib⁶⁴, si Ulysse offre bel et bien un témoignage des germes de la *ratio* occidentale, c'est notamment dans son utilisation de la mimesis. En effet, lorsque Ulysse se fait passer pour l'Autre (il dort avec Circé, écoute les sirènes, etc.), il imite son environnement – s'y adapte –, afin de vaincre les dangers de l'altérité. La différence entre la *ratio* et la raison technique se situe précisément dans le passage de la mimesis à la projection : plutôt que de devenir Autrui, la projection implique de modeler l'Autre à sa propre image. Cette destruction de l'Autre, qui devient également destruction de la part d'inconnu qui est en soi, est donc une destruction inter et intrapsychique qui connaîtra son point culminant avec le fascisme. Cette crainte originelle d'absorption dans l'altérité est illustrée par Homère à travers Ulysse, mais ne sera complètement réalisée que dans la modernité occidentale.

⁶³ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁴ Seyla Benhabib, « Renverser la dialectique de la raison: le réenchantement du monde », dans *Où en est la théorie critique*, Paris, La Découverte.

1.1.1 ADORNO ET L'ALIÉNATION

Dans *Dialectique de la raison* s'énoncent les grands traits de la conception adornienne de la réification, bien que la collaboration étroite avec Horkheimer rende la distinction de leurs apports personnels ardue. Le diagnostic pessimiste, s'il est partagé par les deux auteurs, provient ainsi de sources légèrement différentes : chez Horkheimer, le pessimisme (factuel et historique) prend racine dans le constat d'un monde totalement instrumentalisé et bureaucratisé, froid, technocrate ; chez Adorno, c'est davantage la fausseté hollywoodienne et idéaliste qui est relevée. Le noyau normatif est également divergent, Horkheimer se référant aux idéaux – non-réalisés – de la vie bourgeoise et Adorno optant plutôt pour une révélation du non identique à travers une dialectique négative⁶⁵. Il est cependant clair que la critique lukácsienne de la réification est reprise par les deux auteurs et généralisée, la réification n'étant plus « seulement » la conséquence de l'échange marchand, mais bien le fait historique de la pensée identifiante⁶⁶ – dont l'économie capitaliste ne constitue qu'une incarnation, puissante et en voie d'universalisation. Les mécanismes par lesquels la pensée identifiante rend toutes les choses égales à elles-mêmes, à la manière de la marchandise qui obtient un caractère fantôme dans le circuit de l'échange opèrent en même temps, d'après les auteurs, un éloignement entre l'unicité de la chose elle-même et sa représentation indifférenciée.

Le choix d'Adorno et Horkheimer d'effectuer une critique de la réification dans leurs écrits philosophiques majeurs témoigne évidemment de l'influence de Marx et de Lukács, mais également d'un ensemble d'autres emprunts qui donnent à la première École de Francfort son originalité. Chez Adorno plus particulièrement, la théorie de la réification exprimée dans *Dialectique de la raison*, *Dialectique négative* et *Minima moralia* laisse entrevoir une lecture croisée de Benjamin, Weber, Nietzsche, Kierkegaard, Freud et Kant. S'éloignant des enjeux

⁶⁵ J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*, p. 194.

⁶⁶ C'est-à-dire la pensée qui « assimile l'objet dans le concept ». M.-A. Ricard, *op. cit.*

économiques – et faisant de la critique de l’exploitation une préoccupation secondaire –, Adorno étaye sa critique de la réification sur le plan plus strictement philosophique en prenant acte de la domination qu’incarne la pensée identifiante, dont la domination est d’autant plus perverse que son omnipotence ne permet pas de réflexivité. En cela, la pensée identifiante transcende le simple rôle *d’outil* et est plus globalement un *rapport au monde* ; rapport au monde funeste et dévoyé. La réification, totale, aurait ainsi pénétré jusqu’à l’ordre symbolique et rendrait impossible la naissance d’une opposition. Dans un tel contexte, c’est la possibilité même d’une véritable position critique qui doit donc être sauvegardée.

Comme la pensée elle-même doit être sauvée, présupposer de l’unité de la philosophie et de son objet constitue déjà pour Adorno une erreur : forme d’idéalisme que partagerait d’après lui autant le Cercle de Vienne que Heidegger, deux grands adversaires visés par la première École de Francfort⁶⁷. De fait, la critique du langage est intrinsèque à l’anti-systématisation d’Adorno, qui s’inscrit en cela dans la continuité de Benjamin, puisant dans les notions d’oubli et de mémoire des possibilités émancipatrices. Écrivant même que « toute réification est un oubli »⁶⁸, Adorno conçoit le combat contre la domination comme la résurrection d’un rapport au passé, d’une mémoire endormie, allant ici aussi de pair avec le Benjamin des *Thèses sur le concept d’histoire* :

[L’historien] appréhende la constellation que sa propre époque a formée avec une époque antérieure bien précise. Il fonde ainsi un concept du temps présent comme « temps du maintenant », dans lequel sont incrustés des éclats du temps messianiques⁶⁹.

L’oubli du passé mythique, bien que constituant une condition de possibilité de la domination, ne doit pas être complètement renversé : une part d’oubli est nécessaire afin de conserver une

⁶⁷ J.-M. Durand-Gasselin, *op. cit.*

⁶⁸ T. Adorno et M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 347.

⁶⁹ Walter Benjamin, *Sur le concept d’histoire*, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 2017, p. 82.

différenciation entre l'homme et la nature⁷⁰. Grâce en partie à Benjamin, Adorno articule donc une pensée du non-identique, soucieuse de conserver une tension bienveillante entre les deux pôles de la relation sujet-objet, face à la domination du sujet qu'incarnent à leur manière l'idéalisme et la pensée instrumentale. Bien que fortement influencé par lui, Adorno restera cependant critique de nombreux aspects des travaux de Benjamin. La lettre – fameuse – qu'il lui adresse en octobre 1938 suite à la lecture de son *Baudelaire* témoigne de certaines de ces critiques importantes, regroupées autour de l'enjeu central du « manque de médiation » dont souffriraient certains des termes employés par Benjamin. Aux équivalences ainsi reprochées par Adorno à ce dernier, entre par exemple des phénomènes culturels et des événements de nature économique, manquerait un passage par le « procès global », déficit théorique qui rappelle à Adorno une forme de « romantisme » ou de « magie »⁷¹.

Ainsi comprise, la théorie de la réification adornienne s'éloigne donc de Lukács, en ce sens qu'elle ne partage ni son optimisme à l'égard d'une révolution prolétarienne, ni son désir de recouvrement d'unité perdue, la dialectique négative étant conçue non comme la réappropriation de ce qui nous était autrefois propre mais comme forme de paix face au non-identique⁷² :

On ne peut exclure de la dialectique de ce qui est établi, ce que la conscience éprouve comme étranger en tant que chosifié : ce qui est négativement contrainte et hétéronomie mais aussi la figure déformée de ce qu'il faudrait aimer et que l'emprise, l'endogamie de la conscience ne permet pas d'aimer. Par-delà le romantisme qui s'éprouvait comme mal du siècle, souffrance de l'aliénation, s'élève le mot de *Eichendorff* : « bel ailleurs » (« *Schöne Fremde* »). La disposition réconciliante n'annexerait pas ce qui est étranger (*das Fremde*) avec un impérialisme philosophique, mais trouverait son bonheur à ce

⁷⁰ M. Jay, *op. cit.*, p. 272.

⁷¹ Theodor Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1994, p. 323.

⁷² En cela, Adorno anticipe certaines critiques qui seront faites plus tard au concept d'aliénation.

que dans la proximité qu'on lui confère, il demeure le lointain et le différent, par-delà l'hétérogène et le propre⁷³.

Dans *Dialectique négative*, c'est en effet le refus de la prétention à la totalité philosophique qui est exprimé, la volonté de subsumer la chose à son concept étant constamment vouée à l'échec, ou plutôt, à la réification de la chose. Adorno se fait donc le philosophe du non-identique, c'est-à-dire du reste ou du *surplus* : de ce qui, qualitativement, ne peut être réduit au concept.

Cette pensée du non-identique rappelle également certains aspects de la pensée juive, source ou influence agissant en « creux » de la pensée adornienne⁷⁴. On pourra s'étonner, en effet, de retrouver dans *Dialectique négative* l'utilisation d'un certain nombre de termes théologiques – *messianique*, *bilderverdot* et *rédemption*, par exemple. Or, Adorno œuvre à une sécularisation de ces thèmes, qu'il réintroduit dans sa philosophie tout en les délivrant de leur contenu proprement religieux. Les liens de l'école de Francfort avec une « constellation théologique » se déploient, au niveau théorique, principalement dans l'aniconisme (*bilderverdot*) juif sécularisé, comme l'exprime Horkheimer dans une lettre envoyée à Otto O. Herz :

I tell you this in order to make Adorno's complicated relationship to religion, his religious allegiance, comprehensible. On the other hand, may I say that the critical theory that we both had in developing has its roots in Judaism. It arises from the idea: Thou shalt not make any graven images of God⁷⁵.

C'est toute la négativité contenue dans le *bilderverdot* qui est déployée dans *Dialectique négative*, alors que l'impossible articulation positive du divin (et de sa version sécularisée, l'utopie d'un

⁷³ Theodor Adorno, *Dialectique Négative*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1966, p. 233.

⁷⁴ Gilles Moutot, *Adorno: langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, p. 38.

⁷⁵ Detlev Claussen, *Theodor W. Adorno : One Last Genius*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 365. Je vous mentionne cela afin de rendre la relation complexe d'Adorno avec la religion, son allégeance religieuse, compréhensible. D'un autre côté, je me permets de mentionner que la théorie critique que nous développons tous les deux a ses racines dans le judaïsme. Elle s'élève à partir de cette idée : Tu ne feras point d'idole. [Traduction libre].

monde réconcilié) renvoie à la nécessité de penser le monde sans conception positive de sa dimension utopique. Pourtant, l'existence même de cette utopie renvoie à une exigence critique – le monde tel qu'il est n'est pas, précisément, l'utopie. Il y a donc une double négativité contenue dans le *bilderverdot* : l'impossibilité de la représentation du divin et l'écart entre le monde et sa version réconciliée. Cet appel contient la possibilité d'une nouvelle forme de pensée et de représentation, qui résiste à ce qui est – qui ne reproduit pas la simple assertion positiviste des faits – mais qui, dans cette résistance, contient la promesse de l'utopie. C'est cette double négativité théologique qu'exprime également, d'une manière plus radicale encore, la pensée du non-identique évoquée précédemment. En critiquant la violence de la pensée conceptuelle, Adorno transpose partiellement l'interdit vétero-testamentaire des images sur le plan épistémologique⁷⁶. Partiellement, parce qu'une part de compromis est nécessaire : admettre totalement le *bilderverdot* signifierait la perte de la faculté humaine de penser, qui se fonde inévitablement sur une certaine forme de capture de l'objet. Néanmoins, pour lutter contre cette conceptualisation, Adorno joue à la fois de l'acte poétique qui n'enferme pas le réel (*mimesis*) et du fragment comme forme d'expression théorique qui évite la synthèse⁷⁷.

Enfin, cette prudence face à l'absorption du non-identique se répercute dans la méfiance qu'entretient Adorno à l'égard du concept d'aliénation, jugeant que la « désaliénation » contient potentiellement la promesse d'une disparition de l'altérité au sein du moi. Les travaux d'Adorno des années 30 et 40 utilisent pourtant le concept d'aliénation, et les *Minima moralia* reconduisent explicitement l'idée d'un monde « aliéné » (le sous-titre, « réflexions sur la vie mutilée », ne pourrait-il pas être interprété comme une reproduction du thème de la vie « inauthentique » ou « fausse » ?). Or, à partir des années 60 Adorno témoigne parfois d'un rapport critique à la théorie de l'aliénation, comme le suggèrent certains passages de *Dialectique Négative* :

⁷⁶ G. Moutot, *op. cit.*, p. 138.

⁷⁷ Frédéric Menager, *Théorie critique et sécularisation*, Thèse, École des hautes études en sciences sociales, 2019.

Malgré de beaux jours hégéliens ou marxistes, ou à cause d'eux, l'aliénation de soi est devenue un concept apologétique, parce qu'elle donne à comprendre, avec des airs paternalistes, que l'homme se serait séparé d'un en-soi qu'il a toujours été, alors qu'en fait il ne l'a jamais été et que par conséquent, en recourant à son αρχαι, il ne peut espérer que se soumettre à une autorité, à ce qui justement lui est étranger⁷⁸.

Cet appel à une unité harmonieuse pré-sociale qu'empêcherait l'aliénation est décrié par Adorno, qui relève aussi le potentiel danger d'une critique qui s'éloignerait trop des conditions matérielles d'existence pour s'intéresser de manière disproportionnée à l'expérience subjective individuelle⁷⁹. C'est dans cet esprit qu'Adorno reproche au « lamento sur la réification » de rater la cible :

Le malheur réside dans les conditions qui condamnent les hommes à l'impuissance et à l'apathie et qui devraient cependant être transformées par eux ; et non pas primitivement dans les hommes et dans la façon dont ces conditions leur apparaissent⁸⁰.

Il est révélateur de noter qu'Adorno, lorsqu'il soulève les dangers inhérents à une conception harmonieuse de l'état « pré » ou « post » aliénation, fait écho aux préoccupations actuelles soulevées respectivement par Honneth, Jaeggi et Rosa. Les potentiels dangers d'une critique de l'aliénation font donc partie des problématiques de la théorie critique dès Adorno. Comment, dans ce cas, expliquer les critiques d'Axel Honneth, Rahel Jaeggi et Hartmut Rosa envers une utilisation supposément naïve du concept d'aliénation par la première école de Francfort⁸¹ ?

⁷⁸ T. Adorno, *op. cit.*, p. 335.

⁷⁹ Martin Desrosiers, *Proximité à distance : la fonction critique de la mimésis dans la pensée de Theodor W. Adorno*, Thèse, Université du Québec à Montréal, 2015.

⁸⁰ T. Adorno, *op. cit.*, p. 232. Dans cet extrait, Adorno reproche notamment à Lukács son idéalisme et son identification de la réification à l'objectification.

⁸¹ Outre la citation d'Axel Honneth mentionnée en introduction, mentionnons les pages 200-204 de *Résonance* d'Hartmut Rosa (*op.cit.*) et les premières pages d'*Aliénation* de Rahel Jaeggi (*op.cit.*), à titre d'exemples d'ouvrages de théorie critique contemporaine qui reconduisent l'idée d'une grande utilisation de la critique de l'aliénation par la première École de Francfort, utilisation qui ne serait supposément plus permise aujourd'hui suite aux critiques qu'a subies le concept.

Cette apparent malentendu s'explique par plusieurs éléments. D'une part, la division « générationnelle » de l'École de Francfort gomme à elle seule quelques nuances : ainsi, l'utilisation qu'effectue Marcuse du concept d'aliénation est beaucoup plus systématique et affirmative que celle qu'effectue Adorno, et est d'ailleurs fortement critiquée par Rahel Jaeggi dans *Alienation*. D'autre part, la place qu'occupe *l'idée* d'aliénation dans les travaux d'Adorno est paradoxale. Certes, Adorno se méfie d'une pensée qui soit trop essentialiste – ce faisant, il identifie les potentiels dangers qui guettent la critique de l'aliénation et devance certains de ses successeurs –, mais il développe toutefois dans *Dialectique de la Raison* et *Dialectique Négative* une réflexion qui se comprend largement comme une critique de la pensée aliénée. En outre, ces deux œuvres (ainsi que *Minima moralia*) souscrivent à un diagnostic pessimiste de la société : celui d'une réification, ou aliénation, qui soit *totale* et affecterait même la possibilité du *penser éclairé*.

Nous croyons donc que c'est dans cette mesure que les penseurs plus contemporains de l'École de Francfort – et il s'agit d'un diagnostic qui prend racine chez Habermas⁸² – se méfient de la notion d'aliénation telle que développée par leurs prédécesseurs : *l'idée* que le monde social est globalement *aliéné, réifié, faux* ou *inauthentique*, même si elle n'est pas accompagnée d'une utilisation explicite ou systématique de l'un de ces concepts, soulève la méfiance pour une théorie critique contemporaine qui se veut capable d'explicitier ses fondements normatifs. En ce sens et aux yeux des auteurs mentionnés précédemment, Adorno est alors tout aussi « coupable » que Marcuse de l'absence d'une catégorie normative qui fonderait – et légitimerait – sa critique de la société. Ainsi, le problème, pour Habermas, Honneth, Rosa et Jaeggi se situe dans l'utilisation d'une critique de l'aliénation qui ne nomme pas son envers – c'est ce dont serait coupable Adorno, et c'est ce qu'ils et elle désignent par le « déficit normatif » de la théorie critique.

Il y a donc deux formes de critiques adressées à Adorno de la part de ses successeurs, quant à son utilisation de l'idée d'aliénation : d'une part, l'impression que la réification et l'aliénation sont

⁸² Voir chapitre II.

totales et, d'autre part, l'absence d'une conception explicite de *l'envers* de l'aliénation ou de la réification. C'est la profonde négativité des travaux d'Adorno qui est alors remise en cause dans cette seconde critique, puisque l'utopie reste innommée et innommable. Évidemment, les deux critiques se recourent, puisque l'absence de critère normatif explicite dans la théorie critique adornienne est indissociable, d'une certaine manière, de son pessimisme⁸³. Face à ce constat, les concepts d'*agir communicationnel*, de *reconnaissance* et de *résonance*⁸⁴ constituent tous des critères normatifs définis, qui permettent à la théorie critique de la deuxième et troisième génération de posséder un envers explicite à sa critique de la réification ou de l'aliénation⁸⁵.

1.2 ADORNO ET NIETZSCHE

Si la pensée critique adornienne doit beaucoup à Lukács et à Benjamin, on dira cependant avec Vandenberghe que ses réflexions sur la réification sont redevables d'un passage par Nietzsche⁸⁶. Une telle convergence entre Adorno et Nietzsche peut cependant sembler incongrue, des penseurs aussi majeurs que Habermas ayant dépeint l'auteur d'*Ainsi parlait Zarathoustra* comme étranger, sinon ennemi, de la théorie critique. Dans *Le discours philosophique de la modernité*⁸⁷, la pensée moderne est en effet présentée par Habermas en fonction de l'héritage hégélien, de droite ou de gauche (dans lequel s'inscrit la théorie critique). La connaissance de soi comme réconciliation est ainsi reconduite au sein de la droite hégélienne comme « compensation, par le souvenir, de la

⁸³ C'est donc en quelque sorte toute la notion d'aniconisme sécularisé, transposée dans la critique de la pensée identitaire, qui est remise en cause par les successeurs d'Adorno.

⁸⁴ Respectivement développés par J. Habermas, A. Honneth et H. Rosa.

⁸⁵ Ces aspects seront développés dans les chapitres II et III.

⁸⁶ F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 78.

⁸⁷ Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

douleur causée par des scissions inévitables⁸⁸ » et comprise par l'hégélianisme de gauche comme réappropriation émancipatrice d'une part essentielle de l'homme capturée par le processus productif. La raison comme connaissance de soi, appropriation ou comme mémoire, est donc intrinsèque au discours philosophique de la modernité. L'arrivée de Nietzsche modifiera, d'après Habermas, radicalement la donne : elle constitue la position de l'abandon, du *congédiement* de la dialectique de la raison : « Nietzsche se sert de l'échelle de la raison historique, afin de la rejeter en fin de compte et de prendre pied dans le mythe, l'autre de la raison⁸⁹ ».

Que Habermas analyse l'histoire de la pensée moderne en fonction de son abandon ou de sa fidélité à l'égard d'une forme de dialectique de la raison constitue un témoignage de son propre projet. Lui-même redevable d'une forte tradition hégélienne de gauche, Habermas fait sien le projet de construire une théorie critique qui sache sauvegarder le contenu normatif de la modernité⁹⁰. En cela, il juge de manière particulièrement sévère la posture nietzschéenne, qui prendrait le parti de l'irrationalisme et du mythe. Le Nietzsche de Habermas serait donc dans le camp adverse d'Adorno qui aurait tenté, malgré l'extrême pessimisme qui le caractérise, de sauver la raison d'elle-même⁹¹. Adorno refuserait, en effet, l'adéquation totale entre raison et pouvoir, et persisterait dans une impossibilité critique qu'exemplifie bien la dialectique négative. L'attachement d'Adorno (et Horkheimer) au contenu normatif de la modernité et de la raison distingue, d'après Habermas, la théorie critique des discours de la postmodernité, dont Nietzsche est l'un des précurseurs. Toutefois, Habermas est bien conscient d'une certaine proximité entre Adorno, Horkheimer et Nietzsche. Il reconnaît cette convergence principalement dans la radicalité de la critique de la

⁸⁸ *Ibid.*, p. 103.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 104.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Habermas est évidemment bien conscient de l'influence de Nietzsche sur Adorno. C'est toutefois à l'égard des « parts nietzschéennes » de la pensée d'Adorno qu'il sera le plus critique (voir chapitre II).

raison – radicalité qui risque de conduire à un détournement de la raison, voire à l'impossibilité de la critique elle-même⁹².

Nietzsche en tant qu'altérité de la théorie critique : une telle idée n'est pas uniquement le fait de Habermas. À l'autre bout de la chronologie francfortoise, chez l'une de ses principales inspirations, se trouve également cette conception d'un Nietzsche appartenant à *l'autre camp*⁹³. C'est chez Lukács, en effet, que l'on peut retrouver quelques-uns des mots les plus durs adressés à Nietzsche, compris cette fois principalement dans son lien posthume au fascisme allemand :

L'impact mondial de Nietzsche repose sur le fait qu'il a trouvé une psychologie, une éthique et une esthétique qui conviennent aux courants réactionnaires, décisifs en politique intérieure et extérieure, de la période impérialiste. [...] Nietzsche a en effet importé dans la philosophie allemande la glorification de la barbarie⁹⁴.

Au sein de la pensée critique, les débats sur le statut et l'usage de Nietzsche persistent bien sûr jusqu'à aujourd'hui. Si plusieurs voient dans son œuvre des outils pour défaire tous les monismes en faveur d'une pluralisation des luttes, ce qui suppose une secondarisation de ses positions politiques explicites, d'autres – pensons notamment à Domenico Losurdo, héritier direct de Lukács sur ce point – insistent sur la cohérence antisocialiste et antidémocratique qui sous-tendrait l'ensemble du projet nietzschéen et conçoivent difficilement la coexistence de ce projet avec une pensée réellement révolutionnaire ou marxiste⁹⁵.

⁹² J. Habermas, *op. cit.*, p. 153.

⁹³ Agnès Gayraud, « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie critique », *Astérion. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 7, 30 juin 2010.

⁹⁴ Georg Lukács, *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, Paris, Éditions Critiques, 1943, p. 10 et 43.

⁹⁵ Domenico Losurdo, *Nietzsche : le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*, Paris, Éditions Delga, 2002.

Or, c'est bel et bien la volonté d'intégration de Nietzsche qui transparaît dans les écrits et interventions d'Horkheimer et Adorno. Intitulé « Nietzsche et nous⁹⁶ », leur entretien avec Gadamer révèle qu'Adorno qualifie la confiscation de Nietzsche par le national-socialisme de « caricature » et de « déformation ». Adorno souligne également que le parti pris nietzschéen de la cruauté et de la brutalité, que l'on pourrait se contenter de prendre à la lettre, constituerait plutôt une défense extrême de la liberté :

Quand il a célébré la brutalité, c'est en pensant qu'une fois les hommes débarrassés de toutes les morales conventionnelles, de toutes les dissuasions, de toutes les rationalisations qui brident, si l'on peut dire, leur instinct, alors le juste adviendrait [...] autrement dit, c'est l'image directrice de la liberté qui apparaît derrière le culte de la répression que l'on voit au premier plan⁹⁷.

Adorno saluera aussi la force critique de Nietzsche, radicale et créatrice. C'est cependant cette même radicalité qui constitue aussi, d'après Adorno, sa faiblesse : son manque de négation déterminée, bien que lui permettant de ne rien concéder à l'ordre établi, fait de sa pensée « une pensée qui traque inlassablement les racines de l'air⁹⁸ », qui fait émerger de nouvelles valeurs du « néant ». Interprétée par Deleuze dans son fameux *Nietzsche et la philosophie*⁹⁹ comme un anti-hégélianisme, l'affirmation nietzschéenne serait en effet contraire à la dialectique en ce qu'elle s'affirme à partir d'une volonté « qui jouit de sa propre différence dans la vie » et qui se sert de « l'excédent » pour inventer de nouvelles formes de vies¹⁰⁰. Une telle pensée ne repose pas sur un « quelconque fondement de la société », d'après Adorno¹⁰¹.

⁹⁶ H.-G. Gadamer, *Nietzsche l'antipode - le drame de Zarathoustra*, Paris, Éditions Allia, 1987.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1962.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹⁰¹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 60.

La discussion avec Gadamer révèle également que c'est en tant que précurseur de Freud qu'Adorno et Horkheimer dialoguent avec Nietzsche, l'auteur de *Généalogie de la morale* ayant su comme Freud diagnostiquer la forte répression des pulsions au cœur de la civilisation occidentale. Alors que Freud adopte une approche descriptive, jugeant un certain degré de répression indispensable à la « société de la culture¹⁰² », Nietzsche développerait pleinement le potentiel critique de son enquête, préconisant la fin du refoulement et une véritable libération de nos pulsions. C'est cette radicalité même de la posture nietzschéenne qui contient en germe les exigences d'une transformation et qui la rend compatible avec la théorie critique aux yeux d'Horkheimer et Adorno, qui la mobilisent d'ailleurs dans de nombreux passages de la *Dialectique de la raison*. L'essentiel de la trame critique de l'ouvrage se construit en effet sur une « anthropologie pulsionnelle¹⁰³ » : les prétentions scientifiques et économiques à la domestication de la nature révéleraient une crainte originelle, psychique, d'absorption dans l'altérité.

La sauvegarde de la force critique de Nietzsche que tentent d'opérer Adorno et Horkheimer s'interprète également dans le contexte de la philosophie allemande : en tant qu'héritiers critiques des Lumières, Adorno et Horkheimer entreprennent de rattacher Nietzsche à cette filiation, plutôt que de l'abandonner aux forces conservatrices germaniques :

Nous devons poser, une fois et pour toutes, que Nietzsche est un homme des Lumières et qu'il appartient à la tradition de la pensée des Lumières. Il n'a pas soutenu l'irrationalisme au sens où il aurait estimé que la pensée doit céder sa place aux forces de l'inconscient mais il a soutenu, et en cela il ne diffère absolument pas de Freud, que la conscience devait libérer la pulsion et que, du fait que cette dernière n'était plus refoulée, elle n'avait plus besoin d'être reniée et perdait véritablement son caractère démonique¹⁰⁴.

¹⁰² Sigmund Freud, *Le malaise dans la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1930, p. 54.

¹⁰³ S. Benhabib, *op. cit.*

¹⁰⁴ Entretien avec H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 64. Dans ses *Considérations d'un apolitique*, Thomas Mann avait déjà suggéré que l'influence de Nietzsche devait moins à ses thèses explicites qu'à son style et à sa lucidité hyper-critique : « La doctrine de Nietzsche fut donc moins révolutionnaire et nouvelle pour l'Allemagne, moins importante pour

Cet extrait suggère que Nietzsche n'est pas abandonné du côté de l'Autre de la raison par Adorno et Horkheimer. En détruisant les présupposés kantiens, Nietzsche poursuivrait l'œuvre des Lumières plus qu'il ne la rejette ; il constituerait ainsi une référence importante pour que la théorie critique de la première génération puisse mener son propre examen critique de la raison, en continuité de l'*Aufklärung*¹⁰⁵.

Dans *La dialectique de la raison*, outre la critique *nietzschéo-freudienne* des philosophies de la conscience, Nietzsche sert en effet de point d'appui à une critique de la morale kantienne. L'un des passages les plus éloquents en la matière est le fragment intitulé « Juliette, ou raison et morale¹⁰⁶ ». Adorno et Horkheimer y opèrent un rapprochement original, dépeignant Sade comme le démonstrateur de la logique kantienne poussée dans ses derniers retranchements. Le sujet bourgeois autonome, capable de penser « librement », incarnerait en effet une forme de sadisme – la raison formelle n'étant pas davantage liée à la moralité qu'à la cruauté. Cette part de vérité contenue en Kant, soit celle d'une raison formelle indifférenciée face à son contenu dégénéralant en raison instrumentale, est magistralement exemplifiée par la jouissance vécue par les personnages du marquis de Sade. Le rapport sexuel caractérisé par l'instrumentalisation radicale d'autrui n'incarnerait rien de moins que la prise en acte du rejet du moralisme métaphysique kantien. En fondant l'autonomie du sujet et en rejetant toute morale hétéronome, Kant serait, de fait, incapable de fonder rationnellement la notion de devoir moral, bien qu'il tente d'en maintenir la nécessité. Les cruelles aventures des personnages du marquis Sade auront servi de démonstration de cette *désublimation*, la sexualité n'étant pas proprement libérée du joug de la morale, mais bel et bien rationalisée à son maximum et éloignée de ce qu'elle a de plus sensible et corporel. Les orgies

l'évolution allemande ('importante' pris dans le bon ou le mauvais sens, au choix) que sa manière d'enseigner. ». Thomas Mann, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 2002, p. 81.

¹⁰⁵ H.-G. Gadamer, *op. cit.*

¹⁰⁶ T. Adorno et M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 127-178.

sadiques ont donc plus en commun avec la société administrée qu'avec une mythique bestialité ; elles représentent le calcul, l'apathie et la procédure mécanique¹⁰⁷.

