Université de Liège

Faculté de Philosophie et Lettres

Département de langues et littératures romanes

Démystification et Fragmentation des formes de la raison

Analyse rhétorique des échanges culturels entre Theodor W. Adorno et les « argumentistes » (1956-1962)

Thèse présentée par **Thomas FRANCK** en vue de l'obtention du titre de Docteur en langues, lettres et traductologie sous la direction de **Grégory CORMANN** et de **François PROVENZANO**

Année académique 2018-2019

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier les membres du jury de cette thèse, Gilles Philippe et Gérard Raulet, qui ont accepté de lire et de commenter ce travail tout en y ayant apporté, par leurs travaux, un ensemble de clefs de lecture et d'outils critiques fondamentaux.

Je remercie tout particulièrement Sémir Badir d'avoir accepté de présider ce jury, après avoir suivi de près mon parcours d'étudiant puis de doctorant à l'Université de Liège. Sa bienveillance et son attention envers mon travail de jeune chercheur sont tout à fait remarquables.

Je peux difficilement exprimer la profonde reconnaissance que je dois à mes deux directeurs de thèse, Grégory Cormann et François Provenzano, qui, chacun dans un style propre, ont rendu possible l'aboutissement de ce travail. Leur influence dépasse largement le cadre de cette thèse et de mon travail de chercheur.

Ma recherche doit beaucoup à l'environnement constitué par l'équipe ARC « GENACH » (« Genèse et actualités des Humanités critiques. France-Allemagne, 1945-1980 »). Merci à Björn-Olav Dozo, Caroline Glorie, Jeremy Hamers, Antoine Janvier, Céline Letawe, Ingrid Mayeur et Mark Potocnik pour les nombreuses discussions et critiques. Merci aussi au personnel des bibliothèques de l'Université de Liège ainsi qu'à Delphine Vanneste, qui a toujours su se rendre disponible.

Une institution à laquelle je dois ma reconnaissance est l'Akademie der Künste de Berlin qui m'a accueilli dans son Fonds d'archives de septembre 2017 à février 2018. Je remercie particulièrement Michael Schwarz pour ses conseils et pour le temps qu'il a consacré à cet accueil.

Merci à Rahel Jaeggi de m'avoir accueilli dans son service de Praktische Philosophie und Sozialphilosophie (Institut für Philosophie) à la Humboldt-Universität et de m'avoir permis de suivre ses séminaires de recherche.

Merci à tous ceux avec qui j'ai pu discuter de ce projet ou qui l'ont relu, Christos Adelinis, Andrea Cavazzini, Esther Demoulin, Antoine Janvier, Jeremy Hamers, Hans-Jürgen Lüsebrink, Timothée Moreau, Frank Müller, Herman Parret, Denis Saint-Amand, Manfred Schmelling, Elie Teicher, Jean-Baptiste Vuillerod et bien d'autres.

Je voudrais enfin remercier mes parents ainsi que l'ensemble de mes proches qui m'ont soutenu durant ces années.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS 5

INTRODUCTION 13

PREMIERE PARTIE Jalons historiques, état de la question et méthodologie 31
Chapitre premier Adorno et la France 33
1.1. De Francfort à Paris : une double influence du cosmopolitisme et de l'érudition artistes (1903-1934) 33
1.2. Avant l'émigration aux États-Unis, l'exil européen et les passages parisiens (1934-1938) 49
1.3. De la relation épistolaire entre Adorno et Benjamin aux premiers positionnements critiques par rapport au champ intellectuel français : un contact lointain avec la France (1938-1949) 57
1.4. Du retour en Europe aux premières invitations parisiennes (1949-1958) 72
1.5. Les premières invitations parisiennes (1958-1961) 78
1.5.1. Des correspondances privées aux conférences publiques 80
1.5.2. Les publications en revue 89
1.5.3. Les discours du champ intellectuel français empreints d'adornisme 104
1.6. Synthèse provisoire des éléments théoriques dégagés 109

