

Apprendre du pouvoir des choses : travail, civilisation et émancipation chez Horkheimer et Adorno dans *Dialectique de la Raison*

Cet article propose une nouvelle lecture du livre emblématique de Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Dialectique de la Raison (Dialektik der Aufklärung*¹, 1947). Horkheimer et Adorno partent du constat que le progrès libéral, humain et social moderne a basculé dans une nouvelle forme de barbarie mais ils *refusent* explicitement de transformer cette observation en un rejet de l'*Aufklärung* et de ses valeurs *en tant que telles*. Au contraire, leur vision dialectique cherche, même dans le moment le plus sombre de l'échec de la civilisation, ici incarné par l'Holocauste, des raisons de défendre une forme de civilisation humaine plus consciente d'elle-même et plus éclairée. La théorie dialectique ne rejette pas l'idée du progrès qui reste centrale dans la plupart des théories libérales et socialistes, mais elle la *réarticule*. Dans quelles conditions les instruments de la Raison et de la civilisation, y compris la rationalité scientifique et technologique, l'organisation sociale et la productivité générale, peuvent-ils servir à l'émancipation... ou à la barbarie ? Telle est l'une des questions centrales que se posent Horkheimer et Adorno. Se gardant de toute attaque positiviste contre la métaphysique et la pensée utopique, nos deux auteurs souhaitent que la Raison soit fondée sur une pensée critique, non empiriste, qui transcende la réalité, pour qu'elle serve l'émancipation plutôt que la domination. L'esprit humain s'atrophie lorsqu'il est privé de sa liberté de mouvement. La discussion philosophique plus abstraite de la *Dialectique de la Raison* repose sur l'analyse de plusieurs matériaux historiques spécifiques, dont l'interprétation de l'antisémitisme moderne. Dans ce contexte, Horkheimer et Adorno combinent une analyse marxiste des aspects de la continuité entre gouvernance libérale et gouvernance fasciste (analyse fondée sur les concepts de la forme-marchandise et de la forme-salaire des rapports sociaux modernes), avec une interprétation anthropologique des pogroms et des génocides qu'ils définissent comme des «*rituels de la civilisation*». La civilisation vise à libérer la vie humaine du travail mais elle le fait en organisant et en intensifiant le travail, la discipline et l'identité ; en générant du ressentiment ainsi qu'en formatant et détruisant la pensée. La civilisation suscite donc une colère, une fureur, contre ceux qui sont considérés comme les représentants de niveaux de civilisation plus «*primitifs*» et contre leurs éléments moteurs. Néanmoins, selon Horkheimer et Adorno, la Raison engendre elle-même les moyens de surmonter son propre piège. Les «*forces et les choses*» qu'elle produit servent la domination, mais encouragent également les humains à la dépasser: la réification des moyens de domination – la connaissance, en particulier – sert de médiateur au pouvoir, elle le modère et le démocratise potentiellement.

¹ Pour Horkheimer et Adorno, l'*Aufklärung* renvoie à la fois à la philosophie des Lumières (dont le contenu a d'ailleurs varié selon les pays) et à ce que leur traductrice, Eliane Kaufholtz, appelle «*la pensée du progrès, la philosophie du progrès, ce progrès étant celui de la raison par opposition à l'irrationalisme, source de l'obscurantisme*», et qu'elle a choisi de traduire par «*la Raison*». J'ai suivi ici son choix dans cette traduction, d'autant plus que Marcel Stoetzler semble partager la même compréhension de ce concept : «*Le mot enlightenment, écrit-il en anglais, décrit à la fois le mouvement spécifique des Lumières au XVIII^e siècle et une prise de conscience qui avance de manière progressive, même si elle n'est pas linéaire, et est observable à travers l'histoire de l'humanité.*» (NdT).

Mots-clés : Adorno, aliénation, antisémitisme, capitalisme, civilisation, Comte, émancipation, fascisme, Horkheimer, Keats, libéralisme, Lumières, magie, Maurras, métaphysique, mimésis, positivisme, rationalité, réification, Raison socialisme, technologie, travail.

Derrière un pessimisme apparemment indéfectible, le livre emblématique de Horkheimer et Adorno, *Dialectique de la Raison*, cache des éléments d'une théorie étrangement optimiste qui reste à découvrir². Dans la préface de cet ouvrage, Horkheimer et Adorno déclarent que l'objectif de leur livre est «d'expliquer pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, a sombré dans une nouvelle forme de barbarie» (p. 13). Cela répond à la dialectique signalée dans le titre du livre et, dans cette explication, l'expression «au lieu de» nous fournit une indication essentielle : la réalité de la barbarie était indéniable et clairement visible, mais l'originalité de la formulation réside dans son implication. On aurait pu s'attendre à ce que l'humanité entre dans «des conditions vraiment humaines» quelques décennies plus tôt au XX^e siècle, laissant derrière elle ses conditions guère humaines. La promesse d'un progrès vers l'humanité, avancée par la plupart des socialistes et certains libéraux, leur a explosé au visage comme si elle prenait sa revanche. Les auteurs auraient pu effectuer un choix facile et simple : écrire un ouvrage qui attaque les partisans d'un tel espoir, mais ils n'auraient pas rédigé un livre dialectique. La *Dialectique de la Raison* entreprend de sauver cet espoir en examinant

² *Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques* a été écrit entre 1941 et 1944 à Los Angeles par Max Horkheimer et Theodor W. Adorno en étroite collaboration, avec la participation de Gretel Karplus-Adorno, qui a tapé le texte sous la dictée des deux hommes, et de Leo Löwenthal, qui a contribué aux trois premières sections du chapitre cinq, «Éléments de l'antisémitisme». Cinq cents exemplaires ronéotypés d'une première version ont été distribués, dans un cercle restreint, en 1944, sous le titre de *Fragments philosophiques*. Les éditions Querido Verlag d'Amsterdam, l'un des principaux éditeurs de littérature allemande en exil, publièrent le livre sous son titre final, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en 1947. Le mot *Aufklärung* désigne à la fois le mouvement spécifique des Lumières au XVIII^e siècle et une conscience de soi qui se développe progressivement, bien que de façon non linéaire, et qui est observable tout au long de l'histoire de l'humanité. Le corps de l'œuvre comprend cinq chapitres et une section finale de vingt-quatre textes courts («Notes et esquisses») qui reprennent divers aspects de l'argumentation. Le premier chapitre du livre («Le concept d'*Aufklärung*») est suivi de deux «digressions», qui abordent différents aspects du premier chapitre. Le quatrième chapitre («La production industrielle de biens culturels. Raison et mystification des masses») devait, au départ, être aussi une «digression». Le cinquième chapitre s'intitule «Éléments de l'antisémitisme. Limites de la Raison».