Nietzsche opère, d'après les auteurs de *La dialectique de la raison*, le même renversement que le Marquis de Sade. En faisant l'éloge de la cruauté, il déleste le formalisme de la raison de son hypocrisie. La loi de la Nature, dont Nietzsche se fait la voix dans la *Généalogie de la morale*, est déjà une projection de la raison sur la nature mythique. La loi du plus fort que Nietzsche semble endosser (« Le plus grand danger pour l'homme, ce sont les *maladifs*, ce ne sont *ni* les méchants, *ni* les grands fauves¹⁰⁸ ») n'est pas tant célébrée que crûment exposée. La grande qualité de Nietzsche, et ce qui permet à Adorno et Horkheimer de le maintenir dans le giron de la théorie critique, c'est donc de renverser la fausse alternative entre sentimentalisme et formalisme par son constant refus de la pitié. La cruauté nietzschéenne, qui cacherait d'après Adorno une « extrême tendresse¹⁰⁹ », est alors saisie dans sa négativité, par un renversement dialectique. L'exaltation nietzschéenne de la violence constituerait même un appel à la rébellion : cette interprétation de Nietzsche est certes rendue possible par la forte ironie des textes nietzschéens (ironie dont ne sont d'ailleurs pas dépourvus les textes d'Adorno), mais n'en demeure pas moins partielle et ne vise pas tant une appréciation *correcte* de Nietzsche – si une telle chose se peut – que son appropriation par la théorie critique. Les limites d'une telle appropriation sont d'ailleurs soulignées justement par Agnès Gayraud, qui relève que la dimension proprement *affirmative* de Nietzsche n'a pas pu être intégrée à la théorie critique, fortement ancrée dans la négation déterminée¹¹⁰.

¹⁰⁷Slavoj Žižek, « Kant avec (ou contre) Sade ? », *Savoirs et clinique*, vol. 4, n° 1, 2004.

¹⁰⁸ Friedrich Nietzsche, *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, coll. « Les livres qui ont changé le monde », 1887, p. 176.

¹⁰⁹ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 55.

¹¹⁰ A. Gayraud, *op. cit.*

L'importance de Nietzsche pour Adorno est enfin soulignée dans des cours qu'il donnera en 1963, publiés et traduits en anglais sous le titre de *Problems of Moral Philosophy*¹¹¹. Adorno y révèle – et cela est cohérent avec le passage expliqué précédemment de *La dialectique de la raison* – que la force de Nietzsche est d'avoir su diagnostiquer le « mauvais » au sein du « bon », et qu'en ce sens son travail sur l'idéologie est moins grossier que celui des théories marxistes, soulignant du même souffle l'ampleur de sa dette à son égard :

*And the critique he has provided has been far more subtle and specific than, for example, Marxist theory, which has condemned ideologies en bloc; but has never succeeded in entering into their inner workings, their lies, as deeply as Nietzsche*¹¹².

[...] *to tell the truth, of all the so-called great philosophers I owe him by far the greatest debt - more even than to Hegel*¹¹³.

Ces divers éléments nous permettent de conclure de l'importance de Nietzsche pour la première École de Francfort, qui ne conçoit pas l'auteur de *Généalogie de la morale* comme extérieur à la théorie critique, mais bien comme un allié – un allié, toutefois, dont il restait à encadrer la puissance critique.

¹¹¹ Theodor Adorno, *Metaphysics : Concepts and Problems*, Cambridge, Polity Press, 2000.

¹¹² *Ibid.*, p. 172. Et la critique qu'il [Nietzsche] a produite s'est avérée beaucoup plus subtile et spécifique que, par exemple, la théorie marxiste, qui a condamné les idéologies *en bloc*, mais n'a jamais réussi à s'immiscer au sein de leurs fonctionnements et leurs mensonges aussi profondément que Nietzsche. [Traduction libre]

¹¹³ *Ibid.* À vrai dire, de tous les soi-disant grands philosophes, j'ai envers Nietzsche la plus grande dette – davantage encore qu'envers Hegel. [Traduction libre]

1.2.1. UNE CRITIQUE DE L'ALIÉNATION CORRIGÉE ?

Dans quelle mesure cette lecture de Nietzsche influence-t-elle directement l'appareil critique et plus spécifiquement la critique de la réification menée par Adorno ? On dira, avec Vandenberghe, que la part nietzschéenne d'une telle critique est majeure, au point d'agir comme correctif de la version lukácsienne¹¹⁴. La doctrine nietzschéenne qui fait voir les liens entre la raison et la domination constitue par exemple l'un des piliers de la critique de la réification exprimée par Adorno. Invoquant le caractère tautologique de la justification de l'existence des connaissances a priori, la critique de la philosophie idéaliste exprimée par Nietzsche¹¹⁵ est quant à elle similaire à la critique adornienne de la prétention à subsumer le réel sous le conceptuel, qui constituerait une grande réification. L'idée de « falsification constante du monde par le biais du nombre¹¹⁶ » incarne cette critique de la raison, limpide dans plusieurs passages des textes de Nietzsche, notamment dans *Le crépuscule des idoles* :

La plus vive lumière, la raison à tout prix, la vie claire, froide, prudente, consciente, dépourvue d'instincts, en lutte contre les instincts ne fut elle-même qu'une maladie, une nouvelle maladie – et nullement un retour à la « vertu », à la « santé », au bonheur¹¹⁷.

Autrefois on considérait le changement, la variation, le devenir en général, comme des preuves de l'apparence, comme un signe qu'il devait y avoir quelque chose qui nous égare. Aujourd'hui, au contraire, nous voyons exactement aussi loin que le préjugé de la raison nous force à fixer l'unité, l'identité, la durée, la substance, la cause, la réalité, l'être, qu'il nous enchevêtre en quelque sorte dans l'erreur, qu'il nécessite l'erreur ;

¹¹⁴ F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁵ La première section de *Par-delà le bien et le mal* en offre un condensé puissant.

¹¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Oeuvres*, Paris, Flammarion, 2003, p. 628.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 1036.

malgré que, par suite d'une vérification sévère, nous soyons certains que l'erreur se trouve là¹¹⁸.

Séparer le monde en un monde « réel » et un monde des « apparences », soit à la façon du christianisme, soit à la façon de Kant (un chrétien perfide, en fin de compte), ce n'est là qu'une suggestion de la décadence, un symptôme de la vie déclinante¹¹⁹.

Cette *décadence*, Nietzsche la relève dans un « trop plein de rationalité », et non dans un « trop peu » : la raison comme source du problème, voilà une perspective déjà centrale dans le romantisme allemand, radicalisée dans une partie de l'œuvre de Nietzsche et qui sera reprise par tant d'auteurs du 20^e siècle, y compris la première École de Francfort sous la forme d'une critique de la dialectique de la raison.

La critique de la réification d'Adorno est intrinsèquement philosophique, en ce qu'elle s'attaque, tout comme celle de Nietzsche, à la pensée idéaliste et à ses présupposés – comme la primauté du sujet. Dès la préface de la *Dialectique négative*, Adorno mentionne vouloir s'attaquer à « l'illusion d'une subjectivité constitutive¹²⁰ ». En stipulant la primauté de l'objet, Adorno ne nie pas la médiation qui a lieu entre l'objet et le sujet – l'objet existe pour nous parce qu'on peut le penser – ; il fait cependant de cette médiation un moment résolument incomplet, où l'objet n'est pas entièrement saisi par le concept. L'objet existe donc sans le sujet : il est cependant impossible d'imaginer l'inverse, le sujet étant toujours à la fois objet dès qu'il se comprend lui-même. C'est donc l'illusion d'une philosophie idéaliste autoritaire à laquelle s'oppose la dialectique négative adornienne, dialectique sans synthèse que certains, comme Durand-Gasselin, rapprocheront du poststructuralisme :

Cette entreprise [la dialectique négative d'Adorno] a un air de famille (disons comme des cousins germains) avec les deux entreprises de Derrida et de Deleuze, dans la

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 1042.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 1043.

¹²⁰ T. Adorno, *op. cit.*, p. 8.

déconstruction du logocentrisme à partir de l'impossibilité d'une immédiateté pleine, et dans l'idée d'une pensée sans image de la nouveauté, contournant la géographie de la raison avec ses routines représentatives hautement ambivalentes¹²¹.

Cette filiation n'est évidemment pas étrangère à l'influence de Nietzsche, dont la critique de la raison connaîtra une postérité francfortoise et poststructuraliste.

La critique de la pensée identifiante et réifiante d'Adorno comporte également une critique du concept lui-même, ou plutôt du *fétichisme conceptuel*. Toute pensée comporte une part de réification : penser exige de supposer une certaine identité de l'objet et du concept. Cette part d'identification que prétend effectuer la pensée à l'égard de l'objet est inévitable, mais l'erreur consiste, d'après Adorno, à s'y arrêter. Lorsqu'il est considéré comme une fin en soi et non comme une étape intermédiaire et incomplète qu'il faut dépasser, le moment d'identification devient fétichisme. En bon dialecticien, Adorno préconise donc une approche qui rende compte de ce moment intermédiaire sans prétendre à l'immédiateté non médiatisée, qui se situe dans une forme d'impossibilité ; la philosophie négative affirme le non-identique tout en reconnaissant que la pensée philosophique identifie toujours. C'est ce qui donne à la pensée d'Adorno cette impression d'*impasse*¹²² :

La seule philosophie dont on puisse encore assumer la responsabilité face à la désespérance, serait la tentative de considérer toutes les choses telles qu'elles se présenteraient du point de vue de la rédemption. [...] Obtenir de telles perspectives sans arbitraire ni violence, uniquement à partir du contact avec les objets, telle est la seule tâche de la pensée. C'est la plus simple, parce que la situation appelle impérativement une telle connaissance, voire parce que la négativité parfaite, une fois regardée en face, se concentre en écriture spéculaire de son contraire. Mais c'est aussi la chose totalement impossible, parce qu'elle présuppose un point de vue éloigné – ne serait-ce que d'un rien – du cercle magique de l'existence, alors que toute connaissance possible ne doit pas seulement être extorquée à ce qui est pour devenir convaincante,

¹²¹ J.-M. Durand-Gassel, *op. cit.*, p. 242.

¹²² F. Vandenberghe, *op. cit.*

mais est frappée de la même distorsion, de la même indigence qu'elle se propose de fuir¹²³.

La pensée identifiante est également réifiante et fautive parce qu'elle est *idéologique*, dans la mesure où pour Adorno l'identité rationnelle de l'objet et du concept signifie que la chose est exactement ce qu'elle doit être, qu'elle « satisfait ses propriétés idéales¹²⁴ ». Prétendre à une telle adéquation dans un monde faux revient à nier la contradiction entre la potentialité et l'immédiateté du concept. L'horizon impénétrable de la réification semble être percé seulement par un effort négativiste, un effort *théorique*, ou par l'expérience esthétique. L'obscurité du monde n'en permettrait en effet la lecture que par son envers : ce négativisme éthique est très clair dans *Minima moralia*, où Adorno enquête à partir d'une phénoménologie de la vie quotidienne, se basant sur la prémisse de l'importance du particulier pour décrire l'universel. Cette analyse des traits les plus mondains (le tact, le *room-service*, l'invention de la poignée de porte) sert à poser négativement la possibilité d'une éthique. C'est de cette possibilité dont il est question, pour Adorno, dans l'après Auschwitz : comment la vie elle-même peut-elle se déployer, comment peut-on habiter un monde faux ? Impossible, d'après *Minima moralia*, de répondre directement à cette question, tant le monde nous est rendu opaque et inaccessible par l'idéologie. Avant de pouvoir répondre aux problèmes d'ordre pratique que suggèrent l'enquête éthique, il faut être en mesure de comprendre les conditions qui sont les nôtres. Voilà pourquoi la seule éthique possible est la critique des « fausses » formes-de-vies¹²⁵. La forme aphoristique et ironique de *Minima moralia* – qui constitue d'ailleurs l'un des rapprochements stylistiques d'Adorno les plus évidents avec Nietzsche – révèle également cette méfiance à l'égard de tout déterminisme, de toute positivité, de tout langage philosophique qui se voudrait trop immédiat ou systématique.

¹²³ T. Adorno, *op. cit.*, p. 153.

¹²⁴ F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁵ Rahel Jaeggi, « Une critique des formes de vie est-elle possible ? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia* », *Actuel Marx*, vol. 38, n° 2, 2005.

Enfin, et Nietzsche et Adorno développent une compréhension esthétique du vrai, que Habermas opposera d'ailleurs à une sauvegarde de la rationalité comme lieu de vérité¹²⁶. Pour Adorno, qui développe cette thèse surtout dans *Théorie esthétique*¹²⁷, l'art obtient sa vérité de par son caractère mimétique. Ce rapprochement entre mimesis et vérité, qui est loin d'être la position habituelle en philosophie, est d'abord effectué dans *Dialectique de la raison*, où le rapport mimétique à la nature (on peut penser par exemple à une cérémonie où un sorcier est, l'espace d'un instant, habité par la ou les divinités qu'il invoque) constitue une relation d'acceptation des différences entre l'humanité et le monde, tout en créant néanmoins un lien entre les deux pôles de cette relation. Une telle relation (mimétique) sera toutefois inversée avec le déploiement de la raison instrumentale, l'humain extériorisant désormais son identité sur la nature. Ce passage d'une relation mimétique (l'humain imite la nature) à instrumentale (la nature devra être assimilée à la subjectivité humaine) caractérise la perte d'une célébration *paisible* de la différence que constitue la nature extérieure, en faveur de son absorption dans le pôle subjectif¹²⁸.

Concept éminemment complexe de l'œuvre d'Adorno, la mimesis dans le contexte esthétique peut être rapidement décrite comme un rapport double contenu au sein de l'œuvre d'art : l'œuvre contient en elle la part sombre des conditions socio-historiques qui l'ont vu naître, elle se fait donc l'expression du monde administré ; en outre, l'œuvre contient une part utopique, le « *ce-qui-pourrait-être*¹²⁹ ». L'œuvre d'art performe donc une forme de réflexivité négative sur les conditions matérielles objectives qui l'entourent, et seul ce type de lucidité permet à l'œuvre d'art moderne de se sauver elle-même. Une association avec le social permettra à l'œuvre d'art, qui oscille toujours entre cette association et une autonomie radicale, de conserver en elle le diagnostic négativiste que la situation impose et la possibilité *d'autre chose*. La mimesis de l'œuvre d'art

¹²⁶ J. Habermas, *op. cit.*

¹²⁷ Theodor Adorno, *Théorie esthétique*, Paris, Gallimard, 1970.

¹²⁸ Marie-Andrée Ricard, « Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996.

¹²⁹ M. Desrosiers, *op. cit.*, p. 242.

signifie alors que l'œuvre, si elle est identique à elle-même, manifeste également le non-identique¹³⁰.

Cette tension entre l'association au social et la distance, ou transcendance contenue au sein de l'œuvre d'art, font écho à la distinction nietzschéenne entre l'apollinien et le dionysiaque. Ces deux forces représentent pour Nietzsche le contenu nécessaire pour que l'œuvre d'art ne soit pas que simple représentation ; le semblable à soi (apollinien) laissant place au mimétique/dionysiaque qui permet une expérience du non-identique. Toutefois, le dionysiaque nietzschéen signale la dissolution totale de la subjectivité dans les forces chaotiques de la nature, d'où la nécessité d'une tension entre l'apollinien et le dionysiaque. Nietzsche reconduit alors l'irréductibilité du combat entre la subjectivité et les forces naturelles. L'art est toutefois le lieu, non pas de la vérité en tant que telle, mais bien de la vérité du monde en tant que monde d'apparence :

La sphère de la poésie n'est pas extérieure au monde, comme une impossible chimère sortie du cerveau d'un poète. Elle se veut exactement le contraire, l'expression sans fard de la vérité, et c'est précisément pour cette raison qu'elle doit rejeter loin d'elle la parure mensongère de la prétendue réalité de l'homme civilisé¹³¹.

[...] penser à la puissance prodigieuse qui est celle de la tragédie et qui la rend capable de stimuler, de purifier et de décharger la vie de tout un peuple¹³².

L'art remet ainsi la vérité à sa place, dans le monde des apparences, tout en lui étant supérieur dans la mesure où il excite la volonté de puissance, exalte certaines réalités choisies du monde des apparences et stimule la vie¹³³. C'est d'ailleurs une telle conception qui fera dire à Habermas

¹³⁰ M.-A. Ricard, *op. cit.*

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Folio, 1872, p. 57.

¹³² *Ibid.*, p. 122.

¹³³ Benoît Queste, « Le statut de l'apparence et le conflit entre l'art et la vérité chez Nietzsche », *Le Philosophoire*, vol. 18, n° 3, 2002.

« qu'en tant qu'ouverture sur le dionysiaque, le domaine esthétique est hypostasié en l'*autre* de la raison ¹³⁴».

1.3 ADORNO ET HEIDEGGER : LA POSSIBILITÉ D'UN DIALOGUE

Peut-on réellement parler de « dialogue » entre Adorno et Heidegger ? On connaît l'hostilité que voue le premier au second, indissociable de l'adhésion au national-socialisme allemand de Heidegger. Une relation aussi virulente que celle-ci pourrait être balayée du revers de la main au nom de divergences irréconciliables ; mais dans ce cas-ci l'opposition est si radicale qu'elle en devient à la fois concurrentielle et constitutive. Les nombreux efforts qu'Adorno consacre à polémiquer avec Heidegger nous interdisent en effet de conclure à une absence de recouvrement entre leurs pensées. La présence de Heidegger est trop importante, notamment au sein de *Dialectique Négative* et évidemment de *Jargon de l'authenticité* – qui est dans sa quasi-entièreté un pamphlet *contre* Heidegger.

Texte qui devait constituer une partie de *Dialectique négative*, *Jargon de l'authenticité* reproche essentiellement à la langue heideggérienne (et phénoménologique) d'appartenir à un « jargon ». Une telle appellation pour Adorno désigne d'abord une langue atomisée, où les mots se coupent de la constellation (au sens benjaminien) et de l'histoire. Cette langue rendrait impossible la médiation et la négation ; deux aspects centraux de la critique pour Adorno. Le jargon est donc cette langue « à la fois réduite à l'instant et éternisée¹³⁵», qui n'entretient pas de rapport dialectique avec l'histoire. Le jargon désigne également une langue qui a un « petit plus », un supplément : un aspect

¹³⁴ J. Habermas, *op. cit.*, p. 118.

¹³⁵ Eliane Escoubas, « Préface : le plemos Adorno-Heidegger », dans *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, 2009, p. 17.

presque magique, qui donne aux initiés l'impression de comprendre d'avance ce dont il est question, même si la manière dont les mots sont utilisés défie le sens commun ; un tel effet peut aussi être obtenu par archaïsme – les mots sont ramenés à leur sens d'origine – et par universalisme – le langage prétend à la totalité et à l'unité, mais sans médiation ni négativité¹³⁶ :

La transcendance de la vérité sur la signification des mots et des jugements isolés est attribuée aux mots par le jargon comme leur propriété immuable, alors que ce « plus » se constitue seulement par la médiation de la constellation. [...] en détruisant la dialectique, le jargon met la main sur cette transcendance et la livre à son caquetage¹³⁷.

Outre l'absence de pensée critique qui caractériserait le jargon, la langue heideggérienne dédaignerait l'action politique, rendant « méprisable » de vouloir modifier les rapports de domination ou de propriété, « comme Heidegger rend méprisable le simplement ontique¹³⁸ ». La critique politique qu'Adorno adresse à Heidegger est renforcée par des liens souvent mis de l'avant entre ce dernier et le fascisme allemand : le manque de négativité, « l'oubli de l'Êtant » et même le caractère administratif¹³⁹ du jargon sont en effet compris comme des symptômes philosophiques d'une pensée qui s'accommoderait parfaitement du IIIe Reich.

Une telle charge critique ne s'explique pas seulement par les choix politiques de Heidegger. Elle s'explique également partiellement par une parenté dans leurs philosophies, qui se situe à l'origine. Adorno et Heidegger partagent en effet un ennemi commun, un même diagnostic, comme le souligne Guy Petitdemange dans la postface de *Jargon de l'authenticité* :

Heidegger se trompe dans ce qu'il propose, mais pas dans le diagnostic du désarroi d'une époque que menace une instrumentalisation catastrophique qui gagne tous les

¹³⁶ E. Escoubas, *op. cit.*

¹³⁷ Theodor Adorno, *Jargon de l'authenticité : de l'authenticité allemande*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1964, p. 53.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹³⁹ Adorno réfère par là au caractère formel et structuré de la présentation de Heidegger.

territoires de l'humain. Adorno pressent cette homologie en profondeur. Elle renforce la hargne mais complique aussi la réplique¹⁴⁰.

Les deux auteurs partagent en effet cette préoccupation historique à l'égard de la société administrée, ainsi qu'une grande méfiance envers l'épistémologie traditionnelle telle que caractérisée par le principe d'identité. Certains passages de *La question de la technique*¹⁴¹ ne sont d'ailleurs pas sans rappeler la critique de la domination de la nature dans *La dialectique de la raison*. La technique moderne comprise comme « pro-vocation (*Herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite (*herausgefordert*) et accumulée¹⁴²» rejoindrait dans sa radicalité la critique de la pensée instrumentale qui arraisonne (pour emprunter au vocable heideggérien) la nature intérieure et extérieure. Il n'est pas rare que les pensées les plus hostiles les unes envers les autres soient celles qui partagent une même entreprise, et l'on peut soutenir sans trop de difficultés qu'une grande part des efforts de discrédit d'Adorno à l'égard de Heidegger tiennent à ce qu'il sente le besoin de mettre à distance une pensée aux dangereux traits communs¹⁴³.

1.3.1 RAPPORT CRITIQUE À HEGEL

L'hostilité partagée par Adorno et Heidegger à l'égard du principe d'identité s'exemplifie dans le rapport critique qu'entretiennent les deux auteurs envers Hegel. Heidegger donnera en effet de

¹⁴⁰ Guy Petitdemange, « Postface : au-delà de la philosophie par la philosophie », dans *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, 2009, p. 201.

¹⁴¹ Martin Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1958.

¹⁴² *Ibid.*, p. 20.

¹⁴³ L. Boltanski et E. Chiapello, *op. cit.*, p. 590.

nombreux cours, séminaires et conférences sur Hegel – plus nombreux même que sur Kant¹⁴⁴ – qui constituent des témoignages du rapport qu’il entretient avec l’auteur de la *Phénoménologie de l’Esprit*. Les modalités du rapport critique de Heidegger envers Hegel sont bien sûr éminemment complexes – leurs différences fondamentales sur des catégories aussi essentielles que l’Être, le temps, l’histoire et la vérité sont parfois évoquées pour souligner l’impossibilité d’un dialogue. Mais on a aussi pu juger, au contraire, que l’entreprise heideggerienne se situait dans la continuité des travaux de Hegel, ce qui ferait de Heidegger un des grands posts-hégéliens¹⁴⁵. Malgré la vaste gamme d’interprétations qui jalonnent l’étude de leurs pensées, les travaux de Heidegger se réclament d’un *dialogue* avec Hegel¹⁴⁶. Quelle est donc ce socle commun aux deux auteurs qui permette, précisément, un dialogue ?

L’identité constitue une réponse – évidemment non-exhaustive – à cette question¹⁴⁷. Dans *Hegel et les Grecs*¹⁴⁸, Heidegger souligne par exemple que Hegel inscrit la vérité de la philosophie, son sol, dans *l’ego cogito sum* de Descartes ; dans ce contexte, « l’être et la pensée sont absolument le même¹⁴⁹ » et c’est par la dialectique qu’est rendue possible « la production de la subjectivité du sujet absolu¹⁵⁰ ». L’identité pour Hegel s’institue en effet à la suite d’un parcours qui requiert la médiation d’une différenciation essentielle, mais qui est surmontée par une synthèse (la « certitude absolue du sujet connaissant¹⁵¹ »). Cet instant de différence est cependant au cœur de l’entreprise heideggerienne, qui le reterritorialise en pilier ontologique : c’est par la différence d’avec l’État que l’on peut rouvrir l’espace d’une pensée de l’Être. On peut par exemple retrouver dans « Identité

¹⁴⁴ L. Boltanski et E. Chiapello, *op. cit.*, p. 590.

¹⁴⁵ F. Dastur, *op. cit.*

¹⁴⁶ Martin Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 227.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 227.

¹⁴⁸ G. Jeanmart, *op. cit.*

¹⁴⁹ Martin Heidegger, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 41-68.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵¹ *Ibid.*

et différence¹⁵²» un indice explicite de ce rapport et de l'importance constitutive qu'il tient. Heidegger y explique en effet que l'objet de sa philosophie est l'Être en ce qu'il « diffère de l'Étant », alors que l'objet de la philosophie hégélienne est l'Être en ce qu'il est, par la pensée absolue, vérité et Étant : « la pensée Totale (der Gedanke) comme Concept absolu¹⁵³ ». En se définissant par opposition à Hegel, Heidegger se positionne ainsi résolument comme un penseur de « la différence en tant que différence¹⁵⁴ ».

Si Heidegger polémique avec Hegel en tant que penseur de l'Être et oppose à l'idéalisme hégélien la différence ontologique, Adorno défend dans *Trois études sur Hegel*¹⁵⁵ une interprétation de Hegel en tant que penseur de la dialectique et réfute directement l'interprétation heideggérienne. Mentionnant explicitement et implicitement l'auteur d'*Être et Temps*, Adorno reproche à la phénoménologie existentielle sa « théologisation » et son « pathos » de l'Être, qui font de l'Être une catégorie première, un fondement originaire de la pensée. Un tel fondement, qui serait immédiat et non-médiatisé, correspond pour Adorno (et Hegel) à une grande réification :

[...] il [Hegel] l'a perçu comme un concept qui en oublie qu'il est concept et qui se momifie lui-même dans la pure immédiateté. Dans une certaine mesure, [l'être] est le concept le plus réifié de tous¹⁵⁶.

C'est au contraire dans sa critique du concept d'Être que Hegel serait, d'après Adorno, des plus actuel. L'Être ne saurait en effet être un fondement positif, puisqu'il est décrit dans *La science de la logique* comme « abstraction pure, et, par conséquent, la négation absolue qui, prise elle aussi dans son moment immédiat, est le non-être¹⁵⁷ ». Adorno rappelle plus loin dans *Trois études* que le

¹⁵² *Ibid.*, p. 60.

¹⁵³ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 253-308.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 282.

¹⁵⁵ Theodor Adorno, *Trois études sur Hegel*, Paris, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1957.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁷ G.W. Hegel, *Logique*, vol. I, Bruxelles, 1969, p. 399.

Nietzsche du *Crépuscule des idoles* est l'un des seuls qui, avec Hegel, ait su se méfier de ce type de concept abstrait, suprême et général. Par son absolutisation de la question de l'Être Heidegger serait donc, comme penseur de la différence, aussi bien en-deçà de Hegel que de Nietzsche¹⁵⁸.

C'est plutôt en tant que dialecticien qu'Adorno dialogue avec Hegel. Reprochant principalement à la dialectique hégélienne de s'être « arrêtée » en absolutisant une catégorie (l'État), Adorno insiste sur le « nerf de la dialectique en tant que méthode¹⁵⁹ » : la négation déterminée. Demeurer dans la négation déterminée, c'est déjà opérer un déplacement par rapport à une notion hégélienne fondamentale. Il s'agit en effet de refuser la totalité comme lieu de vérité et même de renverser cette proposition, en la remplaçant par son contraire : « le Tout est le non-vrai¹⁶⁰ ». La maîtrise de la totalité par le concept constitue une position affirmative qu'Adorno ne saurait en effet reconduire, car elle équivaut à une acceptation du réel comme rationnel. Lorsque la philosophie admet, « contre Hegel, la négativité du Tout¹⁶¹ », elle peut alors embrasser pleinement son existence critique : « Le rayon qui révèle le Tout dans tous ses moments comme le non-vrai n'est autre que l'utopie, l'utopie de la vérité entière, encore à réaliser¹⁶² ». L'importance de situer la dialectique négative en l'opposant à la dialectique hégélienne (jugée « positive et idéaliste¹⁶³ ») se déploie également dans *Dialectique négative*, publiée quelques années après *Trois études sur Hegel*. Dès l'introduction, Adorno spécifie que l'époque historique requière un intérêt envers « le non-

¹⁵⁸ Il est évidemment possible de nuancer cette compréhension adornienne de Heidegger. Voir ainsi l'importance de l'Être-en-faute ou en dette (*Schuldigsein*) pour réévaluer la supposée tautologie du *Dasein* se rapportant à soi, notamment dans Ian Macdonald, « Ethics and Authenticity: Conscience and Non-Identity in Heidegger and Adorno, with a Glance at Hegel », dans *Adorno and Heidegger: Philosophical Questions*, Stanford, Stanford University Press, p. 6-21.

¹⁵⁹ T. Adorno, *op. cit.*, p. 81.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶¹ T. Adorno, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶² T. Adorno, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶³ Emmanuel Renault, « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », *Cahiers philosophiques*, vol. 154, n° 3, 2018.

conceptuel, l'individuel et le particulier », là où, précisément, Hegel « exprimait son désintéret¹⁶⁴». Malgré ce rapport critique à Hegel, Adorno demeure évidemment davantage que Heidegger dans le giron hégélien, reprenant par exemple les couples sujet-objet et négativité-positivité. Le cœur de sa philosophie est toutefois dépendant d'une reconstruction majeure de la dialectique hégélienne et d'un rejet de celle-ci comprise comme pensée de l'identité et de la totalité, restituant le non-identique à la dialectique par la dialectique négative – résolument matérialiste.

1.3.2 INAUTHENTICITÉ ET RÉIFICATION

Adorno et Heidegger ont tous deux manié la question de la réification, bien que dans des termes différents. Formulée dans le vocabulaire de l'authenticité et de l'inauthenticité, la notion de réification heideggerienne, comprise comme chute du *Dasein* dans la quotidienneté (*Verfallen*), est en somme un oubli de l'Être. Cet oubli, détournement de l'inquiétude fondamentale – elle-même enracinement du *Dasein* dans la temporalité –, serait causé par les préoccupations intra-mondaines et l'ontologie traditionnelle (allant d'Aristote à Hegel), que Heidegger qualifie de déracinée. L'inauthenticité ne serait donc pas le fait d'une contingence historique pouvant être corrigée par la praxis (comprise au sens marxien) : tout en identifiant les éléments objectifs de la vie sociale comme lieux de la chute du *Dasein*, la critique heideggerienne de l'inauthenticité demeure en effet rapportée à la question ontologique. De fait, l'authenticité du *Dasein* est rendue possible par une triple aliénation, qui reflète une nécessité ontologique : aliénation des soucis quotidiens, du monde public et des interprétations publiques des soucis mondains. Seul l'arrachement à la quotidienneté

¹⁶⁴ T. Adorno et M. Horkheimer, *op. cit.*, p. 17.

et l'affrontement avec la certitude de la mort permettrait une existence davantage authentique¹⁶⁵. Ainsi, l'aliénation du monde objectif décrite par Marx dans ses *Manuscripts* est célébrée par Heidegger comme condition de possibilité de la vérité ontologique du *Dasein*¹⁶⁶.