Deuxième chapitre Cadre méthodologique et hypothèses de travail 113
2.1. Rhétorique des échanges culturels 114
2.1.1. Réception, transfert, intertextualité, imagologie, médiation, réseau : réflexions sur quelques notions périphériques à celle d'échange culturel (*Kulturaustausch*) 114
2.1.2. De la sociologie des champs à l'analyse du discours 127
2.1.2.1. Le champ intellectuel comme champ de production culturelle 127
2.1.2.2. Sur les notions principales en analyse du discours : outils pour l'analyse d'une formation discursive 135
2.1.2.3. La revue comme matérialité de la circulation des savoirs .. 143
2.2. Centralité et marginalité du discours littéraire 147
2.3. L'essai comme forme : l'hypothèse d'une fragmentation et d'une démystification des formes de la raison 157

DEUXIEME PARTIE Analyse du corpus revuiste : pratiques de l'adornisme au sein de la revue *Arguments* 163

Troisième chapitre Rhétoriques du fragment : de la totalité pleine à la totalité fragmentée 165
3.1. Courtoisie et obséquiosité des premiers contacts. De la création de la revue aux premières correspondances 167
3.2. Axelos, acteur central d'*Arguments* et de l'échange avec Adorno 179
3.3. *Erfahrung* et Totalité chez Proust. Dialogue entre les *Notes sur la littérature* (1958-1961) et « Le roman n'a pas de loi » (février 1958) 185
3.4. Sur quelques influences françaises et allemandes de la tradition du fragment dans le champ intellectuel français. « Hegel et le contenu de l'expérience » (avril-juin 1959) 201

Quatrième chapitre Hybridité du discours revuiste : *Ideologiekritik* et *Kulturkritik* ... 217
4.1. Réformismes et radicalités. D'« Actualités du problème de l'idéologie » (février-mars 1957) au « Révisionnisme généralisé » (avril-juin 1959) : le rapport à Karl Mannheim 217
4.2. La critique néo-romanesque d'*Arguments* comme *Ideologiekritik*. « Le roman aujourd'hui » (février 1958) 229
4.3. Défamiliarisation culturelle par l'avant-garde : avant le Nouveau Roman, la *Neue Musik*. Du « Vieillissement de la musique moderne » (1956) à « Musique et Technique, aujourd'hui » (1960) 236
4.4. *La Comédie humaine* face à l'accumulation primitive. « Lecture de Balzac » (1961) 252

Cinquième chapitre Vers une critique de la technique et des formes de vie mutilées : l'hétérodoxie d'Adorno/*Arguments* 265
5.1. Réification des sujets par la technique. De « L'automation et ses idéologies » (février-mars 1957) à « Philosophie et division du travail » (avril-juin 1959) 265
5.2. Fascisme, capitalisme d'État, bureaucratie et stalinisme. Retour sur quelques fragments de la *Dialektik der Aufklärung* et des *Minima Moralia* ayant influencé la pensée argumentiste 280
5.3. Technique, *Eros* et *Thanatos* selon Herbert Marcuse. « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle » (1960) à « L'amour moderne » (janvier-mars 1961) 290
5.4. L'écriture du mythe organisé dans les romans érotico-macabres de Sade et de Flaubert. Réflexions à partir de la *Dialektik der Aufklärung* et de « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) » (janvier-mars1961) 309

Synthèse de la deuxième partie Retour sur l'expérience Adorno/*Arguments* 321

TROISIEME PARTIE Analyse du corpus monographique : mythologie critique et dialectique du mythe 329
Introduction à la troisième partie Barthes/Adorno comme bipolarité référentielle pour une pratique mythologique 331

Sixième chapitre Sociologie d'un émiettement du quotidien 349
6.1. Les miettes selon Friedmann : sociologie et philosophie du travail industriel. *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs* (1956) 349