Dans leur écriture, les deux auteurs rejettent la logique linéaire si répandue dans la littérature philosophique universitaire. Chaque section commence par exposer une perspective fragmentaire ; Adorno et Horkheimer explorent ses contradictions, s'arrêtent soudainement et passent à un autre fragment, de sorte que des arguments similaires sont avancés sous des angles légèrement différents en utilisant divers fragments de matériaux empiriques ou historiques. Ce style exceptionnellement ouvert est lié à la façon dont Horkheimer comprend la «dialectique» car il refuse de traiter le moindre phénomène de manière réductionniste. Horkheimer a développé sa conception dialectique de la pensée concernant l'histoire et la société comme une totalité dynamique et contradictoire dans une série d'essais écrits durant les années 1930 [Cf. *Crépuscule. Notes en Allemagne 1926-1931* (publié en Suisse en 1934) ; et *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (publié en Allemagne en 1930), tous deux traduits et édités chez Payot, respectivement en 1994 et 2010, NdT.]

pourquoi et comment le progrès a basculé dans son contraire. Son titre, *Dialektik der Aufklärung*, fait référence à la proposition principale du livre : l'*Aufklärung* contient à la fois les germes de sa propre destruction et une issue potentielle pour éviter cette destruction. Horkheimer et Adorno l'affirment sans équivoque dans la préface : «*La critique à laquelle est soumise la Raison tend à préparer un concept positif de cette Raison qui puisse la libérer des rets dans lesquels la retient la domination aveugle*» (p. 20). A la différence de la plupart des interprétations existantes, cet article prend au mot l'intention déclarée des auteurs et cherche à retrouver les traces de la Raison libérée que Horkheimer et Adorno ont voulu «*préparer*», et qui est aujourd'hui aussi nécessaire qu'à toute autre époque antérieure.

Horkheimer et Adorno cherchaient une position à partir de laquelle ils pourraient affronter le fascisme et ils la trouvèrent «*en examinant [leur] propre part de culpabilité*» (p. 15), réflexion à qui il manquait un langage («*le penser se voit [...] aussi privé de la terminologie de l'opposition*») et il n'a à sa disposition qu'une «*langue dévaluée*», *idem*). La préface expose le point de départ douloureux du livre. Au nom de quoi exactement peut-on défier efficacement le fascisme ? Dans les langages de la sociologie, de la psychologie, de l'histoire, de la philosophie ? En tenant le discours de la vérité, de la liberté, des droits de l'homme ? Tel est le problème central : lorsque le fascisme prit le pouvoir, ces discours sonnaient creux car ils avaient été dépouillés de leur autorité.

Cela nous semble familier, parce que nous sommes, près d'un siècle plus tard, dans une situation guère différente. Pour nos deux auteurs, les démagogues fascistes et les intellectuels libéraux se nourrissent du même esprit (positiviste), marqué par «*l'autodestruction de la Raison*». La science et l'érudition ne sont plus des armes puissantes contre le fascisme, et cela affecte même les tendances qui s'opposent à la science «*officielle*» et positiviste. La rationalité scientifique, matérialiste, technologique n'est une force positive que lorsqu'elle est liée à la notion idéaliste d'une émancipation humaine générale, afin de parvenir à une vie riche et complète pour tous sans souffrance, exploitation et oppression. (En utilisant un mot que les auteurs avaient de bonnes raisons d'éviter à l'époque, c'est ce que Marx aurait appelé le «*communisme*».) Seul ce lien donne à la science empirique et rationaliste sa vérité et sa signification : la Raison doit être «*transcendantale*», aller au-delà de la réalité existante, un peu comme la métaphysique dans la philosophie traditionnelle. Elle doit être critique, donc s'opposer à la réalité telle qu'elle est.

Or, la Raison s'est purgée de ce lien avec cette vérité qui prétend occuper une position transcendante vis-à-vis de la société, non empirique, critique. Et dès la troisième page de l'«*Introduction*», Horkheimer et Adorno nomment le penseur qui illustre pour eux ce développement fatal : Auguste Comte, le fondateur de la philosophie positiviste (p. 15). Dans les conditions hostiles et brutales du XVIII^e siècle – période souvent décrite comme celle des «*Lumières*» –, la philosophie osa défier «*l'infamie*» (comme Voltaire l'appelait) de l'Église et de la société qu'elle contribuait à maintenir ; mais, au lendemain de la Révolution française, la philosophie changea de camp et se mit au service de l'État. C'était bien sûr un État qui se modernisait, mais – dialectiquement parlant – un État à la fois différent et toujours le même. Pour Adorno et Horkheimer, l'école du positivisme influencée par Auguste Comte – l'«*école apologétique*» de la société moderne, capitaliste, qui a émergé au XIX^e siècle – a «*usurpé*» la succession des véritables défenseurs des Lumières en réconciliant la philosophie avec les forces auxquelles elle s'était opposée auparavant, comme l'Église catholique. Horkheimer et Adorno mentionnent dans ce contexte l'organisation ultra-nationaliste de l'*Action française*, dont l'idéologue en chef (Charles Maurras) avait été un ardent admirateur du Comte. Cette allusion permet de comprendre le type de développements historiques que les deux auteurs avaient à l'esprit : Comte se considérait comme un protagoniste de la réforme sociale destinée à dépasser mais à préserver les conquêtes de la Révolution, et sa traduction de l'empirisme des Lumières dans le système de la «*philosophie positiviste*» afin de contribuer au processus de la modernisation ; mais ses disciples contribuèrent, de nombreuses manières et à des degrés divers, au développement de l'État autoritaire moderne et, comme dans le cas de Maurras,

au développement du proto-fascisme. On peut trouver des éléments de ces développements ultérieurs dans les écrits de Comte lui-même, et ses ambiguïtés illustrent donc bien la dialectique de la Raison³.

Comme dans d'autres écrits de Horkheimer et d'Adorno, les auteurs polémiquent beaucoup contre le «positivisme» dans ce livre. Ils ciblent surtout le «positivisme logique» de leur propre époque, mais ils semblent considérer ce dernier comme une extension, ou une modification logique, de l'ancien positivisme comtien, proposition beaucoup plus ambitieuse et complète. Ils ne se livrent pas à une analyse détaillée des idées de Comte, mais leur principal point d'attaque semble être le rejet de la métaphysique par Comte : alors que les Lumières du XVIII^e siècle combinaient empirisme et rationalisme, Comte voulut les réduire à un empirisme strictement positiviste qui observerait les données «positives» (aujourd'hui, on dirait les *data*) et en tirerait des «lois» qui pourraient être utilisées pour prédire et s'adapter à toute réalité, voire même pour la modifier légèrement. Il fallait abandonner les idées métaphysiques comme la liberté, l'individualisme et l'émancipation, qui avaient servi à abattre la féodalité et l'ancien régime, car elles étaient manipulées par des fauteurs de troubles, des individus irritants qui pourraient mettre en danger la consolidation du nouvel ordre postrévolutionnaire. Si le positivisme comtien constitue l'essence, la justification scientifique de la gouvernance par les experts, le «positivisme logique» du XX^e siècle en est le complément épistémologique. Lorsque Horkheimer et Adorno attaquent le positivisme logique, ils le considèrent comme un prolongement du positivisme comtien. L'attaque contre la métaphysique a été un thème central de la philosophie allemande dans les années 1920, et elle contribua à affaiblir les défenses contre le fascisme dans l'ensemble du spectre politique. Horkheimer et Adorno soutiennent que le culte positiviste des faits et des probabilités fit disparaître la pensée conceptuelle. En effet, les êtres humains ont généralement besoin de s'expliquer conceptuellement les raisons pour lesquelles ils doivent accepter (ou refuser) de faire quelque chose que la société attend d'eux. Par conséquent, la dénonciation et l'élimination de concepts qualifiés de «métaphysiques» favorisent un fatalisme obéissant : «*l'interdiction de l'imagination théorique ouvre la voie à la folie politique*», ce qui, dans le contexte des années 20 et 30, signifia le fascisme (p. 16).