Quelle conception du sujet sous-tend la critique heideggerienne de l'inauthenticité ? L'innovation de Heidegger – qui sera d'ailleurs récupérée par l'École de Francfort contemporaine¹⁶⁷ – serait d'avoir reconduit une forme d'éthique qui soit davantage formelle que substantielle ; l'authenticité ne se retrouve pas dans l'essence de l'Être tant que dans un *rappor*t à soi, constamment renouvelé réflexivement¹⁶⁸. Cet aspect permet une forme de « neutralité axiologique¹⁶⁹ » entre les deux modes d'être de l'inauthenticité et de l'authenticité : d'après Heidegger, « l'inauthenticité du *Dasein* ne signifie point par exemple un “moindre”-être ou un degré d'être “plus bas”¹⁷⁰ ». Une telle apparence de neutralité est, d'après Adorno, bien pratique, car elle parodie la scientificité tout en laissant totalement à l'arbitraire « ce qui concerne la décision entre l'être authentique et l'être inauthentique¹⁷¹ ». Malgré cette prétention à la neutralité, Adorno souligne que le vocabulaire employé par Heidegger lorsqu'il traite de l'inauthenticité est résolument chargé de mépris¹⁷².

Afin de décrire le *Dasein* tout en évitant le subjectivisme, Heidegger pensera l'être-en-soi « sur la modalité du projet à faire plutôt que comme un fait donné » ou une « nature substantielle¹⁷³ ». Le *Dasein* heideggérien constitue cependant pour Adorno une chosification du sujet, ayant à la fois

¹⁶⁵ Bourahima Ouattara, *Adorno et Heidegger, une controverse philosophique*, Paris, Éditions de l'Harmattan, 1999, p. 14. et Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. par François VEZIN, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1927.

¹⁶⁶ Martin Heidegger, *Être et Temps*, trad. par François VEZIN, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1927.

¹⁶⁷ Voir chapitre III.

¹⁶⁸ Cette lecture de Heidegger est par exemple reprise par Jaeggi (voir chapitre III).

¹⁶⁹ T. Adorno, *op. cit.*, p. 131.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 132.

¹⁷¹ *Ibid.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 133.

¹⁷³ S. Haber, *op. cit.*

pour origine et conséquence l'absolue abstraction du sujet dépouillé des oripeaux de la vie historique, sociale et psychologique :

[Le *Dasein*] c'est ce que Heidegger emmure dans le titre de propriété de la personne à l'égard d'elle-même. Que le *Dasein* s'appartienne, qu'il soit « à chaque fois, mien », c'est ce qui est retenu à partir de l'individuation, comme la seule détermination générale qui reste encore après le démantèlement du sujet transcendantal et de sa métaphysique. [...] devient critère de l'authenticité ou de l'inauthenticité, jusqu'à nouvel ordre, la décision du sujet singulier en vue de lui-même, en tant que sa propre possession¹⁷⁴.

Le *Dasein* heideggerien n'aurait d'autres qualités que d'être lui-même dans sa *mienneté*, d'être authentique dans son soi, mince consolation tautologique pour le sujet aliéné du monde administré. Ainsi coupé de tout, le *Dasein* est fétichisé dans son « être-tel¹⁷⁵».

Adorno et Heidegger agissent tous deux en pourfendeurs de la logique identitaire. Il n'est donc pas surprenant qu'une part de l'exercice critique d'Adorno consiste à réinscrire Heidegger comme un penseur de l'identité pour mieux disqualifier son œuvre. Les catégories ontologiques de la *mienneté* et de l'authenticité mèneraient en effet, d'après Adorno, à la « pure identité ». L'inauthenticité et le « On » sont compris comme lieux où le sujet n'est pas dans la vérité de son être-propre ; où il s'aliène (« dans lesquelles il est non-identique à soi¹⁷⁶»). Inversement, d'après Adorno :

Le diagnostic de l'analyse existentielle heideggerienne, selon lequel le sujet est authentique pour autant qu'il se possède lui-même, marque de façon positive celui dont l'attitude consiste à disposer souverainement de lui-même comme de sa propriété : intériorisation en même temps qu'apothéose du principe de domination de la nature¹⁷⁷.

¹⁷⁴ T. Adorno, *op. cit.*, p. 159.

¹⁷⁵ *Ibid.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 157.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 163.

Le dédain d'Adorno pour l'authenticité ainsi exprimée par Heidegger prend racine, si l'on suit l'analyse Martin Jay, dans les réflexions de Benjamin sur l'authenticité de l'œuvre d'art. L'œuvre ne saurait, en effet, être *d'abord* authentique : elle n'acquiert son authenticité que rétroactivement à sa reproduction. Ainsi, l'authenticité ne saurait être comprise comme précédent l'inauthenticité, elle est au contraire seulement possible à travers l'inauthenticité¹⁷⁸. Cette approche esthétique est transposée par Adorno dans sa critique de l'authenticité :

Placer l'authenticité à égalité avec la vérité est indéfendable [...] Le désir de toucher quelque chose d'absolument solide, l'être même de ce qui existe – en se plongeant dans sa propre individualité au lieu de la considérer d'un point de vue social – ce désir nous entraîne justement dans une fausse infinité que le concept d'authenticité est censé exorciser depuis Kierkegaard¹⁷⁹.

Ainsi, vouloir accéder à l'individu *authentique* en tant que contenu positif est une erreur. Cet individu, monade séparée de la totalité sociale, est une fiction qui n'est rien de moins que le produit des rapports de propriété bourgeois. Non seulement l'authenticité est-elle une fiction, celle d'un « moi » autoréférentiel et réifié, mais il s'agit également d'une fiction dangereuse. En effet, Adorno est bien conscient des graves conséquences politiques qui peuvent accompagner la prétention à l'authenticité (l'authenticité allemande contre l'inauthenticité juive, par exemple).

La critique d'Adorno envers la notion d'authenticité n'est pas sans rappeler les remarques faites au concept d'aliénation, et fait écho aux propos de Michel Foucault cités en introduction. La critique de l'aliénation ne dépend-elle pas, en effet, d'une forme de critère d'authenticité ? N'est-elle pas en elle-même une critique de l'inauthenticité ? La critique qu'Adorno fait de l'authenticité est

¹⁷⁸ Martin Jay, « Taking On the Stigma of Inauthenticity: Adorno's Critique of Genuineness », *New German Critique*, vol. 33, n° 1 (97), 1 février 2006.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 206.

cohérente avec sa prudence à l'égard de la catégorie de l'aliénation et de sa dépendance à un fondement ontologique pré-dialectique.

1.4 CONCLUSION PARTIELLE

Le rapprochement entre Nietzsche et Adorno nous permet de prendre la pleine mesure du rapport critique qu'entretenait déjà ce dernier à l'égard de la catégorie conceptuelle de l'aliénation, jugée trop subjectiviste, romantique même, et problématique car présupposant une totale identité à soi (désaliénation) qui absorberait l'altérité. Cette méfiance n'empêchera pas Adorno de manier le thème de l'aliénation, mais le tiendra éloigné de toute critique systématique. Il développera cependant davantage une théorie de la pensée identifiante comprise comme réification. Bien que cette critique de la réification soit fortement construite à partir d'un modèle hégéliano-lukácsien, elle bénéficiera d'une « correction » nietzschéenne : d'une part, la réification n'est pas comprise comme une chosification de la subjectivité (Lukács), mais bien comme une « suppression mentale et effective de l'hétérogénéité au nom de l'identité¹⁸⁰» (Nietzsche) ; d'autre part, la dialectique adornienne conserve en son sein un élément non-médiatisé, une forme d'altérité non-assimilable (thèse si fortement exprimée par Nietzsche) qui permet à Adorno d'éviter l'identification totale du sujet à l'objet (Lukács)¹⁸¹.

Le rapport qu'Adorno entretient à l'égard de Heidegger est quant à lui profondément antagoniste. Bien que partageant la même méfiance à l'égard de la société administrée et de certains présupposés hégéliens, Adorno reprochera à la philosophie de Heidegger de régresser dans une

¹⁸⁰ F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 77.

¹⁸¹ F. Vandenberghe, *op. cit.*

forme d'idéalisme, de retomber dans l'identité « pure » et d'être un « jargon ». Ces différences sont éclatantes en ce qui concerne les théories de la réification des deux auteurs. Le dédain exprimé par Adorno dans *Jargon de l'authenticité* à l'égard, précisément, de la notion d'authenticité peut se comprendre plus largement dans le contexte des réserves d'Adorno à l'égard des critiques de l'aliénation. Malgré ces divergences, nous avons tâché de faire ressortir leur proximité sur des enjeux cruciaux, notamment l'importance, pour ces deux auteurs, d'une critique de la vérité comprise à travers le principe d'identité et du subjectivisme. Ces axes critiques, que nous avons tenté d'illustrer par la critique heideggérienne et adornienne de Hegel, donnent toutefois naissance à deux méthodes différentes (différence ontologique et dialectique du non-identique).

Cette première partie de notre recherche permet de remettre en cause le narratif d'une utilisation intempestive ou insouciante du concept d'aliénation par la première École de Francfort. Notre démonstration permet, par exemple, de nuancer cette affirmation d'Axel Honneth déjà partiellement citée en introduction :

No concept has been more powerful in defining the character of early Critical Theory than that of alienation. For the first members of this tradition the content of the concept was taken to be so self-evident that it needed no definition or justification; it served as the more or less self-evident starting point of all social analysis and critique. [...] Today this shared assumption strikes us as strange, for it seems as though these authors, above all Adorno, should have realized that the concept rested on premises that contradicted their own insight into the danger of overly hasty generalizations and hypostatizations¹⁸².

Notre interprétation du rapport qu'Adorno entretient envers une critique de l'aliénation suggère en effet que l'auteur de *Dialectique négative* ait lui-même été vivement conscient du danger qui

¹⁸² A. Honneth, *op. cit.*, p. vii. Nul concept n'a été aussi puissant que l'aliénation dans la définition de la jeune Théorie Critique. Pour les premiers membres de cette tradition, le contenu du concept paraissait si évident qu'il ne semblait pas requérir de définition ou de justification ; il constituait plutôt le point de départ plus ou moins évident de toute critique et analyse sociale (...) Aujourd'hui cette thèse communément partagée peut sembler étrange, puisque ces auteurs, notamment Adorno, auraient dû réaliser que le concept reposait sur des prémisses qui contredisaient leurs propres observations à propos du danger des généralisations et des hypostases trop rapides. [Traduction libre]

accompagne une théorie présupposant d'une identité à soi et/ou d'une réconciliation et que, pour éviter ces écueils, il ait préféré un modèle allégé : une théorie de la réification partiellement « corrigée » de ses éléments hégéliano-lukácsiens par Nietzsche.

CHAPITRE II

HABERMAS

My Marxist friends are not entirely unjustified in accusing me of being a radical liberal.

J. Habermas, *Autonomy and Solidarity*, p. 171.

La part d'artifice contenue dans la dénomination « École de Francfort » émerge avec une acuité particulière dans le cas de Habermas. Le passage de la première « génération » à la « seconde » – que Habermas incarne presque à lui seul – se comprenant en effet davantage sur le thème de la rupture que de la continuité. Là se situe peut-être son principal tour de force : s'être à la fois imposé en tant que principal héritier d'Adorno et Horkheimer, tout en ayant effectué de profonds changements de direction à la théorie critique. Ces transformations constituent des éléments de contexte importants pour situer l'évolution de sa critique de l'aliénation. Nous débuterons ainsi par présenter les principaux aspects de la pensée de Habermas, afin de saisir l'essentiel des déplacements qu'il opère suite à la première génération. Puis, nous tenterons de cerner plus spécifiquement les modalités de déploiement de sa critique de l'aliénation. Cette présentation sera scindée, afin de rendre justice aux divers rapports qu'entretient Habermas à la critique de l'aliénation : ainsi, nous commencerons par aborder ses textes de jeunesse, qui soutiennent l'idée d'un déplacement de la question marxiste du paupérisme à l'aliénation, et nous aborderons ensuite ce qui constitue le cœur de sa critique de l'aliénation, soit la critique de la réification des mondes vécus telle que développée dans *Théorie de l'agir communicationnel*.

2.1. UNE CONCEPTION DÉTRANSCENDANTALISÉE DE LA RAISON

L'œuvre de Habermas, contrairement aux travaux d'Adorno et Horkheimer, se comprend dans le contexte de l'Allemagne d'après-guerre. Né en 1929 à Düsseldorf et âgé de 16 ans en 1945, le philosophe s'identifiera en effet fortement à la rééducation allemande : l'heure est à la « dénazification » de l'Allemagne de l'Ouest, supervisée par les États-Unis à travers la High Commission for Occupied Germany (HICOG), programme articulé autour de la promotion de la démocratie libérale, du libre-marché et, plus largement, de l'intégration de l'Allemagne au projet européen¹⁸³. Ces considérations culturelles et économiques – qui s'accompagnent d'un relâchement des tensions entre l'extrême-gauche et l'extrême-droite, en grande partie causé par la répression anticommuniste de la république fédérale Allemande – influenceront fortement Habermas et lui feront reconsidérer la cible de la théorie critique. Acceptant largement les idéaux directeurs du programme de rééducation, il insiste effectivement sur l'importance pour la théorie critique de se saisir du processus démocratique et de ses possibilités, et s'assure de consommer la rupture avec ce qu'il appelle la « tradition platonico-allemande¹⁸⁴ » – l'idéalisme et le romantisme allemand et, surtout, le sentiment d'une supériorité de la philosophie allemande, dont il souligne les dangers politiques¹⁸⁵.

Cette focalisation démocratique est claire dès ses premiers travaux d'importance. Recruté par Adorno et arrivé à Francfort en 1956, Habermas y travaillera sur sa thèse intitulée *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*¹⁸⁶, qui s'intéresse à la participation démocratique et s'attaque à la dépolitisation. La thèse de Habermas

¹⁸³ Habermas mentionne lui-même qu'il est un « produit de la rééducation », dans Stathis Kouvélakis, *La critique défaite : émergence et domestication de la Théorie critique*, Paris, Amsterdam, 2019, p. 253.

¹⁸⁴ Jürgen Habermas, Michaël Føssel et Lucien Boulaire, « Critique et communication : les tâches de la philosophie », *Esprit*, n° 8, 3 août 2015.

¹⁸⁵ J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*, p. 273.

¹⁸⁶ *Ibid.*

s'inscrit dans les suites de l'austromarxisme de Bernstein et Kautsky, et même de Horkheimer¹⁸⁷ – surtout par sa multidisciplinarité. *L'espace public* est en effet plutôt réformiste dans sa critique de la société, ne reconduisant pas l'anti-Étatisme ou la critique du droit bourgeois des marxistes plus orthodoxes. Cela n'empêchera pas Horkheimer, à l'époque, de juger Habermas trop « à gauche » pour l'École de Francfort, ce dernier étant proche des milieux militants étudiants et de l'aile gauche des sociaux-démocrates. Ce rappel peut paraître étonnant, puisque Habermas critiquera plus tard le radicalisme de la première génération. Pourtant, c'est ce que confirme la longue lettre envoyée par Horkheimer à Adorno le 27 septembre 1958, où il souligne le danger, pour l'Institut, des sympathies révolutionnaires exprimées par Habermas dans certaines de ses interventions publiques¹⁸⁸. Bien qu'Adorno soit en désaccord avec Horkheimer à ce sujet, *L'espace public* ne pourra finalement être publié au sein de l'Institut et devra être produit sous la direction de Wolfgang Abendroth, professeur à l'Université de Marbourg et marxiste avoué¹⁸⁹.

L'espace public contient déjà plusieurs des intuitions fondamentales de Habermas : le déploiement d'une conception intersubjective de la raison en constitue probablement l'une des plus décisives. C'est en effet l'usage public de la raison qui rendrait possible le développement de l'autonomie, compris comme processus historique à la fois permis et contrecarré par les institutions bourgeoises. Il s'agit donc pour Habermas, qui suit en cela les traces de Horkheimer, de démontrer qu'une part de la raison bourgeoise doit être préservée. L'ouvrage contient également un rapport soutenu et historicisé à Kant, qui permet à Habermas de déceler les conditions sociales et historiques qui sous-tendent le développement de la raison pratique comprise comme rationalité intersubjective. Or, la vision qu'entretient Habermas du politique diffère de ses prédécesseurs francfortois, lui qui pense principalement l'État comme État-providence, « rationalité politico-administrative¹⁹⁰ » orientée

¹⁸⁷ Pour les influences de l'austromarxisme au sein de l'École de Francfort, voir J.-M. Durand-Gasselin, *op. cit.*

¹⁸⁸ Voir à ce propos S. Kouvélakis, *op. cit.*, et R. Wiggershaus, *op. cit.*

¹⁸⁹ S. Kouvélakis, *op. cit.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 286.

vers le compromis social. La légitimation politique repose donc – et il s’agirait d’un fait nouveau permis par la modernité – sur la loi comprise comme accord commun, fondé sur la raison¹⁹¹.

Ce dernier élément renferme l’objectif quasi programmatique de Habermas en tant qu’héritier et critique d’Adorno et Horkheimer : expliciter les fondements normatifs de la théorie critique¹⁹². Le potentiel d’autonomie ainsi décelé par Habermas au sein de certains types de rationalités propres à la modernité (c’est-à-dire la raison communicationnelle contenue dans quelques sphères de la vie privée, clubs et associations bourgeoises, partiellement disjointes de la rationalité économique) constitue alors un élément normatif contenu de façon immanente dans la société. De fait, la rationalité communicationnelle est comprise comme l’envers de la rationalité technique et instrumentale qui accompagne le développement de la production, et elle sous-tend le développement de l’individuation et de l’autonomie à travers des pratiques de communication exemptes de domination. Ce potentiel normatif sera approfondi dans les ouvrages subséquents de Habermas, dont *Connaissance et intérêt*¹⁹³ et *La technique et la science comme idéologie*¹⁹⁴, pour culminer avec *Théorie de l’agir communicationnel*¹⁹⁵.

Afin d’ancrer la raison communicationnelle dans l’agir pratique et individuel des acteurs – et ainsi éviter que le concept de raison communicationnelle soit trop idéaliste, Habermas développe dans *Connaissance et intérêt* une anthropologie de la raison communicationnelle dont l’existence serait universelle et décelée dès l’enfance :

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² Cet élément provient largement de la critique hégélienne de Kant et de son insistance sur l’autoréflexion. Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1968, p. 36.

¹⁹³ J. Habermas, *op. cit.*

¹⁹⁴ Jürgen Habermas, *La technique et la science comme idéologie : la fin de la métaphysique*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations », 1968.

¹⁹⁵ J. Habermas, *op. cit.* J. Habermas, *op. cit.*

Ce qui nous distingue de la nature, c'est justement la seule chose que nous soyons en mesure de connaître selon sa nature, à savoir le *langage*. Avec la structure du langage, voilà une exigence d'émancipation qui est posée *pour nous*. Avec la première phrase prononcée, c'est aussi une volonté de consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté¹⁹⁶.

Cette anthropologie s'insère également dans une sociologie dualiste de l'agir, l'agir étant ici compris dans le domaine du travail – comme rapport instrumental inspiré des travaux de Weber, de sujet à objet – et/ou de l'interaction – comme une action sujet(s) à sujet(s) médiatisée par des normes. En conservant la distinction entre les deux formes d'action, Habermas s'oppose à la fois à Hegel¹⁹⁷, qui aurait confondu le rapport sujet-objet contenu dans le travail avec un rapport de type interactionnel, et à Marx, qui aurait conçu l'interaction à travers le paradigme instrumental (Habermas reprend ici les reproches, bien connus, de productivisme et de scientisme adressés à la théorie marxienne)¹⁹⁸.

Le rapport critique de Habermas au marxisme se prolonge après les textes de 1968, textes annonçant pourtant le projet de développement de la catégorie « d'autoréflexion », qui implique une rationalité à intérêt émancipatoire parente de la critique de l'idéologie marxienne. Or, c'est une toute autre direction qu'emprunte Habermas, qui jugera finalement l'autoréflexion trop proche d'un modèle hégélien de subjectivité et y préférera la « reconstruction du matérialisme historique¹⁹⁹» :

Hegel a pu montrer, contre Kant, que l'autoréflexion phénoménologique de la connaissance était une radicalisation nécessaire de la critique de la connaissance ; mais,

¹⁹⁶ J. Habermas, *op. cit.*, p. 156.

¹⁹⁷ Il trouvera toutefois chez le jeune Hegel des écrits de Jéna, où la reconnaissance mutuelle est centrale plutôt que la dialectique du maître et de l'esclave, un lieu où puiser pour développer une théorie de l'interaction.

¹⁹⁸ J. Habermas, *op. cit.*

¹⁹⁹ S. Kouvélakis, *op. cit.*

préoccupé selon moi par des présuppositions relevant de la philosophie de l'identité, il ne l'a pas développée avec conséquence²⁰⁰.

Cette reconstruction s'effectue au sein du paradigme du langage, à l'aide des outils des sciences cognitives et du pragmatisme américain. Du marxisme, Habermas conserve un certain aspect presque *téléologique* : la notion de sens de l'histoire et de progrès historique est maintenue, mais n'est plus le fait du développement des rapports de production. Il s'agit en effet de situer l'évolution dans le « niveau de rationalité contenu dans les structures normatives²⁰¹ ». Le « moteur de l'histoire » n'est donc plus au cœur des rapports de classe compris dans leur objectivité, mais bien au sein de la contradiction entre les activités productives (formes de rationalité instrumentales) et la renégociation d'une légitimation normative²⁰².

Se méfiant d'une pensée allemande trop repliée sur elle-même, Habermas souhaite que la « reconstruction » du matérialisme historique passe par une diversification des interlocuteurs de la théorie critique – ce qui a pu amener S. Kouvélakis à suggérer une forme d'américanisation de la pensée permise et encouragée par le contexte de la rééducation allemande²⁰³. À la suite de Löwith, Habermas interprète l'histoire de la philosophie à l'aune de sa détranscendantalisation, qu'il juge d'ailleurs incomplète²⁰⁴. Or, c'est l'emprunt effectué au pragmatisme américain qui lui aurait permis de poursuivre ce mouvement, en développant davantage le concept plus empirique d'interaction communicationnelle – concept constituant un noyau normatif pour la théorie critique

²⁰⁰ J. Habermas, *op. cit.*, p. 37.

²⁰¹ S. Kouvélakis, *op. cit.*, p. 341.

²⁰² L'insistance de Habermas sur son statut d'héritier du marxisme occidental (« Everything else which I have made my own has only acquired its significance in connection with the project of a renewal of the theory of society grounded in this [Western Marxism] tradition. ». Habermas, J. (1985), *The New Left Review*, 1(151)) combinée à son éloignement de toute forme de critique de l'exploitation favorise l'émergence d'un pôle « marxiste » à caractère non-révolutionnaire et non-hétérodoxe en Europe, au moment où les protestations étudiantes favorisent la résurgence d'un marxisme plus combatif. Une telle position philosophico-politique contribuera, d'après S. Kouvélakis, à cimenter le rôle de Habermas en tant qu'intellectuel « institutionnel » de l'Allemagne d'après-guerre.

²⁰³ S. Kouvélakis, *op. cit.*

²⁰⁴ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1941.

qui serait non seulement explicite, mais qui aurait en outre des conséquences pratiques observables et permettrait davantage l'incorporation d'éléments démocratiques à la question de la pratique²⁰⁵.

La volonté de Habermas de développer un modèle de raison détranscendentalisée ou postmétaphysique, qui évite les pièges de la subjectivité sûre d'elle-même et de l'« élitisme philosophique », s'incarnera en effet dans ce que l'on peut appeler son « tournant » linguistique²⁰⁶ – qu'il construit en démontrant, d'une part, le caractère individuel et universel de la pragmatique du langage ainsi que, d'autre part, la possibilité de ratages (pathologies). Grâce à G. H. Mead et L. Kohlberg (lui-même inspiré de J. Piaget), Habermas tente de prouver que la compétence d'interaction se développe chez les individus au niveau cognitif et psychique, et élabore à l'aide de la psychanalyse de R. Spitz un modèle des conditions qui peuvent amener un individu à échouer le processus de développement de ses capacités interactionnelles. En outre, influencé par le fonctionnalisme de T. Parsons, Habermas développera un modèle sociologique qui articule la compétence interactionnelle individuelle au reste de la société. Parsons distingue en effet quatre principes fonctionnels qui structurent la vie sociale, soit le modèle AGIL : (A) l'adaptation ; (G) *Goals*, la mise en place d'objectifs ; (I) l'intégration et (L) *Latency*, ou latence, soit la justification normative et symbolique. Chacun de ces principes est soutenu par un système : (A) est maintenu par le système économique, (G) par le système politique, (I) par les différents systèmes d'intégration sociale (famille, école, justice) et (L) par la culture. Habermas ajoutera toutefois à l'AGIL de Parsons la notion de différenciation fonctionnelle, c'est-à-dire la possibilité de colonisation du monde vécu par les sous-systèmes de « l'action économique et administrative rationnelles²⁰⁷».

²⁰⁵ J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*.

²⁰⁶ F. Vandenberghe, *op. cit.*

²⁰⁷ J. Habermas, *op. cit.*, p. 168. Nous élaborerons davantage à ce propos dans la prochaine section.

Après la parution de la *Théorie de l'agir communicationnel*²⁰⁸ en 1981, les interlocuteurs habituels de la théorie critique habermassienne ont donc définitivement changé : les Rawls, Rorty et Putnam ont remplacé ou se sont ajoutés aux Heidegger, Popper et Gadamer²⁰⁹. Cet univers anglo-saxon n'a toutefois pas les mêmes codes de référence que les débats allemands des années 50 à 70, qui se comprenaient dans la triade marxisme-idéalisme-positivisme. Le marxisme, par exemple, ne fait pas partie des points de référence de la plupart des positions américaines avec lesquelles dialogue Habermas. Cela explique que certaines des préoccupations majeures de la théorie critique, comme la critique sociale, soient secondarisées pendant cette période²¹⁰. Au cours des années 80, Habermas prendra ainsi part aux débats entre le communautarisme (C. Taylor, M. Walzer, A. McIntyre) et le libéralisme (J. Rawls, R. Dworkin, B. Ackerman), alors omniprésents dans le monde anglo-saxon²¹¹. Globalement articulés autour de la tension entre, d'un côté, les prétentions universalistes de certains idéaux (justice, liberté) et, de l'autre, le « relativisme » culturel de l'incarnation de ces idéaux, ces débats sont saisis par Habermas qui prétend les dépasser. Reprochant en effet à ces deux approches l'utilisation d'un concept de rationalité insuffisamment détranscendentalisée, il propose, en guise d'alternative, une éthique de la discussion fondée sur le pragmatisme. Il y a donc, chez lui (comme chez Rawls) un caractère procédural et universaliste à la prétention à la validité, mais celle-ci est chez Habermas fondée dans des pratiques argumentatives concrètes. Ce positionnement induit une vision du moi qui n'est ni le moi « désincarné » de Rawls (la critique habermassienne rejoint ici celle de Taylor) ni le moi incapable de distinguer normes et valeurs :

La volonté libre chez Habermas n'a aucun rapport avec un semblant de cartésianisme, caricaturé en transparence et en souveraineté de soi sur soi, mais désigne un processus réussi mais fragile dans notre capacité d'intégrer et de virtualiser nos motivations

²⁰⁸ J. Habermas, *op. cit.*

²⁰⁹ J.-M. Durand-Gasselien, *op. cit.*, p. 338.

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ Axel Honneth participera également à ces débats dans les années 80 et 90.

(intérêts, affects, préférences) dans une coordination de plus en plus intellectuelle avec autrui²¹².

Ainsi, pour le dire rapidement, la réinscription du débat entre communautarisme et libéralisme dans le paradigme de l'éthique de la discussion, tel que le conçoit Habermas, lui permet de renvoyer « dos-à-dos » ces deux approches en articulant l'universalité des prétentions morales aux normes éthiques issues de la socialisation et de l'interaction²¹³.

Habermas a également participé aux débats sur le postmodernisme qui font rage aux États-Unis dans les années 70, opposant principalement les départements de littérature et la *French Theory* aux départements de philosophie – alors dominés par le pragmatisme et la philosophie analytique au sens large. C'est dans ce contexte que Habermas prendra fermement position contre le postmodernisme²¹⁴, situant sa propre contribution en tant que philosophie postmétaphysique²¹⁵. Chez lui, cette démarche se caractérise par la préconisation de la rationalité procédurale (est donc jugé rationnel ce qui obéit à des résultats), par le détour linguistique (qui décentre la validité de la raison vers le consensus intercommunicationnel) et par le primat des pratiques quotidiennes sur la théorie. Le rapport « sujet-objet » est déplacé vers un rapport « sujet-sujet », interactionnel²¹⁶. Habermas inscrit enfin sa démarche dans la continuité de l'hégélianisme de gauche, en opposition avec l'hégélianisme de droite (conservateur) et la critique *totale*, « postmoderne », incarnée par Nietzsche, puis Heidegger, Foucault et Derrida. La théorie critique telle que la conçoit Habermas demeure en effet dans le giron de la philosophie hégélienne, son utilisation du pragmatisme américain lui permettant d'élaborer une conception détranscendentalisée de la raison, qui vise à préserver le potentiel émancipatoire de celle-ci « contre la mutilation » qu'elle subit et contre la

²¹² J.-M. Durand-Gasselien, *op. cit.*, p. 359.

²¹³ E. Renault et Y. Sintomer, *op. cit.*

²¹⁴ J. Habermas, *op. cit.*

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ Yves Charles Zarka, « Habermas, une conception postmétaphysique des droits de l'homme », *Cites*, vol. 78, n° 2, 4 juin 2019.

« rationalisation (...) du monde bourgeois²¹⁷ ». La liberté rationnelle est alors, comme chez Hegel, comprise comme une nécessité pratique²¹⁸.