6.1.1. Progrès et régressions dans la division du travail 349
6.1.2. Auguste Comte et Émile Durkheim, deux contre-références : anomie et solidarité dans la division du travail. « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques » (janvier-mars 1961) 362
6.1.3. Effets de la rationalisation industrielle sur la sphère de l'intimité .. 375
6.2. Morin, entre fascination anthropologique et critique des cultures de masse. Des *Stars* (1957) à *L'Esprit du temps* (1962) 382
6.2.1. Entre industrie culturelle et culture de masse 382
6.2.2. Neutralité anthropologique contre Théorie critique 391
6.2.3. De la mass-culture aux mass-média : « mise en vedette » de l'information et érotisation des olympiens 399

Septième chapitre Le référent hégéliano-marxien : entre dialectique et négativité 407
7.1. Adorno et Goldmann entre marxisme lukácsien, hégélianisme et critique de la raison..... 407
7.1.1. L'influence conjointe de Lukács et de Mannheim dans l'échange entre Adorno et Goldmann : *Weltanschauung* et totalité..... 413
7.1.2. Commentaires hégéliens dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui*. « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno » (1957) 424
7.1.3. Critiques de la raison et de la réification. Réflexions pour une sociologie dialectique de la connaissance et de la production littéraire 429
7.2. Technique et ontologie selon Axelos. De la traduction d'*Histoire et Conscience de classe* (1957-1960) à *Marx penseur de la technique* (1961) 442
7.2.1. Du drame à la technique : convergences des critiques marxienne et adornienne. *Marx penseur de la technique* (1961) 444
7.2.2. Unité phraséologique du *telos* et métaphore du foyer incendiaire .. 454
7.2.3. Les productions de l'esprit comme superstructures mystificatrices 458
7.2.4. Seconde nature, naturalisme et nature médiatisée : le trio Axelos-Adorno-Lukács. Retour sur *Histoire et Conscience de classe* (1960).. 463

Synthèse de la troisième partie et relances néo-romanesques 471
Le Nouveau Roman, à l'intersection d'Adorno et d'*Arguments*..... 472
Retour sur la singularité discursive des monographies argumentistes 480

CONCLUSIONS ET SYNTHESES..... 485

BIBLIOGRAPHIE 497

Sources primaires..... 499

Sources secondaires 516

INTRODUCTION

Les études consacrées à l'œuvre de Theodor W. Adorno, et plus généralement à la pensée de l'École de Francfort, connaissent actuellement une inflexion qui traduit une attention certaine envers leurs apports et leur influence dans le champ intellectuel français, de la sociologie critique (*kritische Soziologie*) à la philosophie politique et sociale (*politische Philosophie und Sozialphilosophie*), en passant par les recherches musicologiques et littéraires (*Kulturkritik*) et l'étude des idéologies (*Ideologiekritik*).

Le rapport entre la Théorie critique francfortoise et le développement en France d'une pensée critique dans les décennies 1950-1960 gagne à être analysé sous le prisme des échanges culturels entre les intellectuels réunis autour de la revue *Arguments* et Adorno, dont l'œuvre est progressivement diffusée en France à partir des années 1950. La focalisation sur cette revue, parue trimestriellement des années 1956 à 1962, permet de réinterroger à nouveaux frais la manière dont ont été mises en œuvre des invitations, dans différentes institutions de recherche et d'enseignement, des traductions et des lectures critiques du philosophe allemand. La Théorie critique francfortoise, d'une part, les sociologies de la culture, du quotidien et du travail (influencées par une forme de critique marxiste) ainsi que le structuralisme français, d'autre part, sont le plus souvent étudiés comme des singularités propres aux espaces géographiques et linguistiques dans lesquels ils ont émergé. La présente thèse confronte ces approches intellectuelles, inscrites dans des cadres disciplinaires et institutionnels particuliers en Allemagne et en France, afin de mettre au jour le dialogue critique qui s'est construit entre les deux espaces dans une revue réunissant les principaux interlocuteurs d'Adorno.