En même temps, cependant, de nombreux contemporains plaidèrent pour la reconstruction d'une sorte de système métaphysique, qu'il soit théologique, néo-platonicien ou néo-aristotélicien. Dans le contexte de la Seconde Guerre mondiale, de tels systèmes philosophiques ou théologiques auraient pu être attrayants puisqu'ils proposaient une bouée de sauvetage : ils pouvaient aider les gens à surmonter le nihilisme modernisateur brutal des barbares fascistes, et, après leur défaite, fournir un récit identitaire utile. Cependant, les théoriciens de l'école de Francfort qui pensaient prolonger la tradition du courant radical des Lumières ne choisirent pas l'option facile d'un retour à la métaphysique traditionnelle. Ils souhaitaient surtout attaquer la version domestiquée des Lumières, le «positivisme» qui se met lui-même au service de la domination et lui offre son expertise. Loin d'écrire *contre* les Lumières, ils voulurent restituer leur complexité qui contient des traces de l'élément transcendantal qu'Auguste Comte – à juste titre – considérait problématique. Ils voulaient être les fauteurs de troubles que les positivistes pensaient avoir exorcisés après les Lumières.

Comme l'affirment Horkheimer et Adorno, «*l'autodestruction de la Raison*» a contrarié la rédaction du livre qu'ils avaient initialement prévu d'écrire – une monographie sur le rôle de la logique dialectique dans diverses disciplines universitaires – mais elle est devenue le sujet principal de leur ouvrage. La *Dialectique de la Raison* affirme que «*dans la société la liberté est inséparable du penser éclairé*», mais admet que la Raison «*contient déjà le germe de cette régression qui se vérifie partout de nos jours*» (p.

³ Sur ce sujet voir Stoetzler (2014). L'Action française n'est mentionnée que dans la version ronéotée de 1944, mais pas dans l'édition définitive de 1947. Dans l'édition de 1987, Schmid Noerr présente les différentes moutures du texte dans les notes.

16). Ils envisagent une Raison consciente de ses contradictions, par opposition à une Raison arrogante et prétentieuse qui, forte de son expertise, fait joyeusement la leçon à des pouilleux incultes.

La précarité et la fragilité de cette Raison s'expriment de manière frappante dans les toutes dernières pages du livre, dans l'ultime des vingt-quatre «Notes et esquisses», intitulée «Genèse de la bêtise» (pp. 389-391). Ce court texte commence par une image saisissante : «*Le symbole de l'intelligence est l'antenne de l'escargot*» (p. 389). Horkheimer et Adorno ne fournissent aucune référence à l'appui de cette affirmation, mais on pourrait penser par exemple à une célèbre lettre de Keats qui évoque cette «*perception tremblante et délicate, telle une corne d'escargot, de la Beauté*⁴». L'antenne, ou la corne, de l'escargot représente le bon type de Raison auquel nous devrions aspirer : tremblante et délicate, comme chez Keats. Horkheimer et Adorno utilisent cependant l'image pour présenter un argument anthropologique sur l'émergence de l'intelligence : «*Devant l'obstacle, l'antenne se retire immédiatement à l'abri protecteur ; faisant un tout avec l'ensemble, elle ne se risquera que timidement à sortir à nouveau comme organe indépendant. Si le danger est toujours présent, elle disparaît derechef et hésitera beaucoup plus longtemps à revenir à la charge*» (p. 389).

Ils affirment ici que le développement de la vie mentale humaine repose sur un fondement physique précaire et dépend de la liberté d'exercer les organes de perception. L'évolution ne se produit que lorsque «*les animaux plus développés [...] dressèrent un jour leurs antennes dans de nouvelles directions et ne les retirèrent pas*» (p. 389). La «bêtise», par contre, «*est une cicatrice*» : «*Chez l'homme, chaque manifestation de bêtise partielle désigne un lieu où le jeu des muscles, au lieu d'être encouragé, a été entravé au moment de leur éveil*» (p. 390). Passant à un argument psychanalytique, Horkheimer et Adorno écrivent que l'inhibition conduit à des répétitions automatisées de la tentative avortée, comme dans les répétitions névrotiques d'un «*geste de défense*» que l'on réitère «*alors que ce geste une fois déjà avait été vain*», et produit finalement «*une petite zone endurcie dont la surface est insensible*» là où se trouve la cicatrice – une déformation. Toutes les déformations que nous accumulons au cours de notre évolution individuelle et de l'évolution des espèces se traduisent par des «caractères» bien adaptés et fonctionnels, par la bêtise, l'entêtement, l'impuissance, la méchanceté ou le fanatisme, ou toute autre combinaison. Ils agissent comme autant de monuments qui ont enrayé nos espoirs. Le livre se termine ainsi : les auteurs sous-entendent que la bêtise, y compris celle du fascisme et de l'antisémitisme, mais aussi de leurs cousins germains contemporains (la «post-vérité», les politiques fondées sur le ressentiment du Hindutva⁵ au Brexit, ces myriades de particularismes irrationnels qui s'associent à des questions particulières et à des individus), ne pourra être finalement vaincue que par une plus grande liberté de mouvement pour nos antennes et nos autres muscles, et la production de moins de cicatrices sur nos divers tissus.

⁴ Horkheimer et Adorno citent le *Faust* de Goethe (Partie 1, ligne 4068), où Méphistophélès évoque le «*visage tâtonnant*» d'un escargot. La façon dont ils utilisent cette image est, cependant, plus proche du sens d'une formulation de John Keats qui mentionne «*cette perception tremblante et délicate, telle une corne d'escargot, de la Beauté*» dans une lettre de 1818 (lettre à Haydon, 8 avril 1818). Dans une autre lettre, Keats cite un passage de *Vénus et Adonis* de Shakespeare qui transmet exactement ce que Horkheimer et Adorno disent ici : «*Telle encore que le limaçon qui, si ses cornes délicates sont touchées, rentre souffrant dans sa caverne d'écaille, et là tout rabougri reste longtemps à l'ombre avant d'oser ressortir de nouveau*», *Vénus et Adonis*, verset 172, traduction Guizot, 1863.

⁵ *Hindutva* : idéologie qui mélange nationalisme, antimarxisme, hindouisme et haine de l'islam, et qui inspire des courants d'extrême droite comme le BJP, parti au pouvoir dans la période 1998-2004 et depuis 2014 (NdT).