2.1.1 ALIÉNATION ET RÉIFICATION D'APRÈS HABERMAS

En 1954, est publié l'article « La dialectique de la rationalisation. Du paupérisme dans la production et la consommation », disponible dans l'ouvrage *Zeit-Erkenntnis-Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*, lui-même paru d'une « édition pirate » aux éditions Amsterdam en 1970, qui n'a malheureusement jamais été traduite²¹⁹. Vandenberghe synthétise toutefois certains des propos tenus par Habermas dans ces textes de « jeunesse », qui abordent frontalement la question de l'aliénation. Or, ce premier contact d'importance avec la question est indissociable du rapport que Habermas entretient à Heidegger à cette époque. Comme Marcuse, Habermas fut en effet fortement influencé par les écrits de Heidegger sur la technique. Dans *Zeit-Erkenntnis-Fortschritt*, Habermas reprend le diagnostic très heideggerien de la technique qui, telle qu'elle s'est déployée dans la modernité, serait « attelée à une chosification (*Versachlichung*) » – soit « la prédominance de l'attitude de disposition (*verfügend*) sur l'attitude réceptrice (*vernehmend*)²²⁰ ». Ce type d'aliénation, qui relève davantage de la domination de la rationalisation instrumentale que de l'exploitation strictement économique, n'aurait pas suffisamment été pris en compte par Marx dans sa propre critique de l'aliénation. Habermas reproche ainsi à l'auteur du *Capital* d'avoir trop confondu l'aliénation et l'exploitation économique, oubliant que « la technique elle-même, et non l'ordre économique à

²¹⁷ J. Habermas, *op. cit.*, p. 68. Le rapport complexe (et critique) qu'entretient Habermas à Hegel mériterait évidemment davantage d'élaboration.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 61-127.

²¹⁹ F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 179.

²²⁰ L'extrait et la traduction sont issus de *Ibid.*, p. 181.

l'intérieur duquel elle fonctionne, expose les hommes [...] à l'aliénation²²¹». L'aliénation qui hante les sociétés modernes désormais partiellement délivrées du paupérisme, argumente Habermas, ne se réduirait pas à l'exploitation économique dans la sphère productive puisqu'elle s'étend également au temps libre et à la consommation de masse²²².

Habermas s'éloignera cependant à la fois de l'argument « technophobe » et de Heidegger dès ses « Notes sociologiques sur le rapport entre le travail et le temps libre » de 1958²²³. Dans ce texte, il soutient que le problème ne réside plus dans la technique, qui posséderait même de possibles vertus émancipatrices, mais bien dans le déficit démocratique de la sphère du travail et de la société en général. Il y évoquera l'idée, présente tout au long de son œuvre, de l'importance d'une différenciation entre la rationalité sociale et la rationalisation technico-économique, distinction qui préfigure le dualisme entre systèmes et mondes vécus, ainsi qu'entre agir instrumental et agir communicationnel²²⁴.

Ces premières considérations sur les liens de Habermas à une théorie de l'aliénation peuvent être lues en parallèle avec une entrevue qu'il donnera à Gad Freudenthal en 1977²²⁵. Dans cet entretien, Habermas garde ses distances à l'égard du concept d'aliénation, tout en réaffirmant une idée déjà signalée dans les textes de jeunesse évoqués plus haut, soit l'importance de la prise en compte du caractère différencié des sociétés modernes :

I don't much care for the term 'alienation'; it is too woolly. [...] In the young Marx the concept was clearly linked to the structure of alienated labour, of the labour process under conditions of commodity production. It is precisely when one wishes to retain such a concept of alienation in social theory that one is forced to concede that a

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 182.

²²³ Texte également publié dans *eit-Erkenntnis-Fortschritt. Aufsätze 1954-1970*.

²²⁴ F. Vandenberghe, *op. cit.*, p. 182.

²²⁵ Peter Drews, *Autonomy and Solidarity : interviews with Jürgen Habermas*, Londres, Verso, 1986, p. 43-62.

*definition based exclusively on the production process has become too narrow. We have to take the arguments of the systems theorists seriously [...] a concept of alienation in contemporary social theory would have to be reformulated in a more abstract way. It would lead away from the analysis of the commodity from towards a critique of instrumental and functional rationality*²²⁶.

Cet extrait préfigure tout à fait le type de critique sociale qu'effectuera Habermas, et le fait qu'il opte pour une critique de la réification plutôt que de l'aliénation. En effet, une critique de la réification est peut-être, dans les mots de Stéphane Haber, « métaphysiquement allégé[e] »²²⁷ (ce qui correspond aux objectifs de détranscendantalisation exposés précédemment) lorsque comparée à une critique de l'aliénation : la critique de la réification permet de seulement « observer [...] la montée en puissance de certaines formes d'activité et de rapport sociaux²²⁸ », là où la thématique de l'aliénation peut sembler dépendante d'un modèle de subjectivité (jugé dépassé, car trop productiviste) de pleine possession de soi²²⁹.

Plus précisément, la critique de la réification de Habermas peut être comprise au croisement de trois objectifs : contrer le pessimisme adornien, ancrer les possibilités d'émancipation dans une pratique intramondaine et échapper au paradigme productiviste qui caractériserait les premiers théoriciens critiques²³⁰. Il s'agit en effet d'abord d'éviter le diagnostic de *réification totale*

²²⁶ *Ibid.*, p. 52. Le terme d'« aliénation » m'importe peu ; il est trop vague. [...] Chez le jeune Marx, le concept était clairement associé à la structure du travail aliéné, ou du processus productif dans les conditions de la production de marchandises. C'est précisément lorsqu'on souhaite conserver un tel concept d'aliénation dans la théorie sociale qu'il faut concéder qu'une définition basée exclusivement sur le processus productif est devenue trop restrictive. Il faut prendre les arguments de la théorie des systèmes au sérieux [...] un concept d'aliénation dans la critique sociale contemporaine devrait être reformulé en des termes plus abstraits. Cela nous éloignerait d'une analyse de la marchandise et nous approcherait d'une critique de la raison instrumentale et fonctionnelle. [Traduction libre]

²²⁷ S. Haber, *op. cit.*, p. 21.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ Anita Chari, « Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, n° 5, juin 2010.

supposément mis de l'avant par la première théorie critique, c'est-à-dire l'idée que la rationalité instrumentale soit devenue totalement dominante :

It is true that I do not share the basic premise of Critical Theory that instrumental reason has gained such dominance that there is really no way out of a total system of delusion [Verblendungszusammenhang]²³¹.

Pour ce faire, Habermas inscrira les possibilités émancipatrices dans la raison communicationnelle, forme préservée de rationalité. Cette distinction entre divers types de raison lui permet de délimiter un « espace » non-réifié du social, et répond à l'objectif que l'auteur s'est donné lors de la rédaction de *Théorie de l'agir communicationnel* : « reformuler la problématique de la réification dans les concepts de l'agir communicationnel », d'une part, et d'autre part « dans ceux d'une formation des sous-systèmes passant par des médiums régulateurs²³² ». La pratique communicationnelle permettrait à Habermas de dégager une forme rationnelle de pratiques émancipatoires, là où ses prédécesseurs se seraient contentés de « forces irrationnelles » comme « le charisme des leaders ou [...] la force de mimétisme que possèdent l'art et l'amour²³³ ».

Ce changement de paradigme a aussi comme effet de sauver le concept de rationalité instrumentale d'une complète subsomption sous le thème de la domination. La différenciation sociale propre à la modernité exige, de fait, une forme de rationalité « des moyens en vue d'une fin », par exemple dans le domaine de la technique. Cette différenciation ne constitue pas *en soi* une manifestation de la réification, pour l'auteur de la *théorie de l'agir communicationnel*. La réification advient lorsque les formes de rationalité économiques et administratives colonisent « les sphères de l'action qui

²³¹ P. Drews, *op. cit.*, p. 82. Il est vrai que je ne partage pas la prémisse de base de la théorie critique, soit que la raison instrumentale ait atteint une telle domination qu'il n'y a pas vraiment de sortie hors d'un système illusoire aussi total. [Traduction libre]

²³² J. Habermas, *op. cit.*, p. 7.

²³³ *Ibid.*, p. 366. Il réfère respectivement, dans cet extrait, à Horkheimer et à Adorno.

s'opposent à la conversion aux médiums 'argent' et 'pouvoir'²³⁴», soit le monde vécu, compris comme arrière-plan d'intercompréhension permettant et résultant dialectiquement de l'agir communicationnel. Le monde vécu a en effet un « soubassement dans la théorie de la communication », qui « recueille le savoir pré-théorique du groupe²³⁵». Le dualisme de la théorie critique de la société de Habermas – présent dès 1968 dans *Travail et interaction*²³⁶ – s'exprime donc dans cette disjonction entre les sous-systèmes et le monde vécu, les deux principaux sous-systèmes du monde moderne (économie et État) ne prenant plus racine dans des impératifs moraux établis par des mécanismes d'intercompréhension. L'autonomisation progressive des sous-systèmes de l'économie et de l'État marginalisent les pratiques communicationnelles²³⁷.

Dans ce paradigme, l'autonomisation aussi bien que la rationalisation de la société ne sont pas nécessairement identifiées à la réification – ce qui distingue Habermas de Lukács, Weber et même Adorno :

[...] si, comme Weber toujours, on voit les sous-systèmes de l'agir rationnel en vue d'une fin se figer inexorablement pour devenir une cage d'acier, il n'y a plus qu'un pas de la théorie lukácsienne de la réification à la critique de la raison instrumentale, c'est-à-dire à la vision d'un monde administré, totalement réifié, où rationalité en vue de fins à atteindre et domination reviennent au même²³⁸.

C'est en effet seulement lorsque les sous-systèmes « économie » et « État » détruisent le domaine de la reproduction symbolique (laquelle dépend de l'agir communicationnel) et le remplacent par le langage appauvri de l'agir stratégique que les effets pathologiques de la réification surgissent :

²³⁴ *Ibid.*, p. 364.

²³⁵ *Ibid.*, p. 168.

²³⁶ Chapitre dans J. Habermas, *op. cit.*, p. 163-213.

²³⁷ J. Habermas, *op. cit.*, p. 196.

²³⁸ *Ibid.*, p. 366.

J'explique les symptômes de réification qui émergent dans les sociétés capitalistes avancées par l'intrusion, grâce à la monnaie et à la bureaucratie, des sous-systèmes « économie » et « État » dans la reproduction symbolique du monde vécu²³⁹.

Ainsi, l'autonomisation et la différenciation propres à la modernité constituent, pour Habermas, des mécanismes paradoxaux – à la fois conditions du progrès propre à la modernité et sources de réification.

2.2 HABERMAS ET NIETZSCHE

La première publication d'importance de Habermas concernant Nietzsche survint en 1968, quand le premier rédige un épilogue à une réédition des écrits épistémologiques du second²⁴⁰. Cet épilogue sera repris – quasi textuellement – dans le dernier chapitre de *Connaissance et intérêt*, publié la même année. Le travail de commentaire de Habermas s'effectue d'abord sur le plan épistémologique, puisque *Connaissance et intérêt* s'attelle précisément à la question de la possibilité d'une connaissance sûre, comprise comme « prolégomène²⁴¹ » d'une théorie critique de la société.

Connaissance et intérêt s'ouvre sur une série de considérations à propos de la théorie de la connaissance, laquelle se serait notamment transformée « absolutisme méthodologique²⁴² » après des décennies de positivisme. Entretenant la reconstruction d'une théorie de la connaissance qui prenne acte des liens entre la connaissance et l'intérêt, Habermas distingue l'intérêt technique

²³⁹ *Ibid.*, p. 391.

²⁴⁰ Jürgen Habermas, *Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

²⁴¹ J. Habermas, *op. cit.*, p. 31.

²⁴² *Ibid.*, p. 37.

(présent dans les sciences empiriques et guidé par la rationalité instrumentale), l'intérêt pratique (présent dans les sciences historiques et herméneutiques et guidé par une rationalité communicationnelle) et l'intérêt émancipatoire (présent dans la théorie critique et guidé par la critique de l'idéologie)²⁴³. Cette distinction correspond, respectivement, à la schématisation qu'effectue Habermas entre les sphères du travail, du langage et de l'interaction. Il est ainsi en mesure de combattre les prétentions de l'objectivisme scientifique d'échapper à tout intérêt de la connaissance, tout en inscrivant les sciences sociales dans le « travail scientifique sérieux²⁴⁴».

Nietzsche est un interlocuteur de choix dans ce contexte, lui a fortement souligné les liens entre la connaissance et l'intérêt²⁴⁵. Or, Habermas lui reproche d'avoir « psychologisé » ces liens, entreprenant du même coup une « dissolution métacritique de la connaissance en général²⁴⁶». Nietzsche concéderait, d'une part, la dévaluation de la métaphysique qu'implique le monopole de la science moderne sur la connaissance, mais il refuserait, d'autre part, d'identifier la notion de connaissance avec son incarnation positiviste. La méthode scientifique est certes devenue totalement dominante (la mort de la métaphysique en témoignerait), mais elle n'apporterait pas davantage de connaissance, puisqu'elle retire son *sens* à l'intérêt scientifique²⁴⁷. Ainsi, le dépassement de la métaphysique au profit de savoirs scientifiques n'aurait pas été réellement émancipatoire, puisque la connaissance rationnelle s'est révélée incapable « d'orienter l'action²⁴⁸». Les dogmes permettaient d'interpréter le monde et s'articulaient à un savoir pratique, tandis que le

²⁴³ Axel Honneth, Timo Jütten, Martin Jay et Martin Saar, *The Routledge companion to the Frankfurt School*, New York, Routledge, 2020, p. 251-265.

²⁴⁴ Jürgen Habermas, « Trente ans plus tard, remarques sur Connaissance et intérêt », dans *Où en est la théorie critique ?*, p. 93-100.

²⁴⁵ J. Habermas, *op. cit.*, p. 322.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 321.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 324.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 323.

progrès scientifique ne permettrait qu'un savoir critique étranger à la vie, qui rendrait « indifférent²⁴⁹».

La domination de l'intérêt technique remarquée par Nietzsche ne signifierait pas la prédominance d'une forme de connaissance sur une autre, mais bien « la négation de la possibilité de toute connaissance²⁵⁰». En effet, c'est bel et bien la possibilité de la vérité que Nietzsche remettrait en cause et non le positivisme scientifique, puisque la science et la philosophie auraient toutes deux succombé à la « naïveté anthropocentrique²⁵¹» qui consiste à méprendre l'intérêt d'autoconservation pour une prétention à la vérité. En prétendant posséder les critères de vérité ou de réalité, alors que son seul objectif est la conservation biologique, la raison masquerait son caractère de *falsification*. La naturalisation de l'intérêt d'autoconservation par Nietzsche rendrait alors indiscernables l'intérêt de la connaissance, le premier signalant, finalement, l'impossibilité du second. C'est cette démarche que Habermas caractérise comme une « psychologisation » des liens entre la connaissance et l'intérêt, et qu'il oppose à son propre projet d'une épistémologie des sciences sociales²⁵².

Habermas se méfie, de fait, d'une critique de la connaissance qui soit si radicale qu'elle tendrait vers l'irrationalisme. *Le discours philosophique de la modernité*²⁵³, publié en 1985, poursuit cette critique de Nietzsche – cette fois sur un ton beaucoup plus polémique. Les essais qui forment l'ouvrage s'articulent en effet autour d'une préoccupation : Habermas s'inquiète des parts nietzschéennes de la pensée de Heidegger (nous y reviendrons), Adorno, Derrida, Bataille et

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 325.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 327.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 328.

²⁵² David Owen, « Nietzsche and the Frankfurt School », dans *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, 2020 soutient que l'idée d'un Nietzsche rejetant le concept de vérité gagnerait à être nuancée, et ne résiste pas à la lecture de ses derniers écrits (1886 – 1888).

²⁵³ J. Habermas, *op. cit.*

Foucault, qu'il attribue à un parti pris « irrationaliste ». L'histoire philosophique de la modernité est en effet déployée par Habermas en trois *camps* : l'hégélianisme de gauche, l'hégélianisme de droite, et l'entrée dans la postmodernité caractérisée par la sortie de la dialectique de la raison qu'opèrerait Nietzsche²⁵⁴. Nous avons déjà mentionné rapidement cette identification de Nietzsche à l'irrationalisme²⁵⁵. Elle voit le jour à la suite d'une opération complexe qui associe, d'abord, *raison et pouvoir* dans la pensée de Nietzsche :

[D'après Nietzsche] la raison n'est *rien d'autre* que du pouvoir, rien d'autre que cette volonté de puissance pervertie qu'elle recouvre avec tant de brio²⁵⁶.

Contrairement aux tentatives post-hégéliennes de droite ou de gauche d'ajuster et de refonder le programme de la raison, Nietzsche refuserait de faire une telle critique immanente et « congédie[rait] la dialectique de la raison²⁵⁷» dans son ensemble. Cette sortie de la raison, fondée dans un « appel réactionnaire à 'retourner aux origines'²⁵⁸», prendrait appui dans le mythe – dont l'archaïsme est opposé à la modernité.

Le jeune Nietzsche célébrant Wagner en appellerait, de fait, à une mythologie restaurée par l'esthétique, mais dépasserait par la suite cette interprétation romantique du mythologique à l'aide du dionysiaque. Le dionysiaque n'est plus compris comme « Dieu à venir » – illusion d'une *réalisation* potentielle de l'époque moderne et interprétation encore trop romantique de Dionysos – mais bien comme une *expérience esthétique* radicalisée, provoquant un décentrement de la subjectivité, « intensification du subjectif jusqu'à l'oubli total de soi²⁵⁹». C'est la sortie de la

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ Voir chapitre I, section 1.2., « Adorno et Nietzsche ».

²⁵⁶ J. Habermas, *op. cit.*, p. 68.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 105.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 114.

modernité qu'implique un tel dépassement du principe d'individuation, puisque pour la première fois « la raison centrée sur le sujet [serait] [...] confrontée à l'autre absolu de la raison²⁶⁰ ». Les thèses, bien connues, de dépassement du « bien » et du « mal », du « vrai » et du « faux » sont soutenues par la volonté de puissance, concept interprété par Habermas comme « la version métaphysique du principe dionysiaque²⁶¹ ». La volonté de puissance, *flux* transsubjectif de pouvoir s'incarnant dans des « processus anonymes de domination²⁶² », cristalliserait l'esthétisation absolue d'un monde où sont chassés les phénomènes moraux et ontologiques.

Habermas procède à un découpage de l'héritage de Nietzsche, qui aurait été relancé dans deux directions : soit on a tenté de démasquer les perversions de la volonté de puissance et de la raison centrée sur le sujet, à l'aide des instruments de l'anthropologie, de l'histoire ou de la psychologie (Foucault, Bataille, Lacan) ; soit on a poursuivi la critique de la métaphysique tout en demeurant dans la philosophie – incarnant alors le point de vue d'initié. C'est cette voie qu'aurait choisie Heidegger. Or, *La dialectique de la raison* constitue, pour Habermas, une sorte de troisième voie : « tentative ambiguë²⁶³ » de retarder le mouvement qui conduit à la postmodernité. Contrairement à Deleuze et Foucault, qui s'inscrivent en héritage d'une théorie nietzschéenne qui fusionnerait raison et pouvoir, Adorno et Horkheimer refuseraient de résoudre le paradoxe d'une métacritique de la raison. Persistant plutôt dans cette aporie aux moyens de la négation déterminée, ils demeurent prisonniers d'un scepticisme absolu face à la raison – qu'ils refusent pourtant de congédier. En reconduisant la radicalité de la critique de la raison de Nietzsche, qu'ils couplent à une sensibilité envers les charmes de la pensée mythique²⁶⁴, Adorno et Horkheimer se révéleraient incapables de sauvegarder le potentiel émancipatoire de la raison. Habermas, dans *Le discours philosophique de*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 115.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 117.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, p. 127.

²⁶⁴ Habermas désigne par exemple les concepts de non-identité et de mimesis.

la modernité, dépeint ainsi la première École de Francfort comme une entreprise opposée au postmodernisme, mais possédant des affinités trop profondes avec la pensée nietzschéenne.

2.3 HABERMAS ET HEIDEGGER

Habermas fait partie des quelques théoriciens critiques à avoir, ne serait-ce que momentanément, assumé une filiation explicite à l'heideggérianisme²⁶⁵. L'influence des écrits de Heidegger à propos de la technique, mentionnée précédemment, fut en effet structurante pour ses écrits du début des années 50. Or, c'est la lecture d'*Introduction à la métaphysique*, en 1953 (l'ouvrage, écrit en 1935, venait d'être publié), qui marquera le début de la rupture de Habermas envers Heidegger :

[...] il fut pour moi aussitôt évident, du fait du jargon, du choix des concepts et du style, qu'au travers de ces thèmes, de ces pensées et de ces phrases, c'était l'esprit du fascisme qui s'exprimait. Ce livre m'a profondément bouleversé, car je m'étais considéré jusque-là comme un héritier spirituel de Heidegger²⁶⁶.

Le fait que Heidegger soit resté un « nazi dénué de remords » remue considérablement Habermas, qui mentionne avoir été largement soupçonneux, depuis, du « manque de recul critique » de sa réception française et américaine²⁶⁷.

²⁶⁵ Marcuse réévaluera son association avec Heidegger une fois connue l'implication de celui-ci au sein du régime nazi, et Habermas s'en distanciera après la guerre, lorsqu'il devint clair que Heidegger ne reniait pas son implication. Voir Cristina Lafont, « Heidegger and the Frankfurt School », dans *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, 2020.

²⁶⁶ J. Habermas, M. Fœssel et L. Boulaire, *op. cit.*, p. 43.

²⁶⁷ J. Habermas, M. Fœssel et L. Boulaire, *op. cit.* C'est d'ailleurs dans l'esprit d'une telle réception que Habermas critique largement Jacques Derrida et Georges Bataille dans *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*

La lecture d'*Introduction à la métaphysique* amène Habermas à procéder à un découpage – qu'il hérite de Karl-Otto Apel – entre un « premier Heidegger » d'avant *Kant et le problème de la métaphysique*²⁶⁸ et un « second Heidegger » qui aurait développé à partir de cet ouvrage une philosophie culminant en apologie du régime nazi. C'est cette séparation chronologique qui permet à Habermas de conserver en haute estime *Être et temps* (rédigé deux ans avant *Kant et le problème de la métaphysique*²⁶⁹). À partir de la réception d'*Introduction à la métaphysique* en 1953, Habermas publiera une série d'articles et d'ouvrages au fil des ans – 1953, 1959, 1985, 1988²⁷⁰ – qui réitèrent cette distinction entre, d'une part, *Être et temps* et, d'autre part, la pensée philosophique plus tardive de Heidegger, laquelle serait compatible avec le fascisme.

L'importance de Heidegger pour Habermas, même si elle sera considérablement révisée à partir de 1953, a néanmoins contribué à l'élaboration de certains des aspects les plus essentiels de sa pensée. Le « tournant linguistique » opéré par Habermas au sein de la théorie critique – constitué principalement d'une refonte du concept de raison sur des bases communicationnelles – s'inspire en effet de l'impulsion herméneutique heideggerienne. Dans *Être et Temps*, Heidegger souligne explicitement l'importance de fonder l'ontologie et la phénoménologie dans l'expérience herméneutique du *Dasein*²⁷¹. Sous cette impulsion herméneutique, la compréhension de soi du *Dasein* est réinscrite dans le cadre interprétatif, l'auto-interprétation désormais comprise comme caractéristique de l'expérience humaine – plutôt que la connaissance. Le monde est donc, lui aussi, une toile tissée d'une pluralité d'interprétations dans laquelle le soi est toujours déjà pris. Le caractère *intersubjectif* de cette herméneutique est d'un grand intérêt pour Habermas, qui s'en inspirera pour rompre avec la « philosophie de la conscience » de ses prédécesseurs : « [...] le programme de la première Théorie critique ne doit pas son échec à tel ou tel hasard, mais à

²⁶⁸ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1929.

²⁶⁹ J. Habermas, M. Fœssel et L. Boulaire, *op. cit.*

²⁷⁰ C. Lafont, *op. cit.*

²⁷¹ « La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle issue de l'herméneutique du *Dasein* ». M. Heidegger, *op. cit.*, p. 66.

l'épuisement du paradigme de la philosophie de la conscience²⁷²». Adorno et Horkheimer, prisonniers de la philosophie de la conscience, n'auraient pas su distinguer ce qui, précisément, est détruit par la rationalité instrumentale. Seul un changement de paradigme, au profit de la philosophie du langage, leur aurait permis de faire ressortir une « rationalité communicationnelle plus largement compréhensive²⁷³» que la seule rationalité instrumentale²⁷⁴. L'élément-clé du passage, à la fois d'une herméneutisation de la phénoménologie (Heidegger) que d'une herméneutisation de la critique sociale (Habermas) est donc l'importance accordée au langage comme constitutif de l'expérience, opposé à la conception « mentaliste » d'opposition entre le monde, compris comme totalité d'objets et d'entités, et le sujet, compris comme conscience pouvant « représenter et agir²⁷⁵».

Toutefois, Habermas – tout comme Marcuse – identifie le déficit d'explication des mécanismes systémiques de l'herméneutique heideggérienne. Habermas les comblera à l'aide d'une interprétation fonctionnaliste de Marx et des théories de Parsons et Luhmann. L'approche herméneutique permet en effet d'appréhender l'attitude participante et la compréhension que le sujet a de lui-même et du monde vécu, mais ce n'est que combinée au fonctionnalisme qu'il est possible, pour Habermas, d'explicitier les mécanismes systémiques qui affectent la reproduction économique et symbolique du monde vécu²⁷⁶. Une autre limite de l'appropriation de l'herméneutique par la théorie critique est mise en lumière par le fameux débat entre Habermas et Gadamer, débutant en 1967 et incluant des contributions de Karl-Otto Apel, Paul Ricoeur et

²⁷² J. Habermas, *op. cit.*, p. 390.

²⁷³ *Ibid.*, p. 394.

²⁷⁴ Habermas n'est pas convaincu par le concept de mimesis (qui remplit pourtant la fonction de contrepois à la rationalité instrumentale) parce qu'il en juge le « noyau rationnel » trop faiblement explicité. Voir *Ibid.*, p. 393.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 391.

²⁷⁶ Cristina Lafont, « World-Disclosure and Critique: Did Habermas Succeed in Thinking with Heidegger and against Heidegger? », *Telos*, vol. 145, 2008.

Albrecht Wellmer²⁷⁷. Gadamer, lui-même élève de Heidegger, soulève en effet l'aporie normative de la théorie critique qui, lorsqu'elle dénonce le caractère idéologique des formations sociales, adopterait de facto une posture externe ou surplombante tout en étant, d'un point de vue herméneutique, participante des dialogues qui constituent le monde vécu. Comment justifier cette autorité ?

Habermas utilise deux stratégies principales pour clarifier sa position sur cet enjeu. D'une part, il se distancie – principalement dans *Théorie de l'agir communicationnel* – de la conception herméneutique de la nécessité d'une compréhension linguistiquement partagée du monde entre les participants et participantes à une discussion. D'après Habermas, les participants et participantes à une discussion doivent en effet partager la notion d'un monde commun, mais n'associent pas directement le langage au monde objectif. Si tous les participants et participantes ne peuvent pas avoir raison à propos du monde commun – comme il y a désaccord entre eux et elles, il y a forcément une interprétation différente du monde – il doit alors y avoir un *espace*, même momentané, entre le contenu du langage et le monde commun. Chaque participant et participante à une discussion possède donc théoriquement la faculté de détacher temporairement le contenu des affirmations des participants du monde commun :

Les mêmes structures qui rendent possible l'intercompréhension assurent également la possibilité d'un autocontrôle réflexif du procès d'intercompréhension²⁷⁸.

La réflexivité n'est donc pas le privilège du théoricien social ; elle est en principe accessible à *chaque* participant et participante à une situation de communication dont l'objectif est l'intercompréhension.

²⁷⁷ Jack Mendelson, « The Habermas-Gadamer Debate », *New German Critique*, n° 18, 1979.

²⁷⁸ J. Habermas, *op. cit.*, p. 137.

D'autre part, Habermas n'exclut pas son travail de l'exigence de validité, validité uniquement possible lorsque les arguments sont soumis à la discussion. Le théoricien critique fait ainsi partie de la discussion publique :

Sitôt que nous attribuons aux acteurs les mêmes compétences d'appréciation que celles auxquelles nous prétendons en tant qu'interprètes de leurs expressions, nous nous dessaisissons d'une immunité qui nous était jusque-là méthodologiquement assurée. [...] Ce faisant, nous exposons notre interprétation *princiellement* à la même critique que celle à laquelle ceux qui agissent communicationnellement exposent mutuellement leurs interprétations²⁷⁹.

Ces deux stratégies contrecarrent, au moins partiellement, les reproches d'obtention d'un statut privilégié pour la théorie critique.

Habermas reviendra toutefois explicitement sur son rapport à Heidegger, cette fois plus tardivement, dans *Le discours philosophique de la modernité*. Désormais, Habermas polémique avec Heidegger en tant qu'héritier de Nietzsche : « Si Horkheimer et Adorno luttent encore avec Nietzsche, Heidegger et Bataille se rassemblent sous la bannière de Nietzsche pour livrer un dernier combat²⁸⁰ ». D'après Habermas, Heidegger aurait en effet abouti à une « philosophie de l'origine temporalisée » suite à une intégration du messianisme dionysiaque nietzschéen. En renchérissant sur la critique nietzschéenne de la métaphysique, Heidegger lie l'histoire de la métaphysique à l'éclipse des dieux. De fait, l'achèvement de la métaphysique signifierait soit la possibilité d'un « retour du dieu disparu », ou la consécration du déclin de l'occident incapable de dépasser la simple conservation de ses intérêts. Tout comme Nietzsche, Heidegger espère un saut vers les origines qui permette un « nouveau commencement ».

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 135.

²⁸⁰ J. Habermas, *op. cit.*, p. 157.

Heidegger utiliserait toutefois la métaphysique de la volonté de puissance pour effectuer ce retour aux origines pré-socratiques. Le lien entre le dionysiaque pré-socratique et l'Être de l'État est effectué par Heidegger sur le mode ontologique, puisque c'est la différence ontologique et la perte de l'Être qui signale l'horizon historique d'un possible retour du dionysiaque. La radicalité avec laquelle Heidegger entreprend la déconstruction de l'histoire de la métaphysique l'empêcherait toutefois d'embrasser un paradigme autoréflexif – qui ferait encore trop partie de la subjectivité moderne. Là où la philosophie de Nietzsche avait au moins, selon Habermas, l'art comme retranchement, Heidegger revendiquerait une pensée des initiés. Or, cette prétention à un « savoir spécial » ou à un « accès privilégié à la vérité » se ferait au profit d'une ignorance des autres critiques de la métaphysique qui ont rejeté la philosophie du sujet via d'autres méthodes, sans pour autant basculer dans « l'extase mystique ». Habermas signale à ce propos les contributions de Peirce, Mead, Wittgenstein, Austin et Gadamer.