Un constat récurrent au sein des recherches relatives aux réceptions, aux transferts et aux échanges entre l'École de Francfort et les intellectuels français consiste dans la mise au jour d'un *retard* dans la diffusion de leurs pensées respectives. Le plus souvent soucieuses des réceptions posthumes, ces études sous-estiment l'importance de contacts directs entre les champs intellectuels français et allemand du vivant de leurs acteurs. Plusieurs travaux récents ont tenté et tentent encore de pallier ce manque d'intérêt pour les échanges constitués par un réseau structuré autour d'une revue intellectuelle. Dans cette optique, il apparaît nécessaire que les études relatives aux échanges entre la Théorie critique francfortoise, plus précisément adornienne, et la pensée critique produite en France par la revue *Arguments* se voient complétées par une recherche centrée sur les relations effectives, notamment épistolaires et institutionnelles, entre individus et groupes d'individus dialoguant à un moment de l'histoire intellectuelle. S'il existe bien un décalage entre les publications allemandes des œuvres monographiques d'Adorno et leurs traductions en France, on ne peut toutefois pas occulter l'effectivité d'une série d'échanges et de dialogues antérieurs à ces traductions.

Le parti pris d'une étude des « échanges culturels »[1] à l'œuvre entre la Théorie critique d'Adorno et la pensée critique développée dans *Arguments* entre les années 1956 et 1962 se justifie au moins pour deux raisons majeures. Premièrement, fut longtemps admise, avec Miguel Abensour, l'idée d'une *impossibilité* de la réception du philosophe et sociologue en France[2]. Cette impossibilité se justifierait en raison des différences profondes existant entre des traditions intellectuelles ne pouvant trouver un point de dialogue commun. La présence importante de Martin Heidegger en France (philosophe qu'Adorno critique intégralement), d'une part, et le rigoureux bagage hégélien des philosophes francfortois, d'autre part, auraient rendu stériles les projets de dialogue entre les parties. Cet échec serait exprimé par la faible résonnance des conférences prononcées par Adorno en France à la fin des années 1950 et au début des années 1960. Le philosophe donne en effet deux cycles de conférences, le premier à la Sorbonne en novembre 1958 et le second au Collège de France en mars 1961, respectivement consacrés à des commentaires de la philosophie de Hegel et à une

[1] Nous reprenons le terme allemand *Kulturaustausch* qu'il sera nécessaire de justifier et d'interroger dans nos premiers chapitres méthodologiques.

[2] Miguel Abensour, « Malheureux comme Adorno en France ? », in *Variations*, n°6 (*La Théorie critique. Héritages hérétiques*), Lyon, Parangon, 2005, p. 17-30.

critique immanente de l'ontologie de Heidegger. Souvent considérées comme des *hapax*, comme des tentatives manquées ou comme des dialogues de sourds dans l'histoire intellectuelle française[3], ces conférences gagnent à être éclairées par l'abondance des relations épistolaires du philosophe et par l'originalité des productions de la revue *Arguments* encadrant ces deux moments. La remise en cause d'un échange impossible nous amènera à recourir, par souci méthodologique et scientifique, à des documents – correspondances privées, textes de conférences, publications en revues, traductions et commentaires critiques, textes de présentation – attestant de relations effectives entre les différents acteurs francfortois et parisiens dès le milieu des années 1950.

Deuxièmement, il apparaît nécessaire, à la lecture des recherches déjà menées, d'apporter aux théories des transferts et des échanges culturels une nouvelle orientation, en prenant en compte les moments de préparation, les phases de discussion, les similitudes fortuites ou au contraire significatives ainsi que les différences majeures, disciplinaires, thématiques et rhétoriques, entre les deux champs nationaux. Il n'est nullement question de gommer les singularités propres aux penseurs échangeant sur les différents héritages qui traversent leurs pensées respectives. Il sera ainsi question de considérer le discours « argumentiste »[4] comme le lieu d'expérimentation d'une pensée critique à part entière, détenant ses structures rhétoriques et ses orientations théoriques propres. Tout en mettant au jour les mentions explicites de l'œuvre d'Adorno, il sera essentiel de décrire la manière dont la revue élabore une pensée critique qui se distingue de celle du philosophe hôte afin de définir les points de friction et de dialogue entre deux singularités discursives. Le rôle de la revue *Arguments* et de ses principaux acteurs – on mentionnera ici sommairement Kostas Axelos, Roland Barthes, Jean Duvignaud, Georges Friedmann, Lucien Goldmann et Edgar Morin – dans la progressive diffusion de plusieurs orientations théoriques en France est aujourd'hui

[3] Voir à ce propos le constat de Miguel Abensour dans *ibid.* et celui, plus nuancé, de Danilo Scholz dans « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », in Giuseppe Bianco et Frédéric Fruteau de Laclos éd., *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 123-144.