Antisémitisme et civilisation

La «Genèse de la bêtise» pourrait également être comprise comme une variante du thème général du livre. L'antisémitisme est certainement la «bêtise» qui y est traitée de la manière la plus détaillée. Le cinquième chapitre de la *Dialectique de la Raison*, «Eléments de l'antisémitisme. Limites de la Raison», est le texte le plus complexe jamais écrit sur ce sujet particulier. Comme l'ensemble du livre, il associe la critique du présent – la modernité capitaliste – au thème beaucoup plus vaste de la critique de la civilisation humaine. En fait, Horkheimer et Adorno ne disent pas grand-chose sur les rapports entre l'antisémitisme et le *présent* capitaliste : les premières pages du chapitre concentrent la plupart des remarques à ce sujet. Des lecteurs libéraux naïfs ont dû y percevoir comme une gifle, cependant : les auteurs soulignent la continuité entre les gouvernances libérales et fascistes et la responsabilité de la bourgeoisie. Tout d'abord, les libéraux et les représentants des «mouvements populaires démocratiques» ont toujours été peu favorables, pour ne pas dire hostiles, à l'égalité des Juifs qui ne leur semblaient pas totalement assimilés. Adorno et Horkheimer décrivent alors le fascisme comme le mouvement de la bourgeoisie moderne vers une «réduction au naturel, à la violence nue», dans laquelle la notion libérale de «l'harmonie de la société» (les échanges harmonieux d'une société fondée sur le marché) s'est transformée en *Volksgemeinschaft*, littéralement une «communauté du peuple», c'est-à-dire une nation qui déclare être une «race» (p. 251). Le fascisme révèle et célèbre ouvertement ce qui était de toute façon l'essence de la société depuis longtemps : la violence qui déforme les êtres humains. Ceux qui avaient adopté les aspects les plus idéalistes du libéralisme ne se sont rendus que plus impuissants lorsqu'ils ont dû faire face à sa réalité sans fard : ce bel idéal, dans la pratique, a provoqué sa propre perte. Cette analyse d'Adorno et Horkheimer était sérieusement en décalage avec les idées propagées par les intellectuels dans une Allemagne postfasciste qui espérait simplement revenir à son meilleur moi libéral et démocratique antérieur, comme si l'effondrement total de ce dernier n'avait été qu'un accident malheureux.

Bien que ce soit probablement la partie la plus connue de leur analyse, la critique du libéralisme et de la bourgeoisie n'est ici qu'un point mineur : pour des marxistes, il n'était guère choquant d'affirmer que le libéralisme peut se transformer en fascisme, qu'il ne parvient généralement pas à se défendre contre lui, et que la classe dirigeante encouragera les subalternes à adopter n'importe quelle idéologie néfaste et violente, si elle la juge utile pour maintenir leur emprise sur le pouvoir. Ces éléments faisaient partie des *conditions préalables* nécessaires mais non suffisantes à l'émergence de l'antisémitisme exterminateur des nazis. Ces éléments, à eux seuls, ne suffisaient pas à expliquer un pogrom, et certainement pas l'Holocauste. C'est à ce stade que Horkheimer et Adorno déplacent leur argument de la «société bourgeoise moderne» à la «civilisation humaine» comme cadre de l'explication : le pogrom antisémite est décrit comme «un luxe» (étant donné que le gain matériel pour les auteurs immédiats était généralement mince) et «un rituel de la civilisation» (p. 253). Avec l'emploi des mots «rituel» et «civilisation», l'analyse entre dans le domaine de l'anthropologie. Les auteurs pensent que la dynamique de la société capitaliste contemporaine mobilise des forces qui ne peuvent être décrites et comprises qu'à l'aide de catégories d'une plus grande profondeur historique que celles de la société capitaliste elle-même. Cela ne signifie pas pour autant qu'ils abandonnent le langage du marxisme : «civilisation» et «société» ne sont pas des objets d'étude alternatifs – chaque dimension ne peut être comprise qu'à travers l'autre. La civilisation humaine n'existe dans le présent *que sous la forme* de la société capitaliste ; la société capitaliste n'est rien d'autre que la civilisation humaine sous sa forme actuelle⁶.

⁶ La relation entre ces deux concepts peut être conçue de manière similaire à celle entre le capitalisme et le patriarcat : ce ne sont pas des «choses» différentes, mais le premier est la forme d'apparence contemporaine du second, tandis que le second sous-tend le premier. Ici aussi, l'espoir stratégique des progressistes est que la modernité capitaliste impacte et transforme son substrat, la civilisation

Le cœur de l'argument relatif à la société moderne est directement dérivé de la critique de Marx concernant l'économie politique : la société capitaliste maintient «l'illusion socialement nécessaire» que la relation salariale est (en principe, ou potentiellement) «juste», c'est-à-dire qu'elle donne lieu à un échange de valeurs équivalentes : un montant x de force de travail contre un montant y d'argent. Néanmoins, l'inégalité sociale n'est qu'une réalité trop évidente. Pour la personne non avertie, l'inégalité semble se produire dans la sphère de la circulation (par opposition à la sphère de la production), par exemple au supermarché, jusqu'à ce qu'elle découvre combien de produits le salaire concerné pourra effectivement acheter. Marx soutient que l'apparente équité de la relation salariale elle-même présuppose une exploitation qui s'exprime comme la différence entre la «valeur d'échange» de la force de travail (représentée par le salaire) et sa «valeur d'usage» (représentée par le produit qu'elle a fabriqué) : le produit obtenu par une quantité x de force de travail doit être supérieur au salaire payé pour cela parce qu'il constitue l'origine du profit pour le capitaliste.

Certes, cette explication – l'une des pièces maîtresses de la théorie marxiste – va à l'encontre du «bon sens» quotidien pour lequel la notion de «salaire équitable» règne en maître – notamment parce que nous avons tendance à invoquer l'idéologie de «l'équité» quand nous nous engageons dans une lutte salariale. (Lorsque, dans un conflit du travail, nous demandons plus que ce qui est considéré comme «juste», on nous présente comme «avidés», ce qui implique notre immoralité, et nous perdons la sympathie de «l'opinion publique»). Le bon sens capitaliste, y compris l'idéologie de la «justice», produit ainsi le besoin d'une autre explication de l'inégalité et de l'exploitation ; c'est pourquoi les exploiters capitalistes, se faisant passer pour des producteurs, crient «Au voleur !» et pointent du doigt «les commerçants» et autres représentants de la sphère de la circulation. Ce type d'arguments, jusqu'ici, n'a bien sûr rien à voir, en lui-même, avec l'antisémitisme : dans le capitalisme développé, le caractère exploiteur du mode de production tend à être détourné vers des agents (réels ou imaginaires) présents dans la sphère de la circulation, et de nombreuses formes d'«anticapitalisme» (supposé) en sont le reflet. Comme l'ont écrit Horkheimer et Adorno, «*le commerçant est l'huissier du système entier et prend sur lui la haine qu'inspirent les autres*⁷» exploiters (p. 258).

La catégorie sociale désignée comme ce type particulier de bouc émissaire dépend entièrement du contexte historique ; dans l'Europe chrétienne, ce mécanisme de l'idéologie capitaliste-anticapitaliste a trouvé dans «les Juifs» un objet idéal et a ainsi réactivé et réinventé, sous la forme de l'antisémitisme moderne, des traditions préexistantes de haine des Juifs⁸.