2.4 CONCLUSION PARTIELLE

L'importance de Heidegger n'est donc pas négligeable dans l'évolution théorique de Habermas. D'abord partiellement intégré dans la critique de la technique qu'il développe dans ses « écrits de jeunesse » – moment où Habermas aurait d'ailleurs été le plus favorable à une critique de l'aliénation au sens *classique* du terme –, Heidegger sera aussi une influence majeure de l'intégration de l'herméneutique à la théorie critique. Ce moment est important : il s'agit, de fait, d'un aspect essentiel des changements que Habermas fait subir à la théorie critique. Sa réinscription dans le paradigme de la communication implique que les conditions du progrès social se trouvent désormais largement au sein de l'interaction sociale – c'est en effet dans la délibération argumentative que se trouvent les possibilités d'une rationalité non pathologique.

En outre, le tournant linguistique habermassien constitue en lui-même un moment quasi programmatique, puisqu'il redéfinit les *enjeux* auxquels la théorie critique se devrait désormais de répondre. À partir de Habermas, la théorie critique semble effectivement marquée au fer rouge d'une série de *nécessités*, dont la plus centrale est l'explicitation de ses fondements normatifs. Le tournant linguistique constitue donc un geste dans cette direction, la théorie critique étant maintenant en possession d'un concept de rationalité (l'agir communicationnel) qu'il serait possible de déceler empiriquement et universellement au sein des pratiques quotidiennes individuelles. Cette conception pluraliste de la rationalité s'oppose à l'association *totale* de la rationalité à la rationalité instrumentale, que Habermas décèle chez Adorno et Horkheimer. Cette méthode sera reprise – on le verra – par les successeurs de Habermas, qui tenteront (surtout Honneth et Rosa) *d'asseoir* la théorie critique sur un concept normatif explicite, qui soit en quelque sorte *l'envers* de l'aliénation (Rosa, Jaeggi), ou de la réification (Honneth).

L'importance pour Habermas d'une conception préservée de la raison révèle son rapport crucial à l'héritage des Lumières (*Aufklärung*). Revendiquant cet héritage, Habermas tente d'en préserver le projet, qu'il juge inachevé. C'est à partir d'une telle filiation qu'il s'inscrit en faux de toutes les tentatives jugées irrationalistes, qui congédieraient la dialectique de la raison plutôt que de s'en saisir. Ainsi, le rapport à Nietzsche est crucial, puisqu'il signale, dans sa distance, une hostilité aux critiques radicales – ou totales – de la raison. Les entreprises qui prennent le parti de l'Autre de la raison sont rangées par Habermas (principalement dans *Le discours philosophique de la modernité*) dans le camp ennemi de la théorie critique. On mesure alors tout l'enjeu de la sympathie d'Adorno et Horkheimer envers Nietzsche, qui révèle une proximité avec une critique radicale de la raison que refuse d'endosser Habermas.

La pensée de Heidegger est plus fondatrice pour Habermas, puisqu'elle porte en son sein un déplacement herméneutique hors de la philosophie de la conscience qui sera essentiel à sa conception de l'intersubjectivité communicationnelle. Dans *Le discours philosophique de la modernité*, cette sortie de la philosophie du sujet est toutefois ramenée, dans son irrationalisme, à ses dimensions nietzschéennes. Il est en effet remarquable qu'une large part de la critique que

Habermas soulève à l'égard de Heidegger dans l'ouvrage se rapporte à Nietzsche. Heidegger représenterait, avec Bataille, l'une des incarnations de la pensée nietzschéenne, pêchant du même radicalisme qui l'empêcherait de trouver refuge hors de la métaphysique ailleurs que dans l'abstraction, le mysticisme ou l'irrationalité : « la philosophie du sujet n'est nullement cette puissance absolument réifiante qui s'empare de toute pensée discursive²⁸¹».

Ces considérations modifient en profondeur le rapport de la théorie critique à la critique de l'aliénation. Désormais privée du support du matérialisme historique compris au sens classique – ce qui était déjà partiellement le cas avec Adorno et Horkheimer –, la critique de l'aliénation laisse place à une critique de la réification, alors que la première génération utilisait souvent les deux termes de manière interchangeable. La réification est alors, avec Habermas, le fait spécifique de la colonisation des sphères régies par l'agir communicationnel par des médiums régulateurs empêchant la reproduction symbolique. À partir de Habermas, la critique de l'aliénation ou de la réification de l'École de Francfort traite particulièrement de l'intersubjectivité plutôt que de la production.

Les successeurs de Habermas héritent également de sa méfiance envers les moments plus pessimistes de l'École de Francfort, incarnés par *La dialectique de la raison*, *Dialectique négative* et *Minima Moralia*. Pour éviter un tel pessimisme, Habermas, Honneth, Jaeggi et Rosa développent une conception limitée, plutôt que *totale*, de l'aliénation ou de la réification. Cette restriction des phénomènes de la réification ou de l'aliénation signale une volonté de reconquête des possibilités émancipatrices de la raison, grâce à la limitation explicite des phénomènes de domination à certains types de rationalité plutôt que leur généralisation. Cette modification du paradigme critique de l'École de Francfort est rendue possible, chez Habermas et ses successeurs, par une expiation de la pensée du congédiement de la raison – qui serait celle de Nietzsche et, partiellement, de la première

²⁸¹ *Ibid.*, p. 164.

théorie critique. Cette mise à distance du radicalisme nietzschéen s'accompagne parallèlement, déjà chez Habermas, d'une conception renouvelée de la subjectivité qui doit beaucoup à Heidegger.

CHAPITRE III

HONNETH, JAEGGI, ROSA

L'aliénation joue un rôle essentiel dans les rencontres intersubjectives et le développement moral de l'individu, si essentiel qu'elle devrait être protégée par une sorte de droit fondamental au refus de résonance.

H. Rosa, *Résonance*, p. 513.

Jusqu'à présent, chaque chapitre prenait la forme d'un processus en cinq moments : (1) un portrait général des travaux de l'auteur, suivi d'une présentation de son rapport (2) à la critique de l'aliénation, (3) à Nietzsche et (4) à Heidegger, coiffé (5) d'une courte conclusion. Ce chapitre obéira à une logique légèrement différente, puisqu'il concerne deux auteurs et une autrice. En effet, pour éviter une démonstration inutilement longue et fastidieuse, les deux premiers moments seront combinés. Seuls les éléments de contexte strictement nécessaires à la présentation de la critique de l'aliénation de l'auteur ou de l'autrice concerné.e seront abordés. Ensuite, bien que Nietzsche et Heidegger seront évoqués dans la présentation des travaux de Honneth, Jaeggi et Rosa, nous entrerons davantage dans le détail de leur importance dans la conclusion partielle du chapitre.

3.1 AXEL HONNETH : LUKÁCS AVEC HEIDEGGER

Généralement considéré comme le principal représentant de la troisième génération de l'École de Francfort, Axel Honneth est le directeur de l'Institut de recherches sociales depuis 2001²⁸². Honneth se revendique pleinement du projet de la théorie critique, qu'il synthétise en trois temps

²⁸² J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*, p. 398.

dans *La société du mépris : vers une nouvelle Théorie critique*²⁸³ : la théorie critique s'articule autour d'une norme éthique d'universel rationnel, elle offre une critique des pathologies sociales de la raison et met de l'avant la notion d'intérêt émancipatoire.

Au croisement de Hegel, Marx et Weber, l'École de Francfort aurait donc la particularité, d'une part, d'être attachée à une notion de « raison pratiquement effective²⁸⁴ ». Cet attachement prend la forme, au sein de la théorie critique, d'un idéal normatif : l'universalité rationnelle d'autoréalisation coopérative²⁸⁵. Même chez des auteurs au négativisme éthique aussi fort qu'Adorno, cet idéal serait présent en filigrane. De fait, les situations dénoncées comme des exemples de vie mutilée dans *Minima Moralia* trahiraient un idéal d'auto-actualisation coopérative. Cet idéal normatif permettrait, d'autre part, de diagnostiquer des « pathologies sociales » – autrement dit, une explication sociologique et historique de ce qui, précisément, a empêché et empêche toujours la rationalité sociale de pleinement s'actualiser. Le corollaire de cette constatation est qu'une forme d'*apathie* fait elle aussi partie des pathologies sociales, puisque la majorité des sujets sociaux semble relativement indifférente aux injustices relevées par la théorie critique. Ce dernier aspect prend forme dans l'histoire de l'École de Francfort à travers toute une série de thèmes comme l'aliénation, le fétichisme, la réification, l'unidimensionnalité ou la fausse-conscience²⁸⁶.

Enfin, la théorie critique aurait comme particularité de cultiver un « intérêt émancipatoire », déjà contenu dans les pratiques quotidiennes individuelles. Si les pathologies sociales révèlent les blocages « structurels » qui empêchent l'universel rationnel d'auto-émancipation constitutive de se réaliser, les conséquences de ces pathologies se déploient également au niveau individuel. Or, la

²⁸³ Axel Honneth, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

²⁸⁴ Axel Honneth mentionne, à juste titre, le décalage entre une telle conception et la notion de la « fin des grands récits » aujourd'hui largement partagée.

²⁸⁵ A. Honneth, *op. cit.*

²⁸⁶ *Ibid.*

théorie critique aurait aussi vocation, en prenant appui sur les idéaux normatifs contenus dans les pratiques quotidiennes des sujets sociaux, à contribuer à une forme de *déblocage*. Cette expression, qui relève explicitement de la tradition psychanalytique, désignerait en somme le rôle de la théorie critique, qui se situe au croisement de la théorie et de la pratique : en éclairant les blocages sociaux tout en s'inscrivant normativement dans les pratiques émancipatoires de la société, elle peut contribuer à la résolution de ces blocages. Cette compréhension que développe Honneth de la théorie critique révèle déjà les ambitions de son propre projet. En effet, il tâchera de déceler dans les pratiques concrètes des sujets sociaux un idéal universel rationnel d'auto-réalisation constitutive – et c'est à partir de cet idéal qu'il effectuera une critique des pathologies sociales.

3.1.1 HONNETH, HÉRITIER DE HABERMAS

Axel Honneth reprend les principaux aspects de la théorie critique de Habermas (« matérialiste, postmétaphysique, doublement réflexive, interdisciplinaire²⁸⁷») et s'inspire de lui dans sa méthode de travail – construction théorique fondée sur un collage d'auteurs appartenant à des traditions souvent étrangères à la théorie critique²⁸⁸. C'est donc une « profonde continuité²⁸⁹» qui lie les deux auteurs. Ce lien de proximité ne saurait toutefois masquer des différences, dont la plus importante porte sur la question de la conflictualité. Profondément marqué par les mouvements étudiants de 1968, Honneth juge en effet que l'édifice théorique habermassien ne permet pas de rendre suffisamment compte des conflits au cœur des rapports sociaux :

²⁸⁷ J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*

²⁸⁸ Notons que Honneth a travaillé directement avec Habermas à de nombreuses reprises, notamment à l'Institut de Stanberg.

²⁸⁹ J.-M. Durand-Gasselín, *op. cit.*, p. 398.

Ma propre tentative consista en conséquence à élargir et corriger cette voie, ouverte par Habermas vers une conception du social fondée dans les relations de communication, par une perspective davantage marquée par une théorie du conflit²⁹⁰.

Ainsi, Honneth insiste sur la présence, au sein des groupes sociaux, d'actes de résistance et de protestation. Ces actes ne seraient toutefois pas fondés sur la violation des procédures de communication, mais bien sur l'expérience de l'injustice. La théorie communicationnelle de Habermas passerait ainsi à côté d'importants moments d'insatisfaction de la part de sujets sociaux qui se verraient moralement lésés par l'organisation sociale, puisqu'il manquerait au paradigme de la communication une dimension conflictuelle permettant de restituer l'expérience morale et psychologique du sentiment d'injustice²⁹¹.

Pour combler ce déficit, Honneth poursuivra la reconstruction de la théorie critique sur le plan intersubjectif, en l'articulant autour du concept de reconnaissance. C'est le Hegel dit « de Iéna » qui servira de source première à Honneth pour articuler la reconnaissance en tant que forme d'interaction sociale permettant la prise en compte de « l'autre ». Déjà, dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, la lutte sociale pour la reconnaissance perd de son importance – Honneth se réfère plutôt au *Système de la vie éthique* et à *La première philosophie de l'esprit*²⁹². Chez le jeune Hegel, la quête identitaire de reconnaissance mènerait inexorablement à l'établissement d'une plus grande liberté sur le plan des institutions politiques. Les revendications pour la reconnaissance introduisent effectivement « une tension morale dans la vie sociale²⁹³ » qui provoquerait le progrès social. La reconnaissance hégélienne, réarticulée par Honneth sur le plan empirique, apparaît ainsi comme un moment essentiel à la formation de l'individualité, elle-même indissociable de son inscription dans des rapports sociaux. La lutte pour la reconnaissance se développe sur trois stades de l'interaction

²⁹⁰ A. Honneth, *op. cit.*, p. 159.

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 13-87.

²⁹³ *Ibid.*, p. 11.

sociale – ici aussi, Honneth suit le raisonnement de Hegel exprimé dans *Système de la vie éthique*. Le premier, l’amour, serait présent de manière immédiate dans la relation familiale et implique la reconnaissance de nos besoins affectifs et psychiques. Le second, le droit, a pour objet la personne libre et implique la reconnaissance de ses droits dans la sphère juridique. Enfin, le dernier, appelé la solidarité ou la reconnaissance sociale par Honneth, prend la forme d’une reconnaissance intersubjective : autrui nous reconnaît dans notre singularité²⁹⁴.

Honneth radicalise ainsi les aspects les plus « intersubjectifs » de la pensée de Hegel pour construire sa propre théorie de la reconnaissance. Il va également arrimer sa démonstration aux sciences empiriques – dans l’esprit de la postmétaphysique habermassienne –, particulièrement la psychologie sociale de Mead. En effet, Mead distingue le moi (la relation à soi qui passe par la signification qu’ont nos gestes et paroles pour autrui) du je (notre capacité créatrice à répondre à des problèmes et défis nouveaux). Le « caractère dialogique²⁹⁵ » de ce processus psychique signale la primauté du monde social dans la formation de notre identité. La reconnaissance se situe alors au cœur du développement humain, et est essentielle au déploiement de l’individualité. Avec Mead, Honneth est en mesure de naturaliser les thèses hégéliennes, et d’esquisser une théorie capable « d’expliquer les processus de transformation sociale en fonction d’exigences normatives qui sont structurellement inscrites dans la relation de reconnaissance mutuelle²⁹⁶ ». Ainsi, si Habermas s’intéressait aux conditions de l’interaction langagière, Honneth s’attarde plutôt aux processus de reconnaissance permettant l’autonomisation des sujets sociaux.

Dans la philosophie sociale ainsi esquissée par Honneth, les « blocages » ou « pathologies » s’opèrent lorsque le processus de reconnaissance est insatisfaisant, incomplet ou nié. Aux trois niveaux de la reconnaissance peuvent en effet avoir lieu des expériences de « déni » de celle-ci. Au

²⁹⁴ Yannick Courtel, « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d’Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses*, n° 82/1, 5 janvier 2008.

²⁹⁵ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.*, p. 91.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 113.

premier, c'est la *confiance* en soi qui est affectée par des sévices de nature corporelle – comme la torture ou le viol. Au second, l'expérience du *respect* de soi est brimée par l'exclusion sociale et/ou juridique – comme la privation de droits. Au troisième, *l'estime* de soi est diminuée par une expérience de déclassement social – par la dépréciation d'un groupe ou d'une collectivité. Ces expériences, caractéristiques du *mépris* social, constitueraient le moteur de la lutte sociale²⁹⁷. Honneth élabore donc une théorie de la reconnaissance (dans la *Lutte pour la reconnaissance*²⁹⁸ et *La société du mépris*²⁹⁹, notamment) et explore ensuite son envers « pathologique », la réification (dans *La réification, petit traité de théorie critique*³⁰⁰).

3.1.2 LA RÉIFICATION COMME OUBLI DE LA RECONNAISSANCE

Dans *La réification, petit traité de théorie critique*, Honneth effectue une réactualisation du concept de réification, l'un des concepts marxistes les plus déterminants pour l'École de Francfort³⁰¹. Il espère ainsi utiliser une forme de critique de la réification au sein de sa propre critique des pathologies sociales.

Or, son essai repose d'abord sur une critique sévère de Lukács, à qui il reproche principalement d'avoir extrapolé à outrance l'idée contenue dans le thème marxiste de fétichisme de la marchandise. Les dynamiques entrevues par Marx dans la sphère économique – la perception

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 161-173.

²⁹⁸ A. Honneth, *op. cit.*

²⁹⁹ *Ibid.*

³⁰⁰ A. Honneth, *op. cit.*

³⁰¹ Dans l'introduction de l'ouvrage, Honneth trace un portrait de l'histoire récente de l'utilisation du concept de réification qui est similaire à celle de l'aliénation, décrite dans l'introduction de ce mémoire. La parenté de sens des deux concepts et leur enracinement dans une tradition marxiste orthodoxe explique en grande partie cette trajectoire commune.

chosale de soi et d'autrui – seraient diagnostiquées par Lukács dans tous les phénomènes sociaux. Ainsi, non seulement la réification serait intrinsèque à la forme-de-vie capitaliste, mais son emprise sur la vie sociale serait totale. Outre son maximalisme, Honneth reproche à Lukács d'avoir insuffisamment défini *l'envers* de la réification. Comprise comme « habitude correspondant à l'attitude simplement contemplative » du sujet envers lui-même, autrui ou son environnement qui sont respectivement saisis « à la manière de choses³⁰²», la réification correspond à une pratique *manquée, fausse*. Quelle est, alors, la « pratique humaine vraie³⁰³ » ? Honneth décèle chez Lukács des « traces » de cette pratique, sous la forme d'une relation intéressée entre les sujets, c'est-à-dire des pratiques intersubjectives coopératives.

Ce sont ces deux principales critiques qui guideront la reconstruction de Honneth, qui tentera, premièrement, de circonscrire davantage le phénomène de la réification. Ainsi, reprenant certaines intuitions de Habermas, Honneth rappelle l'importance de conserver l'agir stratégique au sein de certaines sphères sociales – ce dernier permettant, dans certains domaines d'activité, une plus grande efficacité. Toute « conduite observatrice » (désengagée), qui caractériserait l'agir stratégique, ne serait donc pas nocive. Cette première limitation à la critique de la réification s'accompagne d'une seconde, peut-être plus importante. D'après Honneth, l'attitude réifiante n'est pas, en effet, devenue « la seconde nature » des sujets sociaux. Si l'on veut déceler un idéal normatif de « vraie pratique humaine » dans les pratiques sociales *concrètes* plutôt que dans une notion idéaliste de sujet pré-social, il faut alors présumer de la non-totalité de l'attitude réifiante. C'est pourquoi Honneth définit plutôt la réification comme un oubli – un oubli compris, non pas comme *désapprentissage*, mais bien comme un moment où l'on cesse d'être *attentif* à un fait qui demeure, malgré cet oubli. Ce fait, c'est celui du primat de la reconnaissance sur la connaissance.

³⁰² A. Honneth, *op. cit.*, p. 27.

³⁰³ *Ibid.*, p. 29.

La réification est donc une forme d'oubli de la reconnaissance : par cette conception, Honneth relie une pathologie sociale (la réification) à son concept normatif phare (la reconnaissance). Toutefois, son argumentation repose sur l'idée que la reconnaissance est un rapport premier, qui précède la connaissance – on ne peut oublier, en effet, que ce que l'on a déjà connu. Il faut alors démontrer que le rapport désengagé, neutre, objectif à soi et/ou à autrui n'est rendu possible que sur la base de la reconnaissance (« l'attitude participante et engagée précède la saisie neutre de la réalité³⁰⁴»). Pour ce faire, Honneth débute par remarquer l'affinité entre les travaux de Lukács et Heidegger, ainsi que Dewey et Cavell, à propos du primat de l'attitude participante et engagée.

Heidegger et Lukács ont d'abord en commun de critiquer la philosophie moderne à partir de son attachement au dualisme sujet-objet. Les deux auteurs opposent à la conception d'une saisie neutre de la réalité (primat du rapport de connaissance) l'idée d'une *pratique* engagée, caractérisée chez Heidegger par le principe du souci, qui marque notre rapport au monde. Dès lors que le sujet entretient d'abord envers le monde un ensemble de liens existentiels et participatifs, le rapport sujet-objet est complexifié et renversé : le sujet n'entre pas en contact avec le monde comme envers « quelque chose qu'il faudrait connaître³⁰⁵ » et dont il est distinct. L'être-là heideggérien a donc, évidemment, une forte connotation existentielle, puisque le *Dasein* est toujours-déjà dans le monde et ce positionnement crée un horizon de sens qui précède la connaissance :

[...] l'existence factive du *Dasein* n'est pas seulement en général et indifféremment un pouvoir-être-au-monde jeté ; au contraire elle se confond toujours-déjà avec le monde en préoccupation³⁰⁶.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 52.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 36.

³⁰⁶ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 242.

Ce rapport « d'engagement soucieux³⁰⁷ » est rapporté au primat de la pratique tel que l'élabore Lukács dans *Histoire et conscience de classe*. D'après Lukács, c'est parce que le prolétariat a produit matériellement le monde qui l'entoure qu'il est en mesure de réellement le connaître. Autrement dit, le prolétariat est la seule classe en mesure de posséder la lucidité intellectuelle permise par son engagement vital-pratique au sein de l'Histoire³⁰⁸. Ce primat de l'engagement pratique sur la connaissance ne signifie pas que cette dernière « soit donnée immédiatement et naturellement au prolétariat en tant que classe³⁰⁹ ». De fait, la connaissance est elle-aussi comprise par Lukács sur le mode de l'engagement pratique, d'un désir de transformation de l'ordre social existant :

Certes, le prolétariat est le sujet connaissant de cette connaissance de la réalité sociale totale. Mais ce n'est pas un sujet connaissant au sens de la méthode kantienne où le sujet est défini comme ce qui ne peut jamais devenir objet. Ce n'est pas un spectateur impartial du processus historique³¹⁰.

Ainsi, Lukács et Heidegger ont tous deux une conception « mondanisé[e]³¹¹ » du sujet, qui évolue au sein d'un « présent historique faux³¹² ». Or, l'être-là existentiel heideggérien est bien distinct de l'être-là situé dans une structure de classe de Lukács. Honneth semble pourtant identifier à de nombreuses reprises dans *La réification* la notion lukácsienne de pratique « engagée » au souci heideggérien :

³⁰⁷ A. Honneth, *op. cit.*, p. 38.

³⁰⁸ S. Haber, *op. cit.*

³⁰⁹ Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste.*, Paris, 1960.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 40.

³¹¹ S. Haber, *op. cit.*

³¹² A. Honneth, *op. cit.*, p. 39. Honneth n'évacue évidemment pas les grandes différences qui marquent les approches des deux auteurs. Cette discussion est présente dans le détail aux pages 33 à 44 de l'ouvrage.

Lukács et Heidegger affirment qu'une telle attitude intersubjective est toujours reliée à un moment d'affirmation positive qui la précède, à une orientation existentielle qui excède le seul fait d'attribuer à autrui des motivations rationnelles³¹³.

Honneth évacue de larges parts du matérialisme qui soutient la critique lukácsienne du schéma sujet-objet, et il subsume les notions de participation engagée et de souci à une disposition affective qui précéderait la saisie neutre de la réalité. De Lukács et Heidegger, Honneth retient donc le primat de l'attitude participante, qu'il développera finalement dans un vocable hégélien. En effet, pour poursuivre sa démonstration, Honneth substitue la notion de souci au concept hégélien de reconnaissance. L'aisance avec laquelle Honneth effectue ce glissement est percutante : même s'il mentionne devoir œuvrer avec la « prudence requise » dans cette substitution, aucune autre mise en garde n'est effectuée et le saut conceptuel du souci à la reconnaissance est consommé.

Afin de compléter sa démonstration appuyée sur Lukács³¹⁴, Heidegger et Hegel, Honneth souhaite démontrer le primat de la reconnaissance à l'aide de preuves de nature catégoriale et génétique. La preuve catégoriale provient de Stanley Cavell, et repose essentiellement sur la notion de sympathie : lorsque l'on dit à autrui « je sais que tu souffres », par exemple, notre compréhension de son état d'âme n'est rendue possible que par un « saut », où l'on se projette dans sa situation. Les relations sociales dépendent de cette compréhension de ce que vit autrui, qui elle-même dépend d'abord d'une forme de sympathie (reconnaissance). La preuve génétique provient quant à elle d'un consensus en psychologie du développement – Honneth évoque les travaux de G. H. Mead, M. Tomasello et P. Hobson. Les travaux issus de cette discipline souligneraient, en effet, une

³¹³ *Ibid.*, p. 43.

³¹⁴ Bien qu'il soit permis de se demander, avec S. Kouvélakis, *op. cit.*, ce qu'il reste de Lukács dans cette critique de la réification.

« antériorité chronologique de la réceptivité émotionnelle » sur « le passage à la connaissance d'objets donnés intersubjectivement³¹⁵».

Une fois cette démonstration effectuée, Honneth tâche de préciser la façon dont la réification s'incarne dans les pratiques sociales. Pour ce faire, il distinguera trois formes de réification : intersubjective (réification du rapport à autrui), objective (réification du rapport à la nature) et subjective (réification du rapport à soi). La réification de nos rapports intersubjectifs se décline en deux attitudes : soit autrui est instrumentalisé (utilisé comme un moyen en vue d'une fin), soit il est stéréotypé. L'instrumentalisation d'autrui est surtout décelée par Honneth dans les pratiques sociales qui « observent les hommes » et « enregistrent froidement leur existence³¹⁶», sans les insérer dans des rapports juridiques³¹⁷. Le déni de reconnaissance à travers une réification par stéréotypes s'exprimerait le plus nettement, quant à elle, dans le racisme ou la misogynie. Ensuite, la réification objective est de nature indirecte, c'est-à-dire qu'elle est un dérivé de la relation à autrui : on ne peut entretenir un rapport réifié à la nature que si l'on cesse de prendre en compte l'importance qu'elle peut entretenir pour autrui³¹⁸. Enfin, l'auto-réification s'incarnerait notamment dans des pratiques sociales qui sont « fonctionnellement dédiées à la présentation de soi-même », comme les entretiens d'embauche et le *dating* en ligne³¹⁹.

Il existe également une différence de structure entre ces formes de réification, puisque l'auto-réification peut prendre deux configurations : l'attitude constructiviste (on produit consciemment nos attitudes selon le contexte social) et l'attitude détectiviste (on tente d'accéder à nos états

³¹⁵A. Honneth, *op. cit.*, p. 59.

³¹⁶*Ibid.*, p. 116.

³¹⁷ Honneth semble convaincu que le domaine juridique constitue un grand rempart face à la réification intersubjective, mais n'élabore pas à ce sujet dans *La réification, petit traité de théorie critique*.

³¹⁸ Cet élément, dans un contexte où les réflexions sur l'anthropocentrisme se font de plus en plus pressantes, mériterait de plus amples discussions.

³¹⁹ A. Honneth, *op. cit.*, p. 119.

mentaux, considérés comme fixes et solides, par l'observation). Ces deux attitudes révèlent soit un rapport trop fluide ou trop rigide à soi³²⁰.

3.2 HARTMUT ROSA : RÉSONANCE ET ALIÉNATION

3.2.1 LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ACCÉLÉRATION SOCIALE

Professeur à l'Université de Iéna, Hartmut Rosa se réclame de l'héritage de la théorie critique et fait partie de ce que certains nomment la « troisième génération », avec Honneth. D'autres diront même que Rosa ferait partie d'une « quatrième génération », afin d'accentuer la distinction entre Honneth et ses « successeurs », dont font partie Rosa et Jaeggi³²¹.

Si Honneth a d'abord élaboré une théorie de la reconnaissance pour ensuite explorer son envers « pathologique », la réification, Rosa a plutôt procédé inversement. Il publiera en effet plusieurs ouvrages de critique sociale ayant pour thème le problème de l'accélération (*Accélération : une critique sociale du temps*³²², *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*³²³) pour ensuite préciser sa théorie de la résonance (*Résonance : une sociologie de la relation au monde*³²⁴ et *Rendre le monde indisponible*³²⁵). L'envers normatif des pathologies

³²⁰ A. Honneth, *op. cit.*

³²¹ La distinction entre une troisième et une quatrième génération, qui n'est pas consensuelle au sein de la littérature, n'est pas au cœur de notre propos. Nous préférons donc ne pas nous y attarder.

³²² Hartmut Rosa, *Accélération : Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2011.

³²³ H. Rosa, *op. cit.*

³²⁴ H. Rosa, *op. cit.*

³²⁵ Hartmut Rosa, *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2018.

sociales qu'il analyse ne sera donc précisé que dans ses ouvrages plus récents. Ainsi, *Accélération, une critique sociale du temps*, publié en 2005 (2011 pour l'édition en français) étudie la société moderne à travers le prisme de l'accélération sociale, qui se jouerait à trois niveaux : « l'accélération technique, l'accélération du changement social et l'accélération du rythme de vie³²⁶ ». Les mêmes constats sont également repris, dans un format synthétique et destiné à un plus large public, dans *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive* (publié en français en 2012). Le postulat initial de la théorie de l'accélération sociale est simple : il semble que « manquer de temps » soit un mal particulièrement moderne et omniprésent. Ce « mal-être » s'accompagne pourtant d'une liberté sans précédent au niveau formel, créant une contradiction qui serait caractéristique de la modernité :

Les sujets modernes peuvent donc être décrits comme n'étant restreints qu'à minima par des règles et des sanctions éthiques, et par conséquent comme étant « libres », alors qu'ils sont régentés, dominés et réprimés par un régime-temps en grande partie invisible, dépolitisé, indiscuté, sous-théorisé et inarticulé. Ce régime-temps peut en fait être analysé grâce à un concept unificateur: la logique de l'accélération sociale³²⁷.

Rosa intègre même les conceptions normatives de ses prédécesseurs, admettant que la vie bonne puisse être compromise par des distorsions dans les structures de reconnaissance (Honneth) et/ou de communication (Habermas). Or, l'analyse de l'accélération sociale permettrait de comprendre la « nature » de ces distorsions³²⁸.

De fait, l'accélération technique, l'accélération du changement social et l'accélération de rythme de vie n'obéissent pas aux mêmes impératifs analytiques et catégoriques. Ainsi, l'accélération technique – « l'accélération intentionnelle de processus orientés vers un but³²⁹ » – est constituée de

³²⁶ H. Rosa, *op. cit.*, p. 94.

³²⁷ H. Rosa, *op. cit.*, p. 8.

³²⁸ *Ibid.*, p. 9.

³²⁹ H. Rosa, *op. cit.*, p. 98.

l'accélération des capacités à déplacer des humains, faire circuler l'information et produire des objets, mais comprend également l'accélération des processus d'organisation, d'administration et de contrôle. Ce pôle de l'accélération, facilement observable au quotidien, entraînerait une accélération du changement social. Ce type d'accélération est composé d'une « augmentation du rythme d'obsolescence des expériences et des attentes orientant l'action³³⁰» et d'une compression du temps considéré comme « présent ». Tout en admettant la quasi-impossibilité de prouver empiriquement l'accélération du changement social, Rosa illustre son argument par l'exemple du changement dans les sphères de la famille et du travail. Selon lui, le changement dans ces deux domaines se faisait à un rythme *intergénérationnel* au début de l'ère moderne, *générationnel* dans la modernité « classique », puis à un rythme *intragénérationnel* dans la modernité tardive. On conservait ainsi auparavant un métier sur plusieurs générations, puis pour toute une vie. Il est aujourd'hui commun, pour une personne, de changer de métier plusieurs fois. Les structures familiales ont elles aussi obéi à une logique similaire dont témoignerait l'augmentation de divorces et de cycles familiaux dans la modernité tardive.

Enfin, l'accélération du rythme de vie, soit « l'augmentation du nombre d'épisodes d'action ou d'expérience par unité de temps³³¹», s'appréhenderait au niveau subjectif et objectif. Subjectivement, il semble évident que les individus des sociétés modernes (occidentales) ressentent les conséquences de l'accélération du rythme de vie – ils et elles se plaignent de manquer de temps, de vivre du stress, que tout va plus vite. Objectivement, il semble possible de tenter de prouver que des « unités d'action » (manger, dormir, jouer, parler à sa famille) sont « compressées ». On fait, par exemple, souvent plusieurs activités en même temps, et nous vivons, règle générale, beaucoup plus « d'expériences » (voyager, étudier, consommer du divertissement) que nos arrière-grands-parents. Cette accélération du rythme de vie se confirme également par le paradoxe suivant : pourquoi n'avons-nous pas davantage de temps libre suite à l'accélération technique ? Tout, en

³³⁰ *Ibid.*, p. 101.

³³¹ *Ibid.*, p. 25.

théorie, prend moins de temps : laver ses vêtements, se déplacer, communiquer, par exemple. Pourtant, le temps libre serait une denrée rare. Cette contradiction s'expliquerait par une accélération du rythme de vie : plutôt que de répondre à deux ou trois lettres par jour, nous répondons à une grande quantité de courriels ; plutôt que de favoriser des déplacements près de nous, nous passons plusieurs heures par semaine, voire par jour, à aller sur nos lieux de travail³³².

Outre l'analyse des structures de l'accélération temporelle, Rosa entretient dans *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive* l'objectif explicite de faire renouer la théorie critique avec le concept d'aliénation :

Cependant, mon but, plus généralement, est de rétablir un concept bien plus ancien de la Théorie critique, développé par Marx et l'École de Francfort à ses débuts, mais abandonné tant par Honneth que par Habermas: le concept d'aliénation³³³.

Rosa considère de fait que l'accélération produit des effets d'aliénation « sévères » et « observables empiriquement³³⁴». Ainsi, les formes d'aliénation spécifiquement causées par l'accélération sociale seraient : l'aliénation par rapport à l'espace (la facilité des déplacements crée un détachement spatial ; les lieux ont de moins en moins d'importance pour notre identité) ; l'aliénation par rapport aux choses (les objets restent dans nos vies beaucoup moins longtemps qu'avant, ils nous sont plus étrangers) ; l'aliénation par rapport à nos actions (nous avons l'impression de manquer de temps pour faire ce dont nous avons réellement envie, et nous investissons le peu de temps que nous avons dans la satisfaction rapide de nos « faux besoins », comme regarder une série à la télévision ; l'aliénation par rapport au temps (il est rare que l'on consacre plusieurs jours/semaines à la même activité : nos actions sont sans lien les unes envers les autres, et nous sommes rarement dans un rapport engageant envers une action durable) ; l'aliénation

³³² H. Rosa, *op. cit.*, p. 29-32.

³³³ *Ibid.*, p. 9.

³³⁴ *Ibid.*, p. 10.

par rapport à soi et aux autres (nous croisons dans nos vies une quantité phénoménale de personnes sans réellement entretenir avec eux et elles des relations profondes). Bien qu'il mobilise le concept d'aliénation dans sa théorie critique de l'accélération, Rosa se montre extrêmement sensible aux critiques du concept, principalement sur deux aspects : l'impossibilité d'éradiquer *totalem*ent l'aliénation d'une vie humaine (et les dangers d'une théorie ou d'une politique qui prétendrait en faire autant) et l'inarticulation du concept de vie bonne sur lequel se base nécessairement toute critique de l'aliénation. C'est pourquoi, dans *Aliénation et accélération*, Rosa se contente de cerner des moments et expériences de la vie humaine que l'on pourrait qualifier de « non-aliénés ».

En articulant une critique sociale de la modernité autour de l'accélération, Rosa reprend deux intuitions principales de Heidegger : la critique de la technique, ainsi que la centralité de la question temporelle. On connaît, d'une part, l'importance de la critique heideggérienne de la technique pour l'École de Francfort, notamment chez Marcuse³³⁵ et Habermas³³⁶. Difficile également d'éluder le parallèle entre *La question de la technique*³³⁷ et la critique de l'accélération telle que l'article Rosa, bien que chez ce dernier l'équivalence entre la technique moderne et la domination ne soit pas aussi claire que pour Heidegger – Rosa se contente de dire que l'accélération technique est « liée » au processus de domestication de la nature³³⁸. Ainsi, Rosa se garde bien de débattre de l'essence de la technique (*l'Arraisonement*) comme le fait Heidegger. Peut-on toutefois arguer qu'il demeure sur le terrain de l'instrumentalité (il suffirait d'utiliser autrement la technique pour en éviter les méfaits) et qu'il n'importe pas de jugement sur « l'être de la technique³³⁹ » ? Difficile à dire, puisque Rosa évite de préconiser une attitude spécifique à l'égard de la technique – il juge d'ailleurs qu'une révolution radicale contre le progrès et la croissance serait tout aussi inquiétante

³³⁵ À ce sujet, voir Jean-Marc Durand-Gasselin, *Heidegger et Marcuse*, Éditions de l'Éclat, 2014.

³³⁶ Voir chapitre II.

³³⁷ M. Heidegger, *op. cit.*

³³⁸ H. Rosa, *op. cit.*, p. 340.

³³⁹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 45.

que la poursuite effrénée de l'accélération, et appelle de ses vœux une autre alternative, qui reste innommée³⁴⁰. Néanmoins, une part de *nostalgie romantique* que l'on pourrait par ailleurs rapprocher d'une certaine technophobie transparait chez Rosa autant qu'elle est évidente chez Heidegger :

La centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin comme le vieux pont de bois qui depuis des siècles unit une rive à l'autre. C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale. Ce qu'il est aujourd'hui comme fleuve, à savoir fournisseur de pression hydraulique, il l'est de par l'essence de la centrale. Afin de voir et de mesurer, ne fût-ce que de loin, l'élément monstrueux qui domine ici, arrêtons-nous un instant sur l'opposition qui apparaît entre les deux intitulés: « Le Rhin », muré dans l'usine d'énergie, et « Le Rhin », titre de cette œuvre d'art qu'est un hymne de Hölderlin. Mais le Rhin, répondra-t-on, demeure de toute façon le fleuve du paysage. Soit, mais comment le demeure-t-il? Pas autrement que comme un objet pour lequel on passe une commande (*bestellbar*), l'objet d'une visite organisée par une agence de voyages, laquelle a constitué (*bestellt*) là-bas une industrie des vacances³⁴¹.

Ainsi les autoroutes font que les automobilistes ne visitent plus le pays, celui-ci étant réduit à quelques symboles abstraits et à des restoroutes standardisés. Les voyageurs en avion survolent le paysage à haute altitude, voient à peine la grande ville où ils atterrissent et sont bien souvent transportés dans des camps de vacances, qui n'ont pas grand-chose à voir avec le pays véritable, où on leur proposera de multiples « visites guidées »³⁴².

D'autre part, l'accélération sociale est élevée par Rosa au titre de principe fondamental de la modernité, tant dans une perspective culturelle, matérielle, structurelle ou subjective. Plus essentiellement encore, Rosa avance l'hypothèse que l'être de l'individu est déterminé en dernière

³⁴⁰ H. Rosa, *op. cit.*, p. 373.

³⁴¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 22.

³⁴² H. Rosa, *op. cit.*, p. 378.

instance par « les structures ou les horizons temporels³⁴³» de son existence. Dans le passage où il postule le caractère premier de la temporalité pour l'expérience humaine, Rosa renvoie explicitement au *Dasein*³⁴⁴. Ces deux éléments mis ensemble – l'accélération sociale comme moteur de la modernité et la temporalité comme fondatrice de l'expérience humaine – se répercutent au niveau de l'expérience subjective vécue comme une pétrification du temps, conséquence de ce que Rosa nomme la *temporalisation du temps*. De fait, la *temporalisation du temps* signifie que les événements et les actions ne sont plus décidés à partir d'un plan « métatemporel » de l'histoire et de l'existence, mais bien au sein du temps lui-même : la simultanéité propre à la modernité ne permet pas de déterminer d'avance la temporalité des événements et des processus. La *temporalisation du temps* propre à la modernité tardive est à Rosa ce qu'est le « temps du On » chez Heidegger, c'est-à-dire du *Dasein* en tant que captif du présent³⁴⁵.

3.2.2 RÉSONANCE : L'ENVERS DE L'ALIÉNATION

Aliénation et accélération est véritablement programmatique, en ce qu'il annonce déjà *Résonance*, qui sera publié en français en 2018. En effet, les dernières pages d'*Aliénation et accélération* soulignent l'importance d'une réintroduction du concept d'aliénation dans la théorie critique contemporaine. Rosa estime toutefois que cette réintroduction doit s'effectuer « sans retomber dans des conceptions essentialistes de la *nature humaine* ou de l'*essence*³⁴⁶», et annonce qu'il faudra mener « un examen poussé de ce à quoi pourrait ressembler une forme de vie *non aliénée*³⁴⁷».

³⁴³ *Ibid.*, p. 350.

³⁴⁴ Voir la note 22 dans *Résonance*, *Ibid.*

³⁴⁵ Filiation explicite, voir *Ibid.*, p. 356.

³⁴⁶ H. Rosa, *op. cit.*, p. 137.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 139.

Cette conclusion ouvre la voie au projet entrepris dans *Résonance*, puisque l'ouvrage reprend l'essentiel de l'analyse de l'accélération sociale développée antérieurement, mais se veut d'abord un exercice de « sociologie de la vie bonne ». Contre ce que Rosa surnomme la « privatisation du Bien » – en demeurerait à chacun et chacune de déterminer, en concordance avec les idéaux modernes d'authenticité et d'autonomie, ses objectifs de vie –, la théorie critique devrait poser la question du bonheur en dehors de la seule notion d'optimisation des conditions de possibilités des désirs individuels. L'enjeu de la vie bonne est en effet au cœur de la théorie critique, que ce soit sous la forme d'un « contre-modèle de *bonheur* non formulable » (c'est ce que suggéreraient les travaux d'Adorno) ou d'un « autre mode d'existence » (Marcuse). C'est donc la critique *qualitative* qui est au cœur de la théorie critique, plutôt que la critique en termes *quantitatifs* ; c'est-à-dire que le rapport pathologique au monde qui préoccupe les théoriciens critiques serait mieux cerné par le concept d'aliénation que de justice (distributive)³⁴⁸.

Rosa se réclame explicitement de cette filiation, et il souhaite dans *Résonance* préciser davantage ce que constituerait l'envers de l'aliénation. C'est le concept de résonance qui offre cet envers, qui incarne :

[...] un rapport cognitif, affectif et corporel au monde dans lequel le sujet, d'une part, est touché – et parfois « ébranlé » jusque dans ses fondements neuronaux – par un fragment de monde, et où, d'autre part, il « répond » au monde en agissant concrètement sur lui, éprouvant son efficacité³⁴⁹.

Un peu à la manière de la reconnaissance pour Honneth, Rosa cherche à démontrer le primat de la résonance. Or, Rosa souligne qu'il conçoit la résonance comme un concept englobant et dépassant à la fois la reconnaissance (Honneth) et les rapports de communication (Habermas). De fait, la

³⁴⁸La question du Bien et du Juste serait surtout traitée, dans la modernité, à travers le prisme de la distribution des ressources. Autrement dit, la sociologie et la philosophie modernes, d'après Rosa, critiquent davantage la répartition des biens (matériels, juridiques) qu'elle ne se saisit de la question du *rapport* on monde. H. Rosa, *op. cit.*, p. 34.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 187.

résonance permettrait de situer les rapports non-aliénés au monde ailleurs que dans le seul prisme du langage³⁵⁰. Elle autoriserait en outre l'évocation des expériences d'aliénation qui ne se résument pas au mépris de reconnaissance : il est possible de ressentir que le monde « ne nous parle plus », ou que nous « ne nous sentions plus chez nous ». Ces expériences ne seraient pas le fait d'un mépris ou d'un déni de la reconnaissance, mais plutôt d'un manque de résonance³⁵¹.

En tant qu'elle est première, la résonance serait donc la condition de possibilité de la relation sujet-monde et non son produit : le fait de boire, rire, manger, parler, s'émouvoir ou se mouvoir, tout cela traduit un rapport que Rosa qualifie de résonant avec le monde, autant d'un point de vue physique, qu'émotionnel, cognitif ou moral. Ajoutant à ce point de vue anthropologique une approche sociologique, Rosa distingue trois axes de résonance : horizontaux (relations amicales, familiales et politiques), diagonaux (l'école, le sport et la consommation) et verticaux (la nature, la religion ou la spiritualité, l'art et l'histoire). Ce portrait pluriel permet à Rosa d'exposer la multiplicité des rapports de résonance que nous entretenons avec le monde et offre un support théorique à sa critique de l'aliénation et de l'accélération. En effet, si le rapport au monde est compris à travers le prisme de la résonance, l'aliénation, elle, se comprend comme « relation au monde muette, froide, figée ou en échec³⁵² ». Rosa, qui utilise fréquemment des métaphores musicales (la résonance appartenant elle-même au lexique musical³⁵³), exemplifie cette idée grâce à l'image des ondes de fréquence : un sujet qui n'entreprendrait pas une relation résonante au monde serait trop *rigide* ou *fermé*, et donc incapable de recevoir les vibrations du monde. De la même manière, un sujet qui serait trop « fluide », qui n'aurait pas sa « propre voix », ne serait qu'un « écho » des fréquences autour de lui ou elle et serait incapable d'entrer dans une véritable relation

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 405.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 204.

³⁵² *Ibid.*, p. 23.

³⁵³ À titre anecdotique, le mot « guitare » à lui seul connaît 13 occurrences dans *Résonance*.

résonante, laquelle exige deux pôles à la fois distincts et connectés³⁵⁴. Il y a donc une part d'indisponibilité dans la résonance : l'autre n'est pas *totalem*ent responsif, sinon il s'agirait d'une relation d'écho³⁵⁵. Enfin, la résonance ne décrit pas un contenu, mais bien un type de relation – la résonance n'est pas un rapport nécessairement *positif* à quelque chose : par exemple, nous pouvons entretenir une relation de résonance avec une chanson qui nous rend tristes. La résonance n'est donc pas une catégorie substantive ou matérielle, mais bien « strictement relationnelle³⁵⁶ » : elle décrit une façon d'*être-dans-le-monde* qui correspond avec notre *devoir-être*. Ainsi, une expérience résonante est un moment de convergence entre notre action et nos « cartes cognitives et évaluatrices³⁵⁷ ».

Dans ce contexte, l'aliénation prend la forme d'une disjonction entre notre être et notre devoir-être. Nos espérances ou auto-évaluations ne correspondent pas à notre environnement ou notre corps, et notre « corde résonante se tait³⁵⁸ ». Cette conception de l'aliénation n'est pas synonyme d'autonomie : Rosa souligne que la résonance aurait l'avantage de démontrer que c'est au contraire souvent dans la perte de contrôle de soi que se vivent les moments les moins aliénants. Notre autonomie n'est en effet pas nécessairement renforcée par le sentiment amoureux, par nos enfants, ou lorsque nous sommes bouleversés par une œuvre d'art : il s'agit pourtant de moments où nous nous sentons le plus « nous-mêmes ». Le concept de résonance permettrait alors de rendre la

³⁵⁴ H. Rosa, *op. cit.*, p. 189.

³⁵⁵ Questionné au sujet des groupes d'extrême-droite (que l'on pourrait théoriquement qualifier de lieux d'une grande résonance), Rosa soutient qu'il s'agit plutôt de chambres d'écho.

³⁵⁶ H. Rosa, *op. cit.*, p. 191.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 195.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 196.

dimension «*pathique* des relations au monde réussies³⁵⁹», ce que ne pourrait pas la notion d'autonomie³⁶⁰.

La résonance en tant que mode d'être au monde *réussi* et l'aliénation comme mode *raté* d'être-au-monde : le fondement relationnel du rapport au monde est conservé dans les deux cas de figure. De fait, l'aliénation n'est pas une *absence* de relation au monde, mais plutôt une « relation sans relation³⁶¹», une relation où soi-même, le monde ou autrui nous est hostile ou indifférent. En définissant l'aliénation comme l'envers de la résonance (et vice-versa), Rosa espère que la critique de l'aliénation pourra revenir au cœur de la théorie critique :

L'introduction du concept de résonance permettra, je l'espère, de rétablir l'aliénation dans la critique sociale comme un concept fondamental, précis et éclairant. Sur sa base, on pourra sauver les intuitions les plus pertinentes des concepts alternatifs écartés [l'authenticité, la nature humaine, le sens ou l'autonomie] tout en évitant leurs pièges essentialistes ou réductionnistes ; et l'on pourra grâce à lui comprendre en quoi toutes ces intuitions sont liées³⁶².

Rosa insiste sur ce qu'il nomme la « dialectique de la résonance et de l'aliénation³⁶³», soit l'interaction entre des moments de résonance et des moments d'aliénation. Ainsi, la résonance dépend en grande partie d'une capacité à sentir l'aliénation et à la dépasser (par exemple, une dispute avec un conjoint permettra parfois de fluidifier la relation ; la vie est souvent constituée d'une enfance généralement « résonante » avec notre famille et notre environnement, suivie d'une

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 203.

³⁶⁰ Rosa donne l'exemple des travaux de Jaeggi, où l'autonomie est en effet comprise comme une forme d'envers de l'aliénation.

³⁶¹ H. Rosa, *op. cit.*, p. 204. Rosa reprend ici explicitement la formule de Jaeggi.

³⁶² *Ibid.*, p. 205. Rosa n'explique pas davantage en quoi il est possible de se passer des notions énumérées, qui traversent pourtant sa propre œuvre (notamment le sens et l'authenticité).

³⁶³ *Ibid.*, p. 212.

puberté où tout le monde nous semble étranger)³⁶⁴. Non seulement Rosa fait-il place à ces moments d'aliénation jugés essentiels dans une vie, mais encore conçoit-il l'aliénation comme la condition de possibilité de la résonance. Pour être véritablement une expérience résonnante, la part du monde ou d'autrui avec laquelle on entre en relation doit en effet demeurer partiellement indisponible et étrangère. L'assimilation complète de l'Autre signifierait que la relation n'est plus résonante, qu'elle aurait été remplacée par « l'écho »³⁶⁵.

La résonance est donc un concept explicitement existentiel³⁶⁶, dont le déploiement rappelle l'être-au-monde de type heideggérien. Pour être pleinement comprise, la résonance ne peut, en effet, être inscrite uniquement dans le registre cognitif – elle est corporelle, affective, spirituelle. En ce sens, non seulement le type de rapport sujet-objet présent dans *Résonance* est-il fidèle à la phénoménologie existentielle, mais la résonance elle-même rappelle *l'oreille* de Heidegger. L'écoute (« l'entendre ») et la parole sont en effet, dans *Être et temps*, des modes d'être-au-monde essentiels du *Dasein* :

L'écoute constitue même l'ouverture primordiale et véritable du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, écoute qui s'ouvre à la voix de l'ami que tout *Dasein* porte auprès de lui. Le *Dasein* écoute parce qu'il entend. Comme être-au-monde ententif en compagnie des autres, il est « à l'écoute » de la coexistence et de lui-même, il s'y soumet et, en cette « soumission attentive », il est « partenaire d'écoute ». [...] Premier existentiellement, ce pouvoir-écouter est ce qui fonde et rend possible quelque chose comme *tendre l'oreille*. [...] On écoute la colonne en marche, le vent du nord, le tac-tac du pivert, le feu qui crépite³⁶⁷.

Parler et entendre permettent ainsi au *Dasein* de se déployer dans son pouvoir-être, pouvoir-être indissociable de l'autre (la voix de l'ami). Comme le souligne Derrida dans *L'oreille de Heidegger*,

³⁶⁴ Ces exemples sont tous issus de *Résonance*.

³⁶⁵ H. Rosa, *op. cit.*

³⁶⁶ « La résonance, dans ce sens d'« opposé de l'aliénation », est bien sûr un concept existentialiste ou émotionnel », H. Rosa, *op. cit.*, p. 141.

³⁶⁷ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 210.

« Heidegger entend bien revenir à une écoute pré-aristotélicienne, voire pré-platonicienne du logos³⁶⁸». L'ami porté en soi, l'ami près de soi, est en effet constitutif du *Dasein* (« que tout *Dasein* porte auprès de lui »), mais pas dans son unicité, sa proximité ou sa distance ; c'est bel et bien seulement sa *voix* qui est une condition de l'être-propre du *Dasein*. Comme la résonance, la voix touche en ce qu'elle est entendue ; elle fait vibrer nos tympanes et crée une relation entre deux pôles : « l'autre-ami, l'autre en tant qu'ami est déjà là, sa voix du moins a déjà résonné³⁶⁹». Elle présuppose ainsi une capacité à *être touché*, ce qui n'est pas autant le cas de la figure du regard ou de l'œil, sens par excellence de la subjectivité comprise d'abord sur le mode de la connaissance – et qui trouve peut-être son expression la plus forte dans *l'Allégorie de la caverne* de Platon³⁷⁰. La voix a en effet une « tonalité affective », comme le souligne Derrida, qui contraste avec l'œil platonicien.

L'utilisation du registre lexical du son, de la voix, de la résonance et de l'écoute révèle un parti pris en faveur de l'être en tant qu'être jeté-dans-le-monde, toujours-déjà compris en tant que relation : « la disponibilité est *une* des structures existentielles dans lesquelles se tient l'être du « là » [...] entendre est inséparable de vibrer³⁷¹». La résonance et « l'entendre » ont donc le même statut existentiel : « la résonance apparaît non pas comme un point d'arrivée – ce qui se formerait entre un sujet devenu conscient de lui-même et un monde « achevé » – mais bien comme un point de départ³⁷²». La lecture croisée de *Résonance* et d'*Être et temps* révèle ainsi certaines accointances stylistiques, mais elle signale surtout le déplacement important qu'effectue Rosa vers une compréhension de la subjectivité sur le mode existentiel et affectif.

³⁶⁸ Jacques Derrida et Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié: suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Galilée, coll. « Collection La Philosophie en effet », 1994, p. 355.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 357.

³⁷⁰ Platon, *La République*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1993.

³⁷¹ M. Heidegger, *op. cit.*, p. 187.

³⁷² H. Rosa, *op. cit.*, p. 45.

3.3 JAEGGI : UNE RECONSTRUCTION PHILOSOPHIQUE DU CONCEPT D'ALIÉNATION

Née en 1965, Rahel Jaeggi incarne avec Hartmut Rosa la plus jeune génération de théoriciens critiques se réclamant de l'héritage francfortois. Elle est également proche d'Axel Honneth, de qui elle fut l'assistante de recherche à la fin des années 90 et qui constitue une référence majeure dans ses propres travaux. Ses deux principaux ouvrages, *Alienation*³⁷³ et *Critique of Forms of Life*³⁷⁴ (seulement disponibles en allemand ou en traduction anglaise), qui constituent respectivement sa thèse de doctorat et sa thèse d'habilitation, se sont déjà imposés au sein des discussions sur la théorie critique contemporaine³⁷⁵.

Les recherches menées par Jaeggi semblent être guidées par un objectif de réactualisation des assises théoriques de la théorie critique, telle que la concevaient Adorno et Horkheimer aux origines de l'Institut³⁷⁶. C'est dans cet esprit que Jaeggi entreprend ce qu'elle qualifie de « résurrection » du concept d'aliénation, qu'elle qualifie de concept fondamental de la philosophie sociale³⁷⁷. En confrontant l'un des concepts les plus importants de la théorie critique et du marxisme occidental en général à des préoccupations contemporaines, elle espère à la fois contribuer au retour de la critique de l'aliénation et à sa transformation. Il s'agirait effectivement d'un retour, d'une réactualisation ou d'une revitalisation : Jaeggi est – tout comme Rosa dans *Aliénation et accélération* et Honneth dans la préface qu'il signe à *Alienation* – claire quant à l'état de la critique de l'aliénation. Cette dernière serait en effet tombée en désuétude, victime à la fois

³⁷³ R. Jaeggi, *op. cit.*

³⁷⁴ Rahel Jaeggi, *Critique of Forms of Life*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

³⁷⁵ Jaeggi a également publié un ouvrage en collaboration avec Nancy Fraser (Rahel Jaeggi et Nancy Fraser, *Capitalism : a Conversation in Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2018).

³⁷⁶ Giorgio Fazio, « Situating Rahel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory », *Critical Horizons*, vol. 22, n° 2, 3 avril 2021.

³⁷⁷ « The present investigation aims at resurrecting alienation as a foundational concept of social philosophy. » R. Jaeggi, *op. cit.*, p. xx.

d'une surutilisation, symptôme d'une trop grande polysémie, et des critiques adressées plus largement aux traditions de pensées qui la soutiennent. D'après Jaeggi, elle semblerait même « passée de mode » depuis les critiques postmodernes des philosophies de la conscience et d'un concept substantiel de raison, et « politiquement douteuse » du point de vue du libéralisme politique³⁷⁸.

L'attachement de Jaeggi au concept d'aliénation ne se limite évidemment pas à son importance historique pour la théorie critique. Si elle croit bon devoir consacrer un ouvrage entier à la reconstruction philosophique du concept, c'est qu'elle soutient que la critique sociale « s'appauvrirait » si elle se passait de cet outil. En effet, l'aliénation désigne tout un ensemble de phénomènes qu'il serait nécessaire d'éclairer et d'interpréter – comme les réactions aux prétentions néolibérales à une plus grande « flexibilité » du travail et le sentiment d'impuissance face à l'économie mondialisée³⁷⁹. Pour sauvegarder le potentiel critique du concept, Jaeggi croit toutefois d'abord devoir répondre à certaines des objections soulevées par son utilisation. Ainsi, elle cartographie les critiques de l'aliénation en deux postures principales : libérales et poststructuralistes. Ces critiques du concept d'aliénation le considèrent souvent trop objectiviste, perfectionniste et paternaliste. D'après Jaeggi, Marcuse prêterait le flanc à ces critiques dans *L'homme unidimensionnel*, où il estime que l'identification des sujets à l'ordre établi n'est qu'une autre forme d'aliénation et de fausse conscience. Dans ce contexte, la critique de l'aliénation invoquerait un critère « objectif » de vie bonne, qui transcenderait, voire nierait la souveraineté individuelle (objectivisme), et lui opposerait un « meilleur » mode *d'être-au-monde* (perfectionnisme). Au nom de quels critères ? Pour Jaeggi, de l'absence de précision de ce que l'on entend précisément par la vie bonne ou non-aliénée découle une forme de paternalisme (« je m'y

³⁷⁸ «[...] its philosophical foundations look outmoded in the age of postmodernity ; its political implications seem questionable in the period of political liberalism [...]. » *Ibid.*, p. xix.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. xx.

connais mieux que toi à propos de ta propre vie³⁸⁰)). Quant au pôle poststructuraliste de la « critique de la critique » de l'aliénation, Jaeggi s'y attarde essentiellement pour sa critique de la philosophie du sujet. Non seulement les fondements essentialistes sur lesquels pourraient reposer la critique de l'aliénation sont remis en cause (la nature humaine, par exemple), mais est également prise à partie la notion même de *sujet* : prétendre qu'un sujet est aliéné, n'est-ce pas en effet prétendre qu'il existe un sujet *autre* que celui qui est produit par le pouvoir ? L'idée qu'il existerait un sujet *en soi*, hors des mécanismes sociaux de production, est en effet largement critiqué, par exemple par Michel Foucault ou Louis Althusser³⁸¹.

Jaeggi admet d'emblée ces oppositions, et offre une reconstruction de la critique de l'aliénation qui y répond. Pour éviter les accusations de paternalisme, d'objectivisme ou de perfectionnisme, la proposition centrale de la première partie d'*Alienation* est donc de reconstruire la critique de l'aliénation sur des bases formelles : l'aliénation, plutôt que de désigner un échec dans le *contenu* des formes-de-vies, devrait démontrer des échecs *d'appropriation*. Autrement dit, l'aliénation doit être comprise comme une « praxis déficiente d'appropriation³⁸²», l'appropriation pouvant être comprise comme une « connaissance de soi, une connaissance ou une emprise sur soi et le monde » qui permette « de se *rapporter* au monde et à soi³⁸³». Elle dit s'inspirer de Marx dans cette définition, avec la nuance importante que *l'appropriation* n'est pas à confondre avec la *réappropriation*. Pour l'autrice, se réapproprier un monde conçu comme le résultat de l'activité productrice évacuerait trop largement l'altérité et le contingent. En délaissant le paradigme productiviste, elle ancre donc sa conception de l'appropriation dans une vision dynamique des

³⁸⁰ « [...] a paternalist perspective that claims to « know better » » *Ibid.*, p. 29. Jaeggi se contente ici d'esquisser une « position » libérale, sans toutefois préciser à quels penseurs elle fait référence, ni s'il y a au sein d'un certain libéralisme une place pour une critique de l'aliénation.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 30-31.