Cette théorie marxiste de l'antisémitisme est présentée sous une forme très condensée dans certaines des premières pages des «Éléments de l'antisémitisme». En soi, cette théorie explique l'antisémitisme uniquement comme un ensemble d'idées, une façon particulièrement erronée de penser le capitalisme. Lorsque ces idées se figent suffisamment, elles forment une attitude ou un schéma mental. Les idées et

patriarcale, si profondément qu'elle permette l'émergence de la société post-capitaliste non patriarcale que nous souhaitons.

⁷ Cet aspect de l'antisémitisme peut être compris comme une version particulière de ce que l'on a fini par appeler plus généralement l'hostilité contre les «*minorités intermédiaires*». Bonacich note que, en Europe, les Juifs sont «*peut-être l'incarnation de ce modèle*» et mentionne comme autres exemples «*les Chinois en Asie du Sud-Est, les Asiatiques en Afrique de l'Est, les Arméniens en Turquie, les Syriens en Afrique de l'Ouest, les Parsis en Inde, les Japonais et les Grecs aux États-Unis*» et d'autres (Bonacich, 1973, p. 583).

⁸ Dans le monde entier, l'antisémitisme moderne s'est exporté dans les bagages de l'impérialisme et à son arrivée, ironiquement, il est parfois devenu un élément de «l'anti-impérialisme des imbéciles».

les attitudes seules ne font cependant pas *agir* qui que ce soit, et les actes antisémites monstrueux de l'Holocauste ont besoin de plusieurs autres couches d'explication.

L'antisémitisme nazi a mobilisé une force profondément ancrée qui a transformé l'antisémitisme en une obsession irrationnelle, même si elle a souvent été exécutée avec une délibération rationnelle, qui a dépassé de loin les formes de protestation sociale mal ciblées qu'adoptent, du moins au départ, la plupart des individus : l'illusion d'un devoir moral de sauver le monde en identifiant, poursuivant et tuant les Juifs où qu'ils soient, à n'importe quel prix. Horkheimer et Adorno répondent à ce besoin théorique notamment en développant la conception du pogrom comme «*rituel de la civilisation*» (p. 253). Tel qu'il a été décrit ci-dessus, l'antisémitisme a donné forme et direction à l'obsession meurtrière – il a montré qui les victimes devraient être et pourquoi elles méritaient leur sort, mais il n'en est pas la *cause*. Les idées peuvent déclencher, guider et justifier, mais elles ne provoquent pas d'actions. Le dynamisme de l'action elle-même a besoin d'une explication plus profonde qui se situe au niveau de la théorie civilisationnelle ou anthropologique – la théorie dialectique de la rationalité, thème central de la *Dialectique de la Raison*. Cette distinction importante a des implications pratiques cruciales : même les explications rationnelles les plus intelligentes ne sont généralement pas d'un grand secours pour les antisémites «*car la rationalité associée à la domination est elle-même à la racine du mal*» (p. 253). Si l'antisémitisme et d'autres maladies sont en fait des phobies de la rationalité, la rationalité ne suffira pas pour lutter contre elles. Seule une réflexion sur leur enchevêtrement lui-même serait utile : existe-t-il peut-être de bonnes raisons de se méfier de la Raison ? Avec cette question, les «*Eléments de l'antisémitisme*» s'intègrent bien dans le thème général de la *Dialectique de la Raison*.

Dans tradition philosophique dont sont issus Horkheimer et Adorno et qui inclut Hegel et Marx, la «*raison*» n'est pas un concept neutre en termes de valeurs. Ce qui est raisonnable n'est pas simplement «*ce qui marche*» (efficacement, instrumentalement) mais ce qui sert l'émancipation et l'autonomie humaines. Ainsi comprise, la rationalité comporte un élément de transcendance – une sorte de dépassement de la réalité néfaste existante – qui n'est pas entièrement différent de celui que l'on trouve dans la religion. En effet, avant d'être réduite à un artefact culturel – un aspect du mode de vie d'une société, un élément que les gestionnaires de la société considèrent comme utile pour maintenir sa cohésion – la religion contenait à la fois une «*part de vérité*» et une «*duperie*». La vérité de la religion reposait sur le désir ardent de rédemption, et cette vérité a été transfusée dans l'idéalisme philosophique. Le positivisme, à son tour, a exorcisé le désir ardent de philosophie et a réduit la vérité de manière unidimensionnelle à la représentation du monde tel qu'il est réellement – ou du moins vraisemblablement. L'esprit, la raison, la civilisation ont perdu courage. La Raison privée de l'esprit qui sous-tend l'aspiration à l'utopie, la capacité d'imaginer un monde meilleur, se transforme en une Raison qui se déteste et s'autodétruit.

Travail et civilisation, mimésis et magie

Alors que la civilisation et la Raison sont définies comme l'effort continu de l'humanité d'*échapper* à la monotone circularité de la reproduction et de l'autoconservation, en réalité, ses efforts ont été de plus en plus axés sur le *perfectionnement* des moyens de reproduction et d'autoconservation de l'humanité (en d'autres termes : le travail, l'économie). Désirant s'affranchir de la nécessité de travailler beaucoup, l'humanité a dépensé énormément d'énergie pour développer les moyens de production (les connaissances, l'expérience, la science, la technologie, l'organisation sociale) qui sont en effet une partie importante de ce que nous appelons communément la «*civilisation*». Horkheimer et Adorno soulignent un point fondamental mais assez simple finalement : loin de rejeter la civilisation, nous devons la rééquilibrer car elle est devenue une fin en soi. L'humanité a développé la civilisation, la productivité, la technologie, la société afin que nous passions plus de temps à paresser sur la plage, et après tout ce que nous avons traversé, l'humanité a plus que le droit maintenant de profiter des résultats obtenus. La

réalité de la dialectique de la Raison est, cependant, que plus nous nous approchons de la vie de Riley⁹, plus elle semble hors de portée, et les plages n'existeront peut être plus quand nous réussirons à régler ce problème.

Dans «Éléments de l'antisémitisme», Horkheimer et Adorno analysent un aspect particulier de cette dialectique : l'idée que la civilisation moderne développe une fureur destructrice contre les vestiges «anachroniques» de ses stades initiaux, y compris la mimésis et la magie. La mimésis est l'effort d'une créature vivante pour imiter son environnement naturel comme stratégie de survie. Elle est considérée par les anthropologues comme l'un des aspects les plus anciens de la civilisation : les êtres humains essaient de pacifier un animal dangereux en incarnant cet animal au cours d'une danse rituelle, par exemple. Pour Horkheimer, ce mimétisme marque le début du processus de la Raison : nous imitons la nature pour échapper à sa domination (pp. 266-271). De même, le fait de sacrifier un animal pour que les dieux déclenchent la pluie ou nous accordent de gagner une guerre représente une forme de troc, c'est-à-dire une forme précoce de rationalité ; les humains intelligents espèrent que ce marché leur permettra de recevoir quelque chose de beaucoup plus précieux que l'animal qu'ils sacrifient. Il n'est pas difficile de reconnaître certains de nos propres comportements prétendument «modernes» dans ces pratiques prétendument «primitives».