³⁸² « [a]lienation can be understood as [...] a *deficient praxis* of appropriation ». *Ibid.*, p. 36.

³⁸³ « Knowing and dealing with oneself: having access to or command over oneself and the world », « a way of relating practically to the world ». *Ibid.*, p. 37-38.

rapports sociaux, qui seraient constamment renégociées – paradigme qui fait écho à la fameuse *Actor Network Theory*³⁸⁴.

De fait, le chapitre II d'*Alienation*, intitulé « Marx and Heidegger : Two Versions of Alienation Critique », met de l'avant la critique de l'aliénation de Heidegger en tant que version « corrigée » de sa version marxiste :

In contrast to Marx, Heidegger does not conceive of the human's relation to the world as a process of production. Rather than starting from the idea of the world's being produced *through* labor, Heidegger begins with an analysis of a prior "being-in-the-world", which leads him to what can be regarded as an existentialist version of Marx's thesis of the priority of praxis³⁸⁵.

Jaeggi puise dans la philosophie existentielle de Heidegger et sa critique de la réification une conception de la vie non-aliénée qui allie authenticité et prise de décisions. Ainsi, une vie non-aliénée signifierait de se confronter à l'aspect *pratique* de notre existence, en tant qu'activité que l'on guide. La thèse de Jaeggi relie donc l'identification et le contrôle : « seul un monde auquel je peux m'identifier (en me l'appropriant) est un monde dans lequel je peux agir de manière auto-déterminée³⁸⁶ ». Heidegger fait donc figure d'allié face au « substantialisme » de la critique marxiste de l'aliénation³⁸⁷.

³⁸⁴ Il y aurait pourtant long à dire sur les écrits plus tardifs de Marx, qui contiennent une critique de l'aliénation qui ne suppose pas nécessairement son dépassement par la réappropriation. Voir à ce sujet Moishe Postone, *Time, Labor, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

³⁸⁵ R. Jaeggi, *op. cit.*, p. 16. Contrairement à Marx, Heidegger ne conçoit pas la relation humaine au monde en tant que processus de production. Plutôt que de partir de l'idée d'un monde produit par le travail, Heidegger débute par l'analyse d'un primat « d'être-dans-le-monde », qui l'amène à ce que l'on peut considérer comme une version existentialiste de la thèse de Marx sur le primat de la praxis. [Traduction libre]

³⁸⁶ « only a world that I can make 'my own' - only a world that I can identify with (by appropriating it)- is a world in which I can act in a self-determined manner ». *Ibid.*, p. 23.

³⁸⁷ Jaeggi utilise l'auto-appropriation heideggérienne en la mettant côte à côte avec la notion d'auto-détermination. Ce rapprochement n'est évidemment pas « purement » heideggérien, et s'explique peut-être partiellement par l'influence de Sartre, cité quelques fois dans *Alienation*. Il demeure toutefois étonnant de voir se côtoyer une pensée assez proche

Jaeggi espère que cette définition formelle de l'aliénation évite les pièges de l'essentialisme tout en offrant une conception résistant partiellement à la critique poststructuraliste du sujet :

In contrast to essentialist views, this conception emphasizes the fluid and constructed character of self-relations in which we are not simply given to ourselves. Unlike the poststructuralist critique of the subject, however, it insists on the possibility of distinguishing between successful and unsuccessful ways of appropriating ourselves³⁸⁸.

C'est donc à travers sa matérialisation dans le poststructuralisme que Jaeggi dialogue elle aussi avec la philosophie nietzschéenne. Dans *Alienation*, elle s'oppose en effet au modèle du soi comme « auto-invention », particulièrement mis de l'avant par Foucault, Rorty et Nehamas³⁸⁹. Le paradigme de subjectivité qu'elle préconise s'inscrirait en faux à la fois des conceptions libérales du soi autonome, et du soi pluriel, multiple et hybride mis de l'avant par le poststructuralisme. De ces courants découleraient, respectivement, une conception du soi que l'on *découvre* (« finding oneself ») ou que l'on crée (« to make ourselves »). L'auto-appropriation constituerait une alternative à ces conceptions de la subjectivité, qui évite le mythe du « soi véritable » et la surfluidité d'un sujet qui est toujours à créer, d'inspiration nietzschéenne :

Already for Nietzsche, who can be regarded as the founding figure of the idea of self-invention, the idea of creative self-formation stands in contrast to the idea of *finding oneself* that underlies the search for the true self³⁹⁰.

de la question de l'autonomie (Jaeggi) avec l'œuvre de Heidegger, où l'opposition entre autonomie et hétéronomie tend à être dépassée.

³⁸⁸ Contrairement aux conceptions essentialistes, cette définition met l'emphase sur le caractère fluide et construit des relations à Soi, où le Soi n'est pas simplement « donné ». Toutefois, contrairement à la critique poststructuraliste du sujet, cette posture insiste sur la possibilité de déterminer des types d'appropriations de soi réussies et ratées. [Traduction libre], R. Jaeggi, *op. cit.*, p. 156.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 246.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 186.

Citant Nietzsche et Foucault pour exemplifier l'idée d'un soi qu'il faut créer, comme une œuvre d'art, Jaeggi souligne immédiatement les difficultés inhérentes à une telle position pour une critique de l'aliénation. En effet, le modèle de l'auto-production ne permettrait pas l'évaluation de conditions « ratées » de production du soi. Le modèle de l'auto-appropriation développé par Jaeggi permettrait d'établir certains critères de réussite, tout en évitant l'essentialisme d'un modèle prétendant revenir au soi authentique ou véritable³⁹¹. Jaeggi entretient ainsi un rapport plutôt critique à la pensée de Nietzsche, telle qu'incarnée dans le poststructuralisme.

3.3.1 UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ALIÉNATION

Le concept de soi chez Jaeggi est donc composé des aspects suivants : l'être est d'abord un *faire*, au sens existentialiste du terme, il est lié à un ensemble de caractéristiques auxquelles il s'identifie, il est relationnel, fluide, lié au monde et s'externalise constamment. Une vie non aliénée est donc une vie libre, au sens où les possibilités d'appropriation sont rendues concrètes grâce aux processus d'auto-détermination et d'auto-réalisation. En outre, afin d'éviter la critique de paternalisme, Jaeggi tente d'ancrer sa théorie dans un subjectivisme qualifié, où l'objet de la critique met lui-même de l'avant les critères qui permettront l'analyse. Dans cette critique immanente, la notion du soi est remplacée par celle de volonté. Plutôt que de présupposer un contenu à la bonne existence, la critique de l'aliénation agira donc dans l'interstice entre les volontés et les réalisations de ces volontés.

³⁹¹ Précisons que Jaeggi ne rejette pas totalement le concept d'authenticité, mais plutôt celui de « moi véritable ». Elle préconise ainsi un modèle d'authenticité « souple », fondé sur l'auto-identification et l'auto-appropriation plutôt que la découverte ou la recherche d'un soi immuable.

Afin de mettre à l'épreuve la reconstruction effectuée, Jaeggi effectuera une forme de phénoménologie de l'aliénation contemporaine, en présentant quatre figures-types de sujets menant des vies que l'on pourrait qualifier « d'aliénées ». Le premier de ces cas-types est composé de la figure, banale, d'un jeune homme qui se marie avec sa conjointe, laquelle tombe enceinte. Suite à cette nouvelle, ils déménagent en banlieue pour élever l'enfant et mènent une vie tout ce qu'elle a de plus « ordinaire ». Or, le protagoniste a l'impression que cela s'est *fait tout seul*, qu'il n'a jamais vraiment décidé de mener cette vie, qu'elle s'est imposée à lui. Ce n'est donc pas l'intervention d'une quelconque force hétéronome ayant forcé le protagoniste à agir contre sa volonté qui fait de ce cas un exemple d'aliénation ; le problème réside au contraire en ce que ce dernier ne s'est *jamais réellement formé de volonté*. La perte d'autonomie s'effectue alors passivement et la « rigidification » de la vie du jeune homme a atteint un degré tel qu'il n'y avait plus place à l'action et l'expérimentation, éléments essentiels à l'appropriation.

Le second cas présenté par Jaeggi est celui du cliché du jeune professionnel, qui mime les attitudes du patron de l'entreprise. Toujours bien habillé et coiffé, il se croit particulièrement original grâce à une paire de lunettes au *design* éclaté. Jaeggi rapproche ce cas-type d'un animateur de télé dont la jovialité sonnerait faux. Ces illustrations correspondraient à type d'aliénation particulier : la perte d'authenticité dans les rôles sociaux. Si les rôles sociaux sont à la fois essentiels en tant que producteurs de notre existence sociale, ils pourraient ainsi devenir aliénants s'ils nous coupent de toute possibilité de renégociation et de réinterprétation. Ainsi, l'authenticité et l'individualité ne sont possibles qu'en se réappropriant des rôles déjà existants, en les modifiant légèrement. Il n'y aurait donc pas de soi hors des rôles sociaux, mais l'individualité s'acquerrait par la constellation unique des rôles sociaux que nous empruntons dans notre vie et c'est ce mélange, ce croisement, qui permet à nos personnalités de se former et de développer des particularités. Tout rôle réussi serait ainsi à la fois convention et modification. Dans le cas du jeune professionnel et de l'animateur, leurs rôles sociaux sont à la fois trop scriptés (ne laissant donc plus place au jeu et à la renégociation) et naturalisés : le caractère artificiel des rôles sociaux est masqué et les protagonistes sont entièrement identifiés aux caractéristiques de leurs rôles.

Le troisième cas est celui de la « giggling feminist³⁹² » : H., une féministe autoproclamée, se surprend à agir comme une adolescente avec son amoureux – elle a des petits fous rires niais et agit d’une manière faussement fragilisée. Elle en ressent un profond agacement, elle se dit que « ce n’est pas elle », puisqu’une telle attitude est en directe opposition avec ses valeurs féministes. L’enjeu à l’œuvre dans cet exemple est celui de la conception de soi : son comportement est en conflit avec la façon dont elle se perçoit elle-même. Son propre désir (d’être « protégée » par un homme dans ses relations affectives) lui paraît moins « vrai » et moins authentique que ses convictions féministes. On pourrait donc parler d’aliénation dans ce contexte, puisque le minimum de cohérence interne et d’identification à l’égard de nos propres désirs requis pour être capable de se comprendre est mis en péril par cette division qui habite H. Ainsi, le critère normatif utilisé par Jaeggi dans ce contexte est celui de la *self-accessibility* :

Appropriateness in turn is to be determined by the criterion of *self-accessibility* (as revealed in one’s practical engagement) and of *having oneself at one’s command* : one is oneself when one is accessible to oneself and can «move freely» in what one does [...]³⁹³.

Cette familiarité avec soi n’est pas conçue comme libre de conflits: ce serait au contraire une dimension extrêmement importante de l’émancipation que d’être capable de remettre en question les désirs qui ne correspondent pas à la conception que nous avons de nous-même (à la fois comme interprétation et comme projet).

Enfin, le quatrième et dernier exemple concerne celui de *l’homme indifférent*, qui vit sa vie comme sous anesthésie – Jaeggi puisera dans la littérature pour illustrer ce cas, s’inspirant du personnage

³⁹² R. Jaeggi, *op. cit.*, p. 100. Aucune traduction ne nous apparaissait rendre la nature de l’expression de manière satisfaisante.

³⁹³ La faculté d’appropriation est déterminée par le critère de l’auto-accessibilité (lui-même révélé par l’engagement pratique du sujet) et par la possibilité d’être à sa propre disposition : on est soi-même lorsqu’on est accessible à nous-même et que nous pouvons nous « mouvoir librement » dans nos agissements. [Traduction libre], *Ibid.*, p. 121.

de Perlmann dans un livre de Pascal Mercier (nom de plume de Peter Bieri). Le type d'aliénation encouru ici est le fait d'une dissolution de l'intérêt du personnage envers le monde, d'une déconnexion complète. Bien que l'on pourrait être tenté de décrire son aliénation comme une aliénation à l'égard du monde, Jaeggi dit qu'il s'agit d'abord d'une forme d'auto-aliénation, puisqu'on se constitue seulement en s'engageant dans le monde. Toute aliénation de soi est donc aliénation envers le monde, et vice-versa. Si l'on considère la réalisation de soi comme une appropriation active du monde, il est donc évident que le retrait, entendu comme dé-identification, est une fausse liberté. Ces quatre cas nous présentent donc quatre types d'aliénation : le sentiment d'être impuissant face à notre vie (le père de famille en banlieue) ; la perte d'authenticité dans nos rôles sociaux (le jeune professionnel) ; l'aliénation de soi dans la contradiction interne (la « giggling feminist ») et finalement, l'indifférence la plus complète (Perlmann).

Pour Jaeggi, le concept d'aliénation relève d'une part de l'éthique, puisqu'il énonce les conditions de possibilités de la liberté individuelle. Il relève, d'autre part, de la philosophie sociale, puisqu'il peut servir à diagnostiquer les pathologies sociales. Comme la critique de l'aliénation présente une analyse axée sur le sujet, Jaeggi espère qu'elle puisse servir de première étape à une seconde investigation – axée, celle-là, sur la forme que devraient prendre les institutions sociales³⁹⁴.

3.4 CONCLUSION PARTIELLE

Honneth, Rosa et Jaeggi ont tous trois investi le thème de l'aliénation et/ou de la réification dans leurs derniers ouvrages. Honneth, dans *La réification : petit traité de Théorie critique*, s'appuie sur

³⁹⁴ C'est en quelque sorte le travail annoncé dans son ouvrage subséquent, *Critique of Forms of Life*. Toutefois, *Critique of Forms of Life* s'abstient de mener une critique de la société à partir du concept d'aliénation, qui semble pour l'instant confiné au plan subjectif dans la pensée de Jaeggi. En effet, l'essai ne mène pas une critique des formes-de-vie en tant que tel, mais tente plutôt de démontrer la validité d'une telle critique.

Heidegger, Lukács et Dewey pour reconstruire une théorie de la réification qui soit cohérente avec le paradigme de la reconnaissance. Rosa, dans *Aliénation et accélération, Accélération et Résonance*, articule sa critique de l'aliénation temporelle à une théorie plus générale de l'aliénation comprise comme perte de résonance. Enfin, dans *Aliénation*, Jaeggi œuvre à une minutieuse sauvegarde du concept d'aliénation, qu'elle définit comme une praxis déficiente d'appropriation de soi.

3.4.1 NIETZSCHE MIS À DISTANCE

Dans *Critique du pouvoir*³⁹⁵, Honneth présente une histoire de la théorie critique et de sa rencontre avec l'œuvre de Michel Foucault. *Critique du pouvoir* constitue l'un des plus importants pôles de la réception allemande de Foucault, et se distingue par sa (relative) générosité du caractère plus polémique du *discours philosophique de la modernité* de Habermas. C'est à travers cet ouvrage que le rapport de Honneth à Nietzsche est le plus visible, puisque qu'il y relève les parts nietzschéennes de la pensée foucauldienne.

Honneth met en relation avec Adorno le Foucault de *l'Ordre du discours*, qui aurait délaissé à partir de ce moment l'analyse du savoir pour formuler une théorie de la société. Articulée à une conception nietzschéenne des affects fondamentaux, la théorie de la société de Foucault s'articulerait autour de deux principaux affects, le désir et le pouvoir. Or, une telle théorie souffrirait d'un manque de synthèse entre « les éléments théoriques issus de la philosophie de la vie et ceux issus de la théorie de la domination³⁹⁶ ». Pour éviter cette confusion, Foucault aurait finalement remplacé le dualisme pouvoir-désir (médié par le discours) par une conception moniste de la société fondée sur le pouvoir, plus cohérente et plus compatible avec la théorie critique :

³⁹⁵ Axel Honneth, *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1986.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 182.

La théorie du savoir devient alors théorie de la domination, et à partir de ce moment-là seulement elle commence à évoluer sur le terrain dont est originaire la tradition de l'École de Francfort³⁹⁷.

La théorie du pouvoir de Foucault, d'inspiration nietzschéenne, s'oppose aux modèles politiques classiques ou marxistes. Contrairement à une conception juridique ou étatique du pouvoir, Foucault définit en effet ce dernier comme produit « d'affrontements stratégiques entre sujets³⁹⁸ ». Toutefois, Honneth reproche à Foucault de ne pas avoir su expliquer la formation de structures de domination à partir d'un concept de lutte sociale. L'analyse historique de Foucault se traduit ainsi en termes de rationalité stratégique – le développement des instruments de pouvoir culmine en un « accroissement des capacités administratives de contrôle³⁹⁹ ». Ce diagnostic unilatéral et systémique ressemblerait à celui d'Adorno et Horkheimer dans *Dialectique de la raison*, qui tracent l'histoire des sociétés dans une évolution du principe de domination de la nature, culminant dans la domination complète de la rationalité instrumentale. Honneth met ainsi côte à côte les impasses de la théorie critique d'Adorno et de la théorie du pouvoir de Foucault, qui n'élaboreraient pas suffisamment la dimension de l'agir social et ne permettraient pas d'analyser « les formes d'intégration des sociétés du capitalisme tardif⁴⁰⁰ », en plus de rester vague sur ses perspectives normatives. Foucault aurait toutefois mis de l'avant la sphère, négligée par Adorno, des interactions et des conflits sociaux. Bien qu'abandonnant cette avenue pour verser dans une théorie systémique du pouvoir, Foucault aurait ouvert la voie à une critique de la domination sociale ancrée dans les pratiques sociales. La pensée de Foucault serait ainsi à la fois une radicalisation de la dialectique de la raison et possiblement complémentaire à la théorie de la communication de Habermas. Cette inhabituelle reconfiguration a comme objectif de tracer les contours de la théorie de Honneth « d'un

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 184.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 186.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 237.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 238.

modèle conflictuel de la société fondé sur la théorie de la communication⁴⁰¹». *Critique du pouvoir* se veut ainsi une présentation des pistes ouvertes par Foucault et Habermas face aux « impasses » de la première théorie critique, et une première esquisse du programme théorique de Honneth.

Le lien de Honneth à Nietzsche est donc plutôt ténu. Il faut remonter à *Critique du pouvoir*, écrit au début des années 1980 et issu d'une thèse d'habilitation, pour déceler chez Honneth une influence nietzschéenne, elle-même médiée par un passage par Foucault. Même le rapport à Foucault est vite relégué au second plan, le projet annoncé à la fin de *Critique du pouvoir* d'intégration de ses perspectives sociologiques dans une théorie de la communication prenant la forme d'une « reconstruction systématique de l'argumentation de Hegel⁴⁰² » dans *La lutte pour la reconnaissance*. À partir de ce moment, les interlocuteurs de Honneth changent et Foucault n'est plus abordé de front. Il est donc possible d'affirmer que le lien théorique de Honneth à Nietzsche est moins frontal et explicite que celui qu'il entretient avec Heidegger. Néanmoins, Honneth opère à travers Foucault un rapprochement inédit dans l'histoire de l'École de Francfort avec l'incarnation poststructuraliste de la philosophie nietzschéenne.

Nietzsche n'est pas essentiel à la démonstration qu'effectue Rosa dans *Résonance*. Il est ainsi mentionné, par exemple, en tant que penseur du « silence aride d'un cosmos glacé⁴⁰³ » plutôt que d'un univers fondamentalement résonant. Or, malgré son pessimisme – auquel s'oppose Rosa – la philosophie nietzschéenne signifierait un besoin fondamental de résonance :

Comme le soulignent Kierkegaard et Nietzsche à la suite de Hegel, et Schopenhauer avant lui, le sujet moderne risque également, du point de vue philosophique, de ne pas pouvoir former de relation résonante durable au monde. [...] Chez Nietzsche et

⁴⁰¹Ibid., p. 360.

⁴⁰²A. Honneth, *op. cit.*, p. 7.

⁴⁰³H. Rosa, *op. cit.*, p. 305.

Kierkegaard, elle [l'atomisation de l'homme] est *historicisée* comme la marque d'une époque spécifique⁴⁰⁴.

Le style propre à Rosa tend à intégrer un certain nombre d'auteurs dans la théorie de la résonance. Le rapport à Nietzsche demeure ainsi plutôt secondaire et la confrontation, tout comme l'intégration, n'est pas systématique. On retrouve toutefois dans *Résonance*, tout comme chez Honneth et Jaeggi, le nietzschéisme en tant qu'il s'incarne dans les critiques poststructuralistes du sujet. Or, Rosa espère dépasser la « mort du sujet » en radicalisant le caractère relationnel des pôles sujets-objets, affirmant ainsi leur rapport de co-construction.

Enfin, Jaeggi s'assure de distinguer la théorie critique des traditions libérales et poststructuralistes. Au cœur de cette opération réside l'association de Nietzsche à son incarnation poststructuraliste, qui sert d'« Autre » à la théorie critique. Dans une entrevue donnée à Amy Allen en 2018, Jaeggi signale très clairement cette perspective, la généralisant même à l'ensemble de la théorie critique contemporaine :

Simply put, my take is that in critical theory, we have, more or less, three alternatives. The first is Kantianism or some sort of freestanding morality in which we are positively able to spell out what the good is. This need not be Kantianism; it could also be an Aristotelian notion of the good. [...] The second alternative is some kind of Nietzscheanism or, as it is for contemporary critical theory, Foucauldianism, which (and I'll put this very cautiously) tends not to be able to rebut the relativism with which it is constantly confronted, or at least they have no strong, genuine idea of how to react to these problems. The third alternative is a version of Hegelianism or Marxism and some kind of immanent criticism of institutions⁴⁰⁵.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 364.

⁴⁰⁵ Amy Allen et Eduardo Mendieta (éd.), *From Alienation to Forms of Life : the Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park, Penn State University Press, 2018, p. 106. Simplement dit, je pense que la théorie critique a plus ou moins trois possibilités. La première est le kantisme, ou une sorte de moralité autonome dans laquelle nous sommes positivement capables de définir ce qu'est le bien. Il n'est pas nécessaire que ce soit le kantisme ; ça pourrait aussi être une notion aristotélicienne du bien. [...] La deuxième alternative est une sorte de nietzschéisme ou, comme c'est le cas pour la théorie critique contemporaine, de foucauldianisme, qui (et je le dis avec beaucoup de prudence) tend à ne pas être capable de réfuter le relativisme auquel il est constamment confronté, ou du moins n'a pas d'idée forte et

Associer le nietzschéisme et le foucauldisme permet à la théorie critique de s'éloigner du poststructuralisme et d'affirmer sa singularité dans le paysage critique contemporain. Or, ce déplacement étonne, surtout lorsque l'on considère l'importance de Nietzsche pour la première théorie critique et pour Adorno plus spécifiquement. La tripartition ainsi suggérée par Jaeggi, et l'identification à la tradition hégélienne qu'elle sous-tend, camoufle la grande porosité entre l'École de Francfort, Nietzsche et Heidegger⁴⁰⁶.

3.4.2 HEIDEGGER, UN ALLIÉ POUR LA THÉORIE CRITIQUE CONTEMPORAINE

La référence à Heidegger est explicite dans presque tous les travaux susmentionnés, et constitue une source importante dans la reconstruction de la critique de l'aliénation par l'École de Francfort contemporaine. Honneth a en effet recours à l'auteur d'*Être et temps* dans sa définition de la pratique humaine en tant qu'engagement existentiel et participation active. Le chapitre II de *La réification : petit traité de Théorie critique*, intitulé « de Lukács à Heidegger et à Dewey », utilise ces trois auteurs pour montrer le primat de la posture affirmative (c'est-à-dire de reconnaissance) sur la saisie neutre de la réalité.

Rosa se réclame lui aussi de l'antidualisme heideggérien. Il reformule même les propos de Heidegger dans les termes de sa propre théorie :

Quand Martin Heidegger, dans *Être et temps*, élève l'angoisse au rang de « disposition fondamentale » (*Grundbefindlichkeit*), c'est-à-dire de « principe existentiel », et

authentique de la façon de réagir à ces problèmes. La troisième alternative est une version de l'hégélianisme ou du marxisme et une sorte de critique immanente des institutions. [Traduction libre]

⁴⁰⁶ Jaeggi soulève d'ailleurs cet aspect dans *Aliénation*, et estime que l'hégélianisme de gauche et le nietzschéisme sont présents simultanément dans *Dialectique de la raison*. *Ibid.*, p. 110.

l'associe à l'« être-jeté » existentiel de l'homme (*dans* le monde), il semble accorder une importance capitale à la perte de la relation (au monde) dans le « néant de l'angoisse » : on pourrait dire ainsi que selon lui, l'inquiétude (pour notre être-là et notre être-avec) traduit la volonté de maintenir une relation de résonance, et que l'angoisse n'est autre que celle de sa perte⁴⁰⁷.

Le style de Rosa dans *Résonance* est volontairement expansif; il évite de consacrer de longs passages à la confrontation avec d'autres auteurs et autrices, préférant insérer leurs contributions dans sa démonstration. Malgré cette remarque, les références à Heidegger contenue dans *Résonance* ne sont pas dues au hasard. C'est en effet toute la conception phénoménologique et existentielle de l'aliénation qui est reconduite par Rosa dans *Résonance*, par ailleurs soutenue par une référence constante au registre sonore, musical qui n'est pas sans évoquer « l'entendre » heideggérien. En outre, l'importance d'une conception temporalisée de l'être-dans-le-monde n'est pas négligeable, comme le démontrent *Accélération : une critique sociale du temps* et *Aliénation et accélération : vers une théorie critique de la modernité tardive*. L'aliénation qui prend racine dans un rapport vicié au temps (temporalisation du temps) n'est en effet pas sans rappeler la chute (*Verfallen*) du *Dasein* dans l'affairement quotidien – « une captivité du temps présent⁴⁰⁸ ». Cette altération radicale de notre rapport au monde est, pour les deux auteurs, reliée à la technique – en son essence ou en ses effets.

Enfin, Heidegger fait figure d'allié dans la reconstruction qu'effectue Jaeggi de la critique de l'aliénation. Il lui sert en effet de référence pour développer une conception de la subjectivité en tant qu'auto-appropriation. Cette interprétation permet à Jaeggi de s'éloigner d'une conception « productiviste » du sujet, qu'elle associe au marxisme. Si Jaeggi fait une lecture croisée de

⁴⁰⁷ H. Rosa, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁰⁸ H. Rosa, *op. cit.*, p. 356.

Heidegger et Marx, *Alienation* offre toutefois une interprétation principalement existentielle de l'aliénation⁴⁰⁹.

⁴⁰⁹ Justin Evans, « Rahel Jaeggi's theory of alienation », *History of the Human Sciences*, vol. 35, n° 2, 1 avril 2022.

CONCLUSION

La critique de l'aliénation, en tant qu'outil principal de la théorie critique depuis Marx, constitue l'une des propositions les plus fortes de l'École de Francfort. Elle incarne en effet un ensemble de constats, notamment celui que quelque chose « cloche » au sein de nos rapports au monde, à autrui et à nous-même. En tant que tradition théorique qui porte en elle et renouvelle les tendances des philosophies antérieures, la théorie critique a aussi une dynamique spécifique de confrontation complexe avec la pensée de son temps. En restant au cœur institutionnel de l'École de Francfort et en déclinant la présentation de manière chronologique, nous avons voulu décrire une trajectoire, une dynamique, et restituer un ensemble de déplacements qui caractérisent cette confrontation. Notre recherche est cependant guidée, plus essentiellement, par un rapport de fidélité aux intentions de la théorie critique telles qu'énoncées par Horkheimer dans *Théorie traditionnelle et théorie critique* : la pensée critique doit être un élément du combat contre la domination et guidée par « l'intérêt des masses à la suppression de l'injustice sociale⁴¹⁰ ». C'est à l'aune de ces intentions que nous espérons que les récents développements de l'École de Francfort seront jugés et critiqués.

UNE CRITIQUE DE L'ALIÉNATION RADICALEMENT TRANSFORMÉE

Pour illustrer l'histoire de la critique de l'aliénation au sein de l'École de Francfort, un élément s'est avéré essentiel : la présentation d'une extériorité constitutive, d'une altérité qui a agi dans et sur l'ancrage hégéliano-marxiste de la théorie critique. Nous avons vu que cette altérité avait pu prendre des formes distinctes, par exemple un dialogue avec une partie du libéralisme ou du

⁴¹⁰ Max Horkheimer, *Théorie critique et théorie traditionnelle*, Paris, Gallimard, 1974, p. 80.

pragmatisme américain. Nous avons toutefois cherché à souligner l'importance et la persistance des dialogues avec deux œuvres qui peuvent sembler radicalement distinctes de l'École de Francfort, soit celles de Nietzsche et Heidegger.

L'examen de l'histoire de l'École de Francfort à partir de la critique de l'aliénation dans son intégration-distanciation des philosophies nietzschéenne et heideggérienne aura en effet permis de révéler ou de préciser un ensemble d'éléments. Chez Adorno, nous avons d'abord rappelé que la critique de la réification prend la forme d'une critique radicale de la raison, plus spécifiquement de la raison instrumentale et du fétichisme conceptuel. D'inspiration lukácsienne, cette critique comporte toutefois d'importants emprunts à Nietzsche. Ces emprunts ressortent notamment dans la radicalité de la critique de la raison elle-même, combinée à l'anthropologie pulsionnelle de *La dialectique de la raison*, à la forme fragmentaire de l'écriture d'Adorno et au statut accordé à l'art.

Plusieurs passages de *Dialectique négative*, *La dialectique de la raison* et *Minima Moralia* intègrent ainsi des aspects de la critique radicale de la raison de Nietzsche. Or, la négativité au cœur de l'entreprise théorique de la première École de Francfort n'en permet qu'une intégration partielle. De fait, Adorno et Horkheimer s'avèrent circonspects face aux concepts « positifs » de Nietzsche, tel que l'*amor fati* (cette « adaptation ignominieuse », ce « mythe qui sépare de la vérité la critique nietzschéenne des mythes ⁴¹¹») et relèvent l'absence de négation déterminée au sein de sa pensée.

Malgré ces réserves, nous avons souligné l'importance de Nietzsche pour la première École de Francfort dans son élaboration d'une critique de la pensée réifiante et réifiée. Cette méfiance à l'égard de la raison transformée en domination s'exprime chez Adorno par une crainte de l'impérialisme philosophique, qui prétendrait subsumer entièrement l'objet sous le concept – phénomène que Nietzsche surnomme « les maux de cerveaux de ces malades tisseurs de toiles

⁴¹¹ T. Adorno, *op. cit.*, p. 133.

d'araignées⁴¹²». Anticipant ainsi un certain nombre de critiques effectuées au concept d'aliénation, Adorno se méfie d'une pensée qui prétendrait éradiquer le non-identique et le contingent. Soutenue par une relation bienveillante avec ce qui est étranger, la dialectique négative replace au cœur du geste philosophique ce qui demeure « le lointain et le différent »⁴¹³.

C'est dans cet esprit qu'Adorno critique sévèrement la notion d'authenticité telle qu'elle se déploie dans l'analyse existentielle de la réification par Heidegger. En plus d'être pourfendu pour ses choix idéologiques, Heidegger est disqualifié par Adorno en tant que penseur de la pure identité. Puisque Heidegger associerait l'authenticité à la vérité – vérité qui serait accessible individuellement – il reconduirait en effet la fiction bourgeoise du « moi » réifié, autoréférentiel et séparé de la totalité sociale. En outre, l'authenticité ne peut être posée, d'après Adorno, *avant* d'avoir postulé de l'inauthenticité. Seul le geste critique permettrait de laisser entrevoir l'utopie, dans l'esprit de la dialectique négative.

Nous avons également tenté de montrer que l'ampleur de la négativité et du pessimisme d'Adorno posera problème pour Habermas et les générations suivantes de l'École de Francfort : si l'aliénation est totale, et que la pensée elle-même est si étroitement liée à la domination, à partir d'où « parle » la théorie critique ? L'œuvre de Habermas est fortement influencée par cette question. Dans *Connaissance et intérêt, La technique et la science comme idéologie* et surtout dans *Théorie de l'agir communicationnel*, il tentera effectivement de « fonder normativement » la théorie critique, c'est-à-dire d'explicitier la part non-aliénée du social qui permet d'ancrer les possibilités d'émancipation dans une pratique intramondaine.

C'est la raison communicationnelle qui incarne ce potentiel normatif chez Habermas. Décelée dès l'enfance et contenue dans les structures mêmes du langage, la rationalité communicationnelle

⁴¹² F. Nietzsche, *op. cit.*, p. 1041.

⁴¹³ Passage déjà cité dans T. Adorno, *op. cit.*, p. 233.

contiendrait le potentiel d'un consensus « universel et sans contrainte⁴¹⁴ ». Habermas distingue ainsi plusieurs types de rationalité, et reformule la critique de la réification de ses prédécesseurs. Si la différenciation sociale exige en effet une part de rationalité procédurale (notamment dans le domaine de la technique), celle-ci n'est pas *de facto* d'une forme de réification pour Habermas. La réification adviendrait lorsque les sous-systèmes de l'État ou de l'économie s'autonomisent des impératifs moraux établis par des mécanismes d'intercompréhension, et que le type de rationalité qui leur est propre (caractérisé par l'agir stratégique) colonise le domaine de la reproduction symbolique (caractérisé par l'agir communicationnel).

En sauvegardant une part de la raison, Habermas s'éloigne de la critique radicale de la raison, devenue domination, qu'auraient proposée Nietzsche et Adorno. Dans *Le discours philosophique de la modernité*, il explicite cette prise de distance et critique Nietzsche pour son « irrationalisme ». La « sortie de la raison » qu'avancerait Nietzsche, prenant appui dans une interprétation dionysiaque du mythe, se retrouverait de manière paradoxale dans la première École de Francfort. Bien qu'ils refusent de totalement congédier la dialectique de la raison – contrairement à Deleuze et Foucault, qui « fusionneraient » raison et pouvoir – Adorno et Horkheimer seraient prisonniers d'une conception nietzschéenne de la raison qui masquerait son potentiel émancipatoire.

Habermas est donc critique du nietzschéisme de la première École de Francfort et, plus généralement, des pensées de la « sortie de la modernité ». En défenseur des Lumières, il reproche ainsi à Heidegger d'assumer « l'héritage [du] messianisme dionysiaque⁴¹⁵ » de Nietzsche. La critique de la métaphysique de Heidegger l'amènerait, comme Nietzsche, à devoir « revendiquer une compétence cognitive par-delà l'autoréflexion [...] et la pensée discursive⁴¹⁶ », qui prendrait la

⁴¹⁴ J. Habermas, *op. cit.*, p. 156.

⁴¹⁵ J. Habermas, *op. cit.*, p. 182.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 163.

forme d'une pensée des initiés⁴¹⁷. Malgré ces remarques, formulées principalement dans *Le discours philosophique de la modernité*, nous avons démontré l'influence qu'a eue Heidegger pour Habermas, qui s'est même considéré momentanément comme un « héritier spirituel » de Heidegger. De fait, l'impact des écrits précédant *Introduction à la métaphysique* est non négligeable, le tournant linguistique de Habermas étant marqué par l'impulsion herméneutique d'*Être et temps*.

La prescription méthodologique mise de l'avant par Habermas – soit de devoir expliciter les fondements normatifs de la théorie critique et, conséquemment, de circonscrire la critique de l'aliénation et de la réification – sera reprise et constamment adaptée par la théorie critique contemporaine. Nous avons tâché d'expliquer la manière dont s'est matérialisée l'intégration par Honneth, Rosa et Jaeggi de cette exigence. Chez Honneth, d'abord, le paradigme de la reconnaissance vient se substituer à la théorie de l'agir communicationnel. C'est donc la reconnaissance intersubjective qui constituerait le rapport « premier » au monde et qui incarnerait un critère intramondain, à la présence empiriquement vérifiable, justifiant l'exigence émancipatrice. La lutte pour la reconnaissance se développe à trois niveaux de l'interaction sociale : psychique (ou affectif/amoureux), juridique et social. À chacun de ces niveaux, Honneth – qui s'inspire en cela du jeune Hegel – décrit la lutte pour la reconnaissance comme une « tension morale dans la vie sociale » qui provoque le progrès social. Or, le conflit ou le blocage apparaît lorsqu'il y a déni de reconnaissance dans l'une ou plusieurs de ces sphères.

Honneth entreprend par ailleurs d'arrimer, en la recomposant, la critique de la réification d'inspiration lukácsienne à sa théorie de la reconnaissance. Il redéfinit, dans *La réification : petit traité de théorie critique*, la réification comme un oubli de la reconnaissance. Ainsi posée, la réification est une attitude ou une disposition qui nie le primat de la reconnaissance, c'est-à-dire l'attitude engagée et participative constituant la condition de possibilité de notre rapport au monde

⁴¹⁷ J. Habermas, *op. cit.*

et à autrui. Honneth signale la présence de ce primat d'« engagement soucieux » à la fois chez Lukács et Heidegger, puisant davantage chez le second dans sa recomposition d'une théorie de la réification.

Si pour Honneth la réification est limitée par les mécanismes de reconnaissance, pour Rosa, c'est la résonance qui incarne « l'autre » de l'aliénation. Avec la résonance, Rosa souhaite proposer un concept qui désigne à la fois les processus de reconnaissance et de communication. En tant que condition de possibilité de la relation sujet-monde, la résonance peut être effective autant sur le plan cognitif, affectif, physique, moral ou émotionnel, et se joue sur trois axes : horizontaux (relations amicales, familiales et politiques), diagonaux (l'école, le sport et la consommation) et verticaux (la nature, la religion ou la spiritualité, l'art et l'histoire). Dans ce paradigme strictement relationnel, la résonance décrit une façon d'être-dans-le-monde qui correspond à nos propres expériences et auto-évaluations. Inversement, l'aliénation prend la forme d'un mode d'être-au-monde raté, où la relation entre soi et le monde est figée, muette ou froide. Or, d'après Rosa, la relation résonance-aliénation est dialectique. La résonance a ainsi besoin de l'aliénation pour pouvoir la dépasser, mais jamais l'éradiquer totalement.

Jaeggi a, elle aussi, fait sien le projet d'explicitier « l'envers » de l'aliénation. Elle évite toutefois d'opter pour un concept aussi substantiel que la reconnaissance ou la résonance, préférant une approche davantage procédurale fortement influencée par Heidegger. Ainsi, elle définira l'autre de l'aliénation comme une praxis réussie d'appropriation de soi et du monde, souhaitant éviter à la fois le sujet trop « fluide » des poststructuralistes – qui ne permettrait pas de déterminer des formes réussies ou ratées d'appropriation – ou trop « fixe » des conceptions plus essentialistes – qui nient le caractère construit et renégocié/renégociable des relations à soi et à autrui.

LA THÉORIE CRITIQUE EN MOUVEMENT : REMARQUES

La recherche aura, nous l'espérons, réussi à clarifier certaines des différentes formes prises par la critique de l'aliénation au sein de l'École de Francfort. De ce geste émerge un ensemble de remarques et de considérations, dont quelques-unes paraissaient devoir être rappelées.

D'une part, il semble que Nietzsche est effectivement une des grandes forces critiques dont s'éloigne l'École de Francfort à partir de Habermas. Ce dernier, qui souhaite diversifier les interlocuteurs de la théorie critique – au profit de dialogues avec des pragmatistes et libéraux américains – se méfie de la tradition « platonico-allemande » et associe en effet Nietzsche à une forme d'irrationalisme reprise par le poststructuralisme. C'est à travers sa médiation par cette tradition théorique, de laquelle l'École de Francfort tente explicitement de se distinguer, que Nietzsche est cité dans la plupart des ouvrages mentionnés dans cette recherche. La prise de distance surprend, surtout lorsque comparée à l'importance qu'à Nietzsche pour Adorno et Horkheimer. Il est toutefois possible d'admettre, sans trop de difficultés, que la radicalité de la critique nietzschéenne pose problème pour une théorie critique qui souhaite, à partir de Habermas, sauvegarder un type de rationalité à caractère émancipatoire. De fait, la critique de la morale, poussée à ses plus extrêmes conclusions, ainsi qu'une généalogie du nihilisme qui laisse peu de place à l'extériorité, s'accommodent davantage du négativisme adornien que de la théorie critique telle que la conçoivent Habermas, Honneth, Rosa et Jaeggi. Ainsi, s'il y a bel et bien les traces d'une critique de l'aliénation chez Nietzsche (ou minimalement d'une pensée alliant critique du sujet et critique de la modernité), elle saperait ses propres conditions de possibilités par son maximalisme⁴¹⁸.

⁴¹⁸ Il est par ailleurs étonnant de retrouver Nietzsche « des deux côtés » de la critique de l'aliénation : il sert d'allié à Adorno dans sa propre critique de l'aliénation et est considéré par plusieurs auteurs comme un tenant du

D'autre part, Heidegger, ou, du moins, un certain Heidegger, est au cœur de l'entreprise de réactualisation de la critique de l'aliénation par l'École de Francfort. La proximité de l'École de Francfort contemporaine avec Heidegger semble s'effectuer principalement à travers *Être et temps* et *La question de la technique*. Les intuitions que Heidegger développe dans *Nietzsche I* et *Nietzsche II*, ainsi que dans *Lettre sur l'humanisme* sont en effet moins compatibles avec le projet de Honneth, Jaeggi et Rosa. De fait, l'antihumanisme, ou minimalement la critique radicale du sujet déployée par ce « second Heidegger », sera repris par le poststructuralisme. Ce « second Heidegger » est d'ailleurs plus nietzschéen, puisqu'il s'inspire largement de Nietzsche « dernier métaphysicien », pour tenter le dépassement de la métaphysique. Ainsi, l'École de Francfort s'approprie un certain Heidegger, tout en ignorant ou en repoussant les dimensions plus nietzschéennes contenues dans son œuvre.

Il peut, à la suite de ces rappels, paraître curieux que Nietzsche et le poststructuralisme soient mis à l'écart par l'École de Francfort, mais pas Heidegger. Rappelons, de fait, l'influence qu'a eue Nietzsche sur Heidegger, et de Heidegger lui-même sur Foucault et Derrida, notamment⁴¹⁹. Pourquoi, dans ce contexte, Heidegger demeure-t-il un interlocuteur plus acceptable que Nietzsche ? Qu'est-ce que cette perméabilité de l'École de Francfort à Heidegger – débutée par Habermas mais consommée par les 3^e et 4^e générations – offre comme possibilités pour la théorie critique, qu'un rapport étroit à Nietzsche ne permet pas ?

La recherche a permis d'offrir quelques pistes de réponses à ces questions. D'abord, à partir de Habermas, les grands « défauts » de la première École de Francfort sont identifiés comme provenant partiellement de son nietzschéisme. Le geste d'éloignement envers Nietzsche est donc aussi une rupture envers Adorno et Horkheimer et, surtout, des « impasses » de *La dialectique de*

« perfectionnalisme moral » (notamment par Rawls dans *Theory of Justice*), mais il est également utilisé par le poststructuralisme français pour critiquer le concept d'aliénation.

⁴¹⁹ Habermas souligne d'ailleurs cette proximité dans *Le discours philosophique de la modernité*.

la raison et *Dialectique négative*. Peut-être le rapprochement avec Heidegger doit-il aussi être compris à travers ce prisme, c'est-à-dire en tant qu'opération de mise à distance de la première École de Francfort. Heidegger, étant un adversaire explicite d'Adorno, n'avait-il pas à être visé ? Quoiqu'il en soit, il est certain qu'une partie de l'œuvre de Heidegger a aussi stratégiquement permis à l'École de Francfort contemporaine de sortir la critique de l'aliénation de son paradigme marxien – paradigme qui paraît problématique à Habermas et aux générations qui l'ont suivi. La théorie critique réactualise effectivement la critique de l'aliénation en l'inscrivant dans une approche existentielle et phénoménologique (ceci est plus spécifiquement le cas de Rosa et Jaeggi). Heidegger sert donc d'allié dans une entreprise qui comprend une part de triple-distanciation : face à la première École de Francfort, à Nietzsche et à Marx, et, corollairement, aux dimensions nietzschéennes et marxistes de la première théorie critique.

L'École de Francfort demeure plus que jamais traversée par un rapport complexe à sa propre histoire. Habermas a fortement contribué à caractériser la première génération, tout particulièrement Adorno et Horkheimer, par un négativisme radical, en partie d'ascendance nietzschéenne, qui prenait la forme d'une critique maximaliste de la raison. On peut se demander toutefois, à la lecture des efforts adorniens pour atténuer l'idée classique d'aliénation, si cette lecture est entièrement juste. Quoiqu'il en soit, suite au recentrement habermassien, on a ensuite jugé que la radicalité initiale de la théorie critique saperait ses propres conditions de possibilités et serait tenue de persister dans une incohérence méthodologique, dont la seule sortie est un appel à l'utopie. Une telle pensée se révélerait, d'après les générations suivantes de l'École de Francfort, incapable de signaler des possibilités concrètes d'émancipation. Par son insistance sur la négativité, l'œuvre d'Adorno témoignerait notamment d'une réification devenue totale.

Souhaitant limiter ce négativisme tout en maintenant la thématique de l'aliénation, Habermas, puis Honneth, Jaeggi et Rosa, ont déradicalisé la critique en formalisant son envers positif, décelé empiriquement au sein des pratiques sociales : agir communicationnel, reconnaissance, résonance, auto-appropriation. Cette forme atténuée de la critique de l'aliénation – qui constitue également une opération de sauvetage méthodologique de sa propre possibilité – ne risque-t-elle pas toutefois

de s'approcher d'un simple réformisme, ou même de l'idée qu'il s'agit de désaliéner les individus en combattant les parts sombres d'une modernité dont les grands principes demeureraient pourtant valides ? On pourrait alors se demander, à la manière des fortes critiques autrefois adressées à l'adaptation américaine de la psychanalyse, si le but recherché ne se limite pas à favoriser une meilleure adaptation de l'individu au système.

Aujourd'hui encore, et peut-être plus vivement que jamais, l'humanité semble être « devenue assez étrangère à elle-même » pour « vivre sa propre destruction comme une jouissance esthétique de premier ordre⁴²⁰». La théorie critique peut-elle, dans ce contexte, se passer d'une négativité radicale et de l'utopie ? Si elle incarnait avec Adorno une théorie de la défaite soutenue par l'absolue nécessité de la rédemption, peut-elle aujourd'hui demeurer fermement au sein du « cercle magique de l'existence⁴²¹» sans devenir une pensée réformiste ? Entre radicalisme voué à la défaite et réformisme, l'École de Francfort a-t-elle réussi à proposer une synthèse qui ne s'enfermerait pas dans l'exigence négative tout en s'appuyant sur la possibilité immanente de l'émancipation ? Mais peut-être peut-on considérer la tension maintenue entre les deux pôles comme l'espace problématique de cette synthèse impossible, toujours à atteindre.

⁴²⁰ Walter Benjamin, *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, Paris, Payot & Rivages, 2013, p. 144.

⁴²¹ *Ibid.*

BIBLIOGRAPHIE

MONOGRAPHIES

ADORNO, Theodor, *Metaphysics : Concepts and Problems*, Cambridge, Polity Press, 2000.

ADORNO, Theodor, *Théorie esthétique*, Paris, Gallimard, 1970.

ADORNO, Theodor, *Dialectique Négative*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1966.

ADORNO, Theodor, *Jargon de l'authenticité : de l'authenticité allemande*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1964.

ADORNO, Theodor, *Trois études sur Hegel*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1957.

ADORNO, Theodor, *Minima moralia: réflexions sur la vie mutilée.*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1951.

ADORNO, Theodor et Walter BENJAMIN, *Correspondance*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Essais », 1994.

ADORNO, Theodor et Max HORKHEIMER, *La dialectique de la Raison*, Paris, Gallimard, 1974.

ALLEN, Amy et MENDIETA Eduardo (éd.), *From Alienation to Forms of Life : the Critical Theory of Rahel Jaeggi*, University Park, Penn State University Press, 2018.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, La Découverte, 1965.

ASSOUN, Paul-Laurent, *L'École de Francfort*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je? », 2001.

BERLIN, Isaiah, *Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969.

BOLTANSKI, Luc et Eve CHIAPELLO, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

CLAUSSEN, Detlev, *Theodor W. Adorno : One Last Genius*, Cambridge, Harvard University Press, 2008.

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1962.

DERRIDA, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.

DREWS, Peter, *Autonomy and Solidarity : interviews with Jürgen Habermas*, Londres, Verso, 1986.

DURAND-GASSELIN, Jean-Marc, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, 2012.

FISCHBACH, Franck, *Sans objet. Capitalisme, subjectivité, aliénation.*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2009.

FOUCAULT, Michel, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1930.

FUCHS, Christian, *Critical Theory of Communication: New Readings of Lukács, Adorno, Marcuse, Honneth and Habermas in the Age of the Internet*, Londres, University of Westminster Press, 2016.

GADAMER, H.-G., *Nietzsche l'antipode - le drame de Zarathoustra*, Paris, Éditions Allia, 1987.

HABER, Stéphane, *Penser le néo-capitalisme. Vie, Capital et Aliénation*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2013.

HABER, Stéphane, *L'aliénation : vie sociale et expérience de dépossession*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Actuel Marx », 2007.

HABERMAS, Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome I*, Paris, Fayard, 1981.

HABERMAS, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome II*, Paris, Fayard, 1981.

HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, Paris, Gallimard, 1968.

HABERMAS, Jürgen, *Friedrich Nietzsche, Erkenntnistheoretische Schriften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1968.

HABERMAS, Jürgen, *La technique et la science comme idéologie : la fin de la métaphysique*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Médiations », 1968.

HABERMAS, Jürgen, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1962.

HEGEL, G.W., *Phénoménologie de l'Esprit, Tomes I et II*, trad. par Jean HYPPOLITE, Paris, Aubier Montaigne, 1807.

HEIDEGGER, Martin, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

HEIDEGGER, Martin, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1968.

HEIDEGGER, Martin, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1929.

HEIDEGGER, Martin, *Être et Temps*, trad. par François VEZIN, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1927.

HONNETH, Axel, *Un monde déchirements : Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte, 2013.

HONNETH, Axel, *La réification : Petit traité de théorie critique*, Paris, Gallimard, 2007.

HONNETH, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, Paris, La Découverte, 2006.

HONNETH, Axel, *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.

HONNETH, Axel, *Critique du pouvoir*, Paris, La Découverte, 1986.

HONNETH, Axel *et al.*, *The Routledge companion to the Frankfurt School*, New York, Routledge, 2020.

JAEGGI, Rahel, *Alienation*, New York, Columbia University Press, 2014.

JAEGGI, Rahel, *Critique of Forms of Life*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

JAEGGI, Rahel et Nancy FRASER, *Capitalism : a Conversation in Critical Theory*, Cambridge, Polity Press, 2018.

JAY, Martin, *Marxism and Totality : The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley, University of California Press, 1988.

JAY, Martin, « The Concept of Totality in Lukács and Adorno », dans *Varieties of Marxism*, Dordrecht, Springer Netherlands, 1977, coll. « The Van Leer Jerusalem Foundation Series ».

JAY, Martin, *The Dialectical Imagination : a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)*, Londres, Heinemann, 1973.

KEUCHEYAN, Razmig, *The Left Hemisphere : Mapping Critical Theory Today*, Édimbourg, Verso, 2014.

KOUVÉLAKIS, Stathis, *La critique défaite : émergence et domestication de la Théorie critique*, Paris, Amsterdam, 2019.

KYMLICKA, Will, *Les théories de la justice : une introduction*, Paris, La Découverte, 1999.

LAFONT, Cristina, « Heidegger and the Frankfurt School », dans *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, 2020.

LOSURDO, Domenico, *Nietzsche : le rebelle aristocratique. Biographie intellectuelle et bilan critique*, Paris, Éditions Delga, 2002.

LÖWITH, Karl, *De Hegel à Nietzsche*, Paris, Gallimard, coll. « nrf », 1941.

LUKÁCS, Georg, *Nietzsche, Hegel et le fascisme allemand*, Paris, Éditions Critiques, 1943.

LUKÁCS, Georg, *Histoire et conscience de classe : essai de dialectique marxiste*, Paris, Éditions de Minuit, 1960.

LUMSDEN, Simon, *Self-Consciousness and the Critique of the Subject: Hegel, Heidegger, and the poststructuralists*, New York, Columbia University Press, 2014.

MACDONALD, Ian *et al.*, *Adorno and Heidegger : Philosophical Questions*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

MANN, Thomas, *Considérations d'un apolitique*, Paris, Grasset, 2002.

MARCUSE, Herbert, *L'homme unidimensionnel : études sur l'idéologie de la société industrielle*, Paris, Gallimard, 1968.

MARCUSE, Herbert, *Éros et civilisation*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1955.

MARX, Karl, *Karl Marx : philosophie*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1982.

MARX, Karl, « Économie et philosophie : Manuscrits parisiens, 1844 », dans *Karl Marx : philosophie*, Paris, Gallimard, 1844, coll. « Folio essais ».

MOUTOT, Gilles, *Adorno: langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004.

NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres*, Paris, Flammarion, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich, *Généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, coll. « Les livres qui ont changé le monde », 1887.

NIETZSCHE, Friedrich, *La naissance de la tragédie*, Paris, Folio, 1872.

OUATTARA, Bourahima, *Adorno et Heidegger, une controverse philosophique*, Paris, Éditions de l'Harmattan, 1999.

OWEN, David, « Nietzsche and the Frankfurt School », dans *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, 2020.

PETITDEMANGE, Guy, « Postface : au-delà de la philosophie par la philosophie », dans *Jargon de l'authenticité : de l'idéologie allemande*, 2009.

RENAULT, Emmanuel et Yves SINTOMER, *Où en est la théorie critique?*, Paris, La Découverte, 2003.

ROSA, Hartmut, *Rendre le monde indisponible*, Paris, La Découverte, 2018.

ROSA, Hartmut, *Résonance : une sociologie de la relation au monde*, Paris, La Découverte, 2018.

ROSA, Hartmut, *Accélération : Une critique sociale du temps*, Paris, La Découverte, 2011.

ROSA, Hartmut, *Aliénation et accélération: vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, 2010.

ROSE, Gillian, *The Melancholy Science : An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, New York, Columbia University Press, 1978.

VANDENBERGHE, Frédéric, *Une histoire critique de la sociologie allemande : aliénation et réification. Tome II : Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*, Paris, La Découverte, 1988.

WIGGERSHAUS, Rolf, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

WOLIN, Richard, *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*, Cambridge, MIT Press, 1992.

ZUIDERVAAT, Lambert, « Truth and Authentification : Heidegger and Adorno in Reverse », dans *Adorno and Heidegger : Philosophical Questions*, 2008.

ARTICLES

CHARI, Anita, « Toward a Political Critique of Reification: Lukács, Honneth and the Aims of Critical Theory », *Philosophy & Social Criticism*, vol. 36, n° 5, juin 2010, pp. 587-606.

COURTEL, Yannick, « La lutte pour la reconnaissance dans la philosophie sociale d'Axel Honneth », *Revue des sciences religieuses*, n° 82/1, 5 janvier 2008, pp. 5-23.

DASTUR, Françoise, « Heidegger et Hegel : Distance et proximité », *Revue germanique internationale*, n° 24, 7 novembre 2016, pp. 159-173.

DUPONT, Olivier, « Christian FUCHS (2016), Critical Theory of Communication », *Communication. Information médias théories pratiques*, n° vol. 36/1, 16 avril 2019.

FAZIO, Giorgio, « Situating Rahel Jaeggi in the Contemporary Frankfurt Critical Theory », *Critical Horizons*, vol. 22, n° 2, 3 avril 2021, pp. 116-127.

FISCHBACH, Franck, « Transformations du concept d'aliénation. Hegel, Feuerbach, Marx », *Revue germanique internationale*, n° 8, 30 octobre 2008, pp. 93-112.

GAYRAUD, Agnès, « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie critique », *Astérian. Philosophie, histoire des idées, pensée politique*, n° 7, 30 juin 2010.

HABER, Stéphane, « La problématique de l'aliénation objective peut-elle encore éclairer la réalité historique du capitalisme ? », *Noesis*, n° 20, 1 décembre 2012, pp. 205-226.

HABER, Stéphane, « Réification et inauthenticité: Retour sur le problème « Heidegger/Lukács » », *Philosophique*, n° 9, 1 janvier 2006, pp. 7-38.

HABERMAS, Jürgen *et al.*, « Critique et communication: les tâches de la philosophie », *Esprit*, n° 8, 3 août 2015, pp. 40-54.

JAEGGI, Rahel, « Une critique des formes de vie est-elle possible? Le négativisme éthique d'Adorno dans *Minima Moralia*. Traduit de l'allemand par Aurélien Berlan », *Actuel Marx*, vol. 38, n° 2, 2005, pp. 135-158.

JAY, Martin, « Taking On the Stigma of Inauthenticity: Adorno's Critique of Genuineness », *New German Critique*, vol. 33, n° 1 (97), 1 février 2006, pp. 15-30.

JEANMART, Gaëlle, « La modalité du débat Heidegger/Hegel: Identité ou différence? L'espace au temps », *Philosophique*, n° 9, 1 janvier 2006, pp. 103-114.

JÜTTEN, Timo, « The Colonization Thesis: Habermas on Reification », *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 19, n° 5, décembre 2011, pp. 701-727.

KOMPRIDIS, Nikolas, « From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' in Critical Theory », *Critical Horizons*, vol. 5, n° 1, 19 février 2004, pp. 323-360.

LAFONT, Cristina, « World-Disclosure and Critique: Did Habermas Succeed in Thinking with Heidegger and against Heidegger? », *Telos*, vol. 145, 2008, pp. 161-176.

MENDELSON, Jack, « The Habermas-Gadamer Debate », *New German Critique*, n° 18, 1979, pp. 44-73.

MORROW, Raymond A., « Habermas et le pragmatisme américain », *Communication. Information Médias Théories*, vol. 5, n° 2, 1983, pp. 186-214.

PRINTZ, Antoine, « Une social-démocratisation de la critique sociale? De la réification chez Axel Honneth », *Variations*, n° 21, 5 avril 2018.

QUESTE, Benoît, « Le statut de l'apparence et le conflit entre l'art et la vérité chez Nietzsche », *Le Philosophoire*, vol. 18, n° 3, 2002, pp. 175-190.

RENAULT, Emmanuel, « Sujet-Objet : le dispositif Hegel-Kant », *Cahiers philosophiques*, vol. 154, n° 3, 2018, pp. 9-28.

RENAULT, Emmanuel, « Du fordisme au post-fordisme : Dépassement ou retour de l'aliénation ? », *Actuel Marx*, vol. 39, n° 1, 2006, pp. 89-105.

RICARD, Marie-Andrée, « Mimésis et vérité dans l'esthétique d'Adorno », *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n° 2, 1996, pp. 445-455. RICOEUR, Paul, « ALIÉNATION », *Encyclopædia Universalis*.

SØRENSEN, Asger, « Alienation Reconsidered. Criticizing Non-Speculative Anti-Essentialism », *Eikasia Revista de Filosofia*, 2019, pp. 30.

TERTULIAN, Nicolas, « LE CONCEPT D'ALIÉNATION CHEZ HEIDEGGER ET LUKÁCS », *Archives de Philosophie*, vol. 56, n° 3, 1993, pp. 431-443.

WEBER, Daniel, « Le concept d'aliénation dans la Théorie critique contemporaine (Jaeggi, Rosa) », *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes*, vol. 4, n° 2, 2014, pp. 81-98.

ZARKA, Yves Charles, « Habermas, une conception postmétaphysique des droits de l'homme », *Cites*, vol. 78, n° 2, 4 juin 2019, pp. 3-11.

ŽIŽEK, Slavoj, « Kant avec (ou contre) Sade ? », *Savoirs et clinique*, vol. 4, n° 1, 2004, pp. 89-101.

MÉMOIRES ET THÈSES

DESROSIERS, Martin, *Proximité à distance : la fonction critique de la mimésis dans la pensée de Theodor W. Adorno*, Thèse, Université du Québec à Montréal, 2015.

GENDREAU-RICHER, Nichola, *Dialectique de l'identité : entre la dialectique négative de Theodor W. Adorno et le principe espérance d'Ernst Bloch*, Mémoire, Université du Québec à Montréal, 2015.

MENAGER, Frédéric, *Théorie critique et sécularisation*, Thèse, École des hautes études en sciences sociales, 2019.