Selon l'un des arguments clés des «Éléments de l'antisémitisme», chaque fois que la civilisation progresse d'une étape à une autre, elle en vient à haïr tout ce qui lui évoque l'étape précédente. Dans un sens très général, les «civilisés» haïssent (et exterminent) les «sauvages» car ils leur rappellent qu'ils n'ont qu'une longueur d'avance et qu'il ne faudrait pas grand-chose pour régresser vers une condition plus «primitive» (comme en témoigne le personnage joué par Marlon Brando dans *Apocalypse Now*). Peut-être désirons-nous même secrètement redevenir des «sauvages» : après tout, la vie de chasseur-cueilleur pourrait bien être préférable au travail de l'employé de bureau moyen. Parce que les civilisés ont payé un prix élevé pour en arriver là, ils se fortifient contre la menace d'une régression.

De nombreux aspects du racisme peuvent être liés à cette hypothèse. Les antisémites aiment frissonner de peur en imaginant la prétendue supériorité des Juifs et leur prétendue domination secrète du monde, mais en même temps l'antisémitisme partage avec d'autres formes de racisme la projection d'aspects de la «sauvagerie» sur «les Juifs». Le cas le plus évident est l'accusation de meurtre rituel, mais les antisémites affirment trouver désagréables ou dégoûtantes chez «les Juifs» bien d'autres choses. Beaucoup d'entre elles sont, dans un certain sens, «primitives» : la gesticulation énergique, souvent considérée comme «typiquement juive», est une forme de comportement mimétique, car le mouvement physique dépeint un état émotionnel (p. 271). Les gros nez que «les Juifs» étaient supposés avoir font référence à un stade de développement plus primitif où l'odorat comptait bien davantage que les autres sens (alors que dans la modernité, l'odeur, en plus d'être malodorante, est taboue ; contre toute évidence scientifique, dans la société bourgeoise, l'odeur de l'ail n'est pas la signature d'une alimentation saine mais d'un retard culturel). Horkheimer et Adorno font ici une observation ironique mais amère : non seulement le judaïsme a toujours voulu dépasser la magie et la mimésis (comme en témoigne l'interdiction des images), mais les antisémites se livrent à des pratiques qui font écho à la magie et à la mimésis, comme le montre leur amour des rituels, des sacrifices, des formules et des uniformes. La persécution et la destruction des individus accusés d'avoir un comportement mimétique et primitif offrent aux personnes supposées civilisées une occasion magnifique de se livrer à de nombreux comportements mimétiques et primitifs (p. 271).

⁹ *Riley* : allusion à une balade romantique irlandaise du XIX^e siècle qui chante les amours contrariés d'un roturier (du nom de Reilly) avec une jeune femme noble. Arrêté pour vol des bijoux de la dame et enlèvement, il fut acquitté par le tribunal et put vivre en paix avec sa riche épouse et fonder une famille. Pour plus de détails : <https://www.phrases.org.uk/meanings/the-life-of-riley.html> (NdT).

Nos deux auteurs ajoutent un argument essentiel : la dernière étape du processus de civilisation est marquée par la destruction de la capacité de penser elle-même : une stupidité très avancée. Dans la préhistoire, les rencontres entre les hommes et les animaux, qui n'étaient pas connus pour leur capacité à peser soigneusement le pour et le contre quand ils consommaient d'autres êtres humains, nécessitaient des décisions tout aussi rapides : tirer une flèche empoisonnée ou courir vite.

Pas de place ici pour la dialectique. La civilisation a décimé les animaux les plus gênants et d'autres menaces immédiates ; elle a pu donc créer des institutions de médiation qui ont ralenti les choses et fait de la place pour les nouvelles activités de jugement et de raisonnement. La société de la fin de l'ère industrielle a cependant entraîné «une régression au stade du jugement acritique» (p. 296) : la procédure judiciaire est écourtée dans les tribunaux qui rendent une parodie de justice ; la cognition est vidée de toute réflexion active et aime sauter aux conclusions ; et le travail intellectuel, «sous une forme hautement spécialisée» devient un «luxe démodé», un travail qui il «faut empêcher à tout prix de tirer» des conclusions gênantes (p. 296).

Apprendre du pouvoir des choses

Néanmoins, la toute dernière phrase des «Éléments de l'antisémitisme» – et par là même celle de la *Dialectique de la Raison*, à l'exception des «Notes et esquisses» – exprime un optimisme prudent : «Même la Raison, en pleine possession d'elle-même et devenant violence, pourrait briser les limites de la Raison» (p. 305). Les auteurs exposent les raisons de cette position étonnamment optimiste dans les dernières pages du premier chapitre, «Le concept d'Aufklärung», qui contient l'argument central du livre. Ici, en particulier dans les derniers paragraphes du chapitre. Dans l'esprit le plus pur et le plus idéaliste des Lumières, Horkheimer et Adorno affirment que la pensée est, après tout, «la servante que le maître ne peut pas réprimer comme bon lui semble» (p. 68). Même si la Raison est au service de la domination, elle se retournera tôt ou tard contre elle . Le porteur d'espoir est ici, de manière assez inattendue, la *réification* que la droite et la gauche tendent à présenter comme le mal incarné dans la plupart de leurs «critiques de la civilisation».

Pour Adorno et Horkheimer, la domination s'est «réifiée» (elle s'est transformée en une série de choses) en prenant les formes du droit et de l'organisation, et s'est ainsi limitée. Ces instruments interviennent dans la domination, c'est-à-dire qu'ils organisent et concrétisent mais aussi modèrent l'exploitation qui, par le biais de la médiation, perd son immédiateté : «le moment de la rationalité – qu'implique toute domination – s'affirme dans sa différence par rapport à celle-ci» (p. 69). La qualité d'objet des moyens de domination – langage, armes, machines, pensée – rend ces moyens universellement disponibles pour tous, y compris ceux qui résistent ou combattent la domination.

C'est aussi, dans l'argument de Horkheimer et Adorno, une partie de la dialectique de la Raison : bien que dans le présent capitaliste, la pensée puisse devenir mécanique, et que les machines d'aujourd'hui mutilent leurs opérateurs. A y regarder de plus près, la *Dialectique de la Raison* semble ici avoir anticipé une partie de l'optimisme emphatique qui, quelques décennies plus tard, accompagna les discussions sur Internet comme outil, d'une certaine manière, intrinsèquement communiste ; les débats enthousiastes autour des logiciels contributifs (les *shareware*), par exemple ; et l'idée plus récente selon laquelle le dernier cycle d'innovations technologiques abolirait la plupart des travaux capitalistes et forcerait l'humanité à progresser vers une société véritablement humaine – à moins, cependant, qu'elle ne régresse d'abord vers la barbarie d'un système néo-féodal ou fondé sur des néo-castes.

Pour Horkheimer et Adorno, bien que le capitalisme industriel suppose la déresponsabilisation des travailleurs, celle-ci n'est pas, pour ainsi dire, gravée dans le marbre (p. 68). L'élément qui donnerait aux travailleurs les moyens de mettre fin à la domination réside, de manière fortement idéaliste, dans leur capacité de penser. La capacité humaine de penser n'est pas *nécessairement* soumise au pouvoir, bien au contraire : les outils du maître sont en fait nécessaires pour démanteler sa maison. Horkheimer et Adorno célèbrent ici les conséquences positives de la réification et de l'aliénation : non seulement les

instruments (fusils, etc.) peuvent être retournés contre les maîtres, mais leur caractère d'objet, de chose, l'exige. C'est dans ce sens que le progrès, en étant le progrès de la domination, est aussi le progrès de la négation de la domination – conformément au sens profond de la «dialectique de la Raison». Nous avons affaire là à un concept étonnamment optimiste. Dans le présent capitaliste, la pensée a peut-être perdu son autoréflexivité et les machines d'aujourd'hui peuvent mutiler leurs opérateurs, mais *«sous la forme de la machine, la raison aliénée évolue cependant vers une société qui réconcilie le penser cristallisé dans l'équipement matériel et intellectuel avec ce qui vit libéré»* (p. 69). Il est important de noter que l'espérance émancipatrice ne réside pas dans la réalité de la pensée dans la société bourgeoise (et de même, dans la réalité des machines et autres objets) mais dans la capacité d'avoir des pensées (et de traduire la science en machines) *en tant que telle*.

L'argument général de la *Dialectique de la Raison* montre très clairement que la réalité de la pensée dans la société bourgeoise – le double règne du positivisme et de la forme erronée, c'est-à-dire autoritaire, de la métaphysique – contrecarre en fait les possibilités de la pensée. Malgré tout, la Raison n'a pas perdu son potentiel émancipateur inné qui est objectivement fondé sur la nature de la pensée.

Il n'est pas surprenant que Horkheimer et Adorno, dans ce récit de la réification, tempèrent aussitôt leurs formulations optimistes en soulignant comment *«les dirigeants»* réagissent à l'ouverture objective de la situation historique : sentant le danger, *«les dirigeants»* dénoncent la raison elle-même comme une idéologie, ce qui ramène la discussion à l'un des leitmotivs du livre, la critique du positivisme (qu'il soit comtien ou «logique»). Les *«cliques»* dirigeantes (fascistes, protofascistes, quasi-fascistes, et maintenant postfascistes) ont abandonné les justifications rationalistes de leurs «méfaits» et utilisent à la place la rhétorique des intuitions, de la mission et du destin, en se présentant *«comme les ingénieurs de l'histoire universelle»* (p. 70). Horkheimer et Adorno concluent ce paragraphe par une réflexion sur la productivité, le pouvoir et la classe dans le capitalisme contemporain : *«Lorsqu'une fraction minimale du temps de travail dont disposent les maîtres de la société suffit à assurer la subsistance de ceux dont on a encore besoin pour faire fonctionner les machines, le reste, c'est-à-dire l'énorme masse de la population, est soumis à un dressage permettant de former les gardiens supplémentaires du système, qui constituent le matériel mis au service de ses grands desseins, présents et futurs [...]. A mesure que croît la possibilité d'éliminer toute misère, cette misère, antithèse de la puissance et de l'impuissance, prend des proportions démesurées»* (p. 70).

La réflexion sur la pensée est au centre de la théorie critique qui constitue un exercice d'autoréflexion : l'éveil progressif de la Raison. Sarcastiques, Horkheimer et Adorno affirment que *«la raison de la société rationnelle»* (p. 71) n'est pas en fait raisonnable (elle ne l'est que dans le sens où le père ordonne à son enfant *«d'être raisonnable, sinon...»*). Les deux auteurs nous annoncent une bonne nouvelle : l'inévitabilité de ce système n'est qu'une illusion ; mais aussi une mauvaise : la pensée socialement constituée *«comme un instrument de domination [...] devient parfaitement illusoire»* (p. 72). Il n'y a pas de pensée émancipatrice *en soi*. La nature de la pensée *en tant que telle* dépasse sa propre constitution socio-historique et les limites qu'elle apporte. La pensée ne peut *«sortir de la confusion où elle s'empêtre depuis les temps préhistoriques»* (p. 71), de la lutte pour l'autoconservation, mais elle peut au moins comprendre que nous n'avons échappé à la nature qu'en y ressemblant beaucoup. Nous n'avons pas encore transcendé la nature et, en ce sens, nous ne sommes pas encore des êtres humains – vraiment doués d'humanité. Et nous le savons d'une certaine manière, en raison de l'incessante lenteur de la pensée elle-même : une pensée irréductiblement cohérente, qui réfléchit sur elle-même, qui est implacable à cet égard comme la nature, ne peut s'empêcher de reconnaître, puis de contester, son propre caractère de nature. Elle produit alors une sorte de débordement qui lui permet de réfléchir sur elle-même. Son ruissellement régulier nourrit l'espoir d'émancipation pour l'humanité. Le concept de dialectique selon Horkheimer et Adorno exclut cependant toute tentative de séparer les bons éléments de

la Raison des mauvais : la Raison n'est émancipatrice et libératrice que *par l'entremise* de ses aspects instrumentaux et dominants, c'est-à-dire de sa réification.

L'espoir réside dans le fait que la pensée peut être un produit de la société, mais qu'elle n'est pas encore entièrement réduite à sa fonction sociale : «*une pratique authentique et révolutionnaire dépend de l'intransigeance de la théorie à l'égard de la société qui, dans son inconscience, permet à la pensée de se figer*» (p. 74). Il semble que ces bribes de pensée éparses qui ont échappé à la réification – comme la théorie critique, peut-être, ou encore la littérature et l'art quand ils refusent d'être agréables et amusants – peuvent, en étant intransigeantes, irriguer la «vraie praxis» qui fera sortir la société du coma ossifiant la pensée. Horkheimer et Adorno attaquent ici l'influente «*critique de la civilisation*» avancée par les conservateurs (à l'époque comme aujourd'hui) : «*Ce ne sont pas les conditions matérielles de l'accomplissement, ni la technologie en tant que telle qui représentent une menace pour cet accomplissement*» (p. 74). La question de la technologie n'est pas la question «suprême», mais une mauvaise question, car «*la faute en est à l'aveuglement dans lequel est plongée la société*» (p. 75). Le «*respect mythique des peuples pour ce qui est donné et qu'ils créent pourtant eux-mêmes*» est devenu «*une forteresse à la vue de laquelle même l'imagination révolutionnaire a honte d'elle-même comme d'un utopisme et dégénère en confiance docile dans les tendances objectives de l'histoire*» (p. 75). Horkheimer et Adorno encouragent ici «*l'imagination révolutionnaire*» à ne pas capituler devant la fétichisation positiviste des faits : «*L'esprit d'une théorie aussi intransigeante serait apte à transformer même celui de l'impitoyable progrès, par ce qui est de sa finalité*» (p. 75).

Dans le dernier paragraphe du «Concept de l'Aufklärung», Horkheimer et Adorno sont explicites quant à la source de leur optimisme : ils affirment que «*l'économie bourgeoise*» a multiplié la *Gewalt* (mot allemand qui signifie violence, pouvoir, force et/ou domination) «*par l'entremise du marché*», mais que dans le même processus, elle a aussi «*tellement multiplié ses objets et ses forces [Kräfte] que les bourgeois, comme les rois, ne parviennent plus à les gérer : elle a seulement besoin de tout le monde. Le pouvoir [Macht] des choses apprendra à tous à se passer finalement du pouvoir [Macht]*» (p. 75). Cette phrase, écrite au milieu de la Seconde Guerre mondiale et de l'Holocauste, n'est rien moins qu'étonnante : malgré l'obscurité apparemment écrasante, nous pouvons apprendre des formes réifiées de la Raison – la substance de la civilisation : le savoir, la science, la technologie, les formes d'organisation sociale – que nous pouvons abolir la domination à laquelle la Raison a été mariée pendant des dizaines de milliers d'années. Néanmoins, la phrase «*elle a seulement besoin de tout le monde*» est certainement l'euphémisme du siècle.

A bien y regarder, et compte tenu du contexte historique, la *Dialectique de la Raison* est bien davantage un modeste abri à mi-chemin du sommet de la montagne que le «Grand Hôtel l'Abyssé¹⁰», où Georg Lukács hébergea l'École de Francfort dans la préface de sa *Théorie du Roman* en 1962 (Lukács, 1971, *Theory of the Novel*, p. 22). Aux premiers temps des Lumières, l'utopie de Francis Bacon selon laquelle nous devrions dominer la nature «*dans notre pratique*» (cité dans *Dialectique de la Raison*, p. 24) s'est révélée être la domination cauchemardesque de la nature, humaine et non humaine, au sein de la société comme à l'extérieur. Au cours de ce processus, cependant, la connaissance humaine a tellement augmenté qu'elle peut enfin commencer à dissoudre la domination pour de bon.

Il n'est pas surprenant que l'optimisme de ce récit sur ce que l'humanité peut réaliser soit atténué dans la dernière phrase du chapitre sur «Le concept d'Aufklärung» qui renvoie à la discussion sur «*la production industrielle de biens culturels*» au quatrième chapitre : «*Mais en regard d'une telle possibilité, la Raison, au service du présent, devient une imposture totale pour les masses*» (p. 76).

¹⁰ Lukacs considère que Adorno et d'autres intellectuels allemands comme Thomas Mann se sont réfugiés dans un «Grand Hôtel» imaginaire parce qu'ils étaient pessimistes et n'ont jamais cru à la révolution, contrairement à lui, le stalinien optimiste (*NdT*).

Horkheimer et Adorno affirment que «*l'augmentation de la productivité économique [...] crée les conditions d'un monde meilleur*» (p. 18), perspective commune aux marxistes orthodoxes et aux théoriciens libéraux de la modernisation. Ces derniers restent cependant très discrets sur le fait que le progrès de la productivité augmente en même temps de façon spectaculaire le pouvoir social de ceux qui contrôlent la production.

«*Tandis que l'individu disparaît devant l'appareil qu'il sert, il est pris en charge mieux que jamais par cet appareil même*» (p. 18). Cet état de choses «*se reflète dans ce que l'on appelle hypocritement la diffusion de l'esprit*» [der gleichnerischen Verbreitung des Geistes] alors que «*son véritable intérêt serait la négation de la réification*» (*idem*) ; la propagation de l'esprit réifié – c'est-à-dire la culture sous forme de choses et de marchandises, les biens culturels (*die Kulturgüter*) – tue l'esprit et, avec lui, l'espoir d'un meilleur état des choses. «*La marée de l'information précise et d'amusements domestiqués rend les hommes plus ingénieux en même temps qu'elle les abêtit*» (*idem*). Aujourd'hui, les technologies de l'information fondées sur le téléphone mobile sont fréquemment l'objet de telles critiques. Horkheimer et Adorno n'ont cependant pas du tout les mêmes préoccupations que les critiques conservateurs de la culture, ces «*critiques de la civilisation tels Huxley, Jaspers, Ortega y Gasset et d'autres*» qui promeuvent «*la culture en tant que valeur*» : pour nos deux auteurs, «*la liquidation de la culture*» ne coûterait «*peut-être même pas un prix aussi élevé que le pensent les défenseurs de la culture mentionnés plus haut*» si elle «*ne contribuait pas à pervertir les conquêtes économiques en leur contraire*» (p. 19). La critique de la réification et de l'autodestruction de l'esprit vise à aider l'humanité à récolter «*les conquêtes économiques*» de la civilisation humaine et de sa dernière incarnation, l'économie capitaliste : en transcendant cette dernière, nous pouvons rendre la civilisation attrayante pour tous et ainsi vaincre le fascisme et autres illusions. Mais nous devons affronter une difficulté importante : seules les formes réifiées de l'esprit peuvent vaincre la réification de l'esprit.

[Cet article a été publié en anglais dans la revue *Marxism 21*, n° 16/2, en 2019 et traduit par Y.C. pour *Ni patrie ni frontières*.]

Références

Bonacich, Edna (1973), «A theory of middleman minorities», *American Sociological Review*, n° 38, pp. 583~594 [«Une théorie des minorités intermédiaires», in *Commerce et commerçants étrangers dans la ville*, textes rassemblés à l'occasion du colloque «Le migrant comme acteur économique», Lyon, 16-17 décembre 1987, Dossiers des séminaires techniques, *Territoires et sociétés*, n° 13, 1990]

Goethe, Johann Wolfgang, 1953 [1808-1832], *Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil*, Kröner [En dehors de la traduction classique de Gérard de Nerval, une nouvelle traduction de Jean Lacoste et Jacques Le Rider est parue aux Editions Bartillat en 2009]

Horkheimer, Max et Theodor W. Adorno (1974), *Dialectique de la Raison*, Gallimard (toutes les citations de cet article sont reprises de la traduction française)

Keats, John (1818), Lettre à Haydon, 8 avril 1818 [<http://keats-poems.com/to-benja-min-robert-haydon-teignmouth-april-8-1818/>]

Keats, John (1817), Lettre à John Hamilton Reynolds, 22 novembre 1817 [<https://englishhistory.net/keats/letters/j-h-reynolds-22-november-1817/>] [La correspondance complète de Keats a été traduite par Robert Davreu sous le titre *Lettres à Fanny et autres correspondances*, Belin, 2010]

Lukács, Georg (1971), *The Theory of the Novel*. MIT Press (*La Théorie du roman*, Tel/Gallimard, 1989)

Shakespeare, William (1593), *Venus and Adonis*. <http://shakespeare.mit.edu/Poetry/VenusAndAdonis.html>

Stoetzler, Marcel (dir.), 2014, *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, University of Nebraska Press.

Stoetzler, Marcel (2014), «Sociology's Case for a Well-tempered Modernity. Individualism, Capitalism, and the Antisemitic Challenge», in Marcel Stoetzler (dir.), *Antisemitism and the Constitution of Sociology*, University of Nebraska Press, pp. 66-89