[4] Nous reviendrons sur cette appellation, qui ne doit pas supposer la réduction des contributeurs à une pensée commune à la revue, qui se définit avant tout comme un « bulletin » marqué par l'« ouverture » et par le « réformisme » (Collectif, « Arguments », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p.1).

reconnu[5]. Toutefois, nous soutiendrons que cette revue gagne principalement à être lue comme le lieu où se sont matérialisées les possibilités d'expression d'un échange culturel entre Adorno et la France.

La présente recherche, intitulée *Démystification et Fragmentation des formes de la raison. Analyse rhétorique des échanges culturels entre Theodor W. Adorno et les « argumentistes » (1956-1962)*, met en regard différents types de discours, qui trouvent dans l'hétérogénéité de la revue *Arguments* la possibilité d'une mise en dialogue. Nous structurons notre propos en trois grandes parties. La première pose les jalons historiques, le cadre méthodologique et le matériau scientifique et critique sur lesquels reposent les analyses des deux autres parties. Ces deuxième et troisième parties se concentrent, d'une part, sur les articles parus dans la revue *Arguments* et, d'autre part, sur les monographies dites « argumentistes », c'est-à-dire publiées par les représentants majeurs de la revue durant les années de vie de celle-ci. Nous étudierons donc conjointement *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs* (1956) de Friedmann, *Le Dieu caché* (1955) et les *Recherches dialectiques* (1959) de Goldmann, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde* (1961) d'Axelos et *L'Esprit du temps* (1962) de Morin. Si nous procédons de la sorte par souci méthodologique, il ne faut nullement séparer les productions revuistes et monographiques qui, bien souvent, se répondent et reprennent les commentaires préalablement publiés. Chaque partie est structurée en différents chapitres qu'il faut maintenant présenter.

(i) Le premier chapitre, intitulé « Adorno et la France », s'attachera à délimiter le cadre de la recherche en exposant les premiers rapports développés entre Adorno et la France et en posant les bases « socio-empiriques »[6] d'une analyse approfondie des

[5] On mentionnera à ce propos le fait significatif suivant : une entrée est consacrée à *Arguments* dans le *Dictionnaire des intellectuels français* (Sandrine Treiner, « *Arguments* [1956-1962] », in Jacques Julliard et Michel Winock, *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil, 2009, p. 91-93).

[6] La formule est utilisée par Alain-Patrick Olivier dans « La réception d'Adorno dans les institutions françaises d'enseignement : musicologie, sociologie, métaphysique », in *Illusio*, n°12-13, 2014, p. 367-377. L'établissement de ces données empiriques, à notre estime nécessaire, contraste avec l'introduction de l'article de Miguel Abensour dénonçant la « tentation positiviste » d'une « recherche érudite » portant sur une « prolifération de matériaux » (Abensour, art. cit. [en ligne]). Si la collection de données attestant de contacts directs ou indirects entre Adorno et la France peut constituer une « tentation positiviste », ce dont nous doutons, elle devra être complétée par une approche théorique et critique mettant au jour

échanges culturels noués à la fin des années 1950 et au début des années 1960. Agencé en cinq grandes périodes retraçant le parcours français d'Adorno, ce chapitre dégage les éléments sociologiques et historiques permettant de comprendre ce qui a progressivement amené à la constitution des échanges que nous étudions plus précisément. De la période de formation à Francfort, influencée par un cosmopolitisme et une érudition propres au milieu de la haute bourgeoisie juive et par l'éducation musicale d'une mère franco-allemande, aux invitations parisiennes de la fin des années 1950, en passant par les premiers passages parisiens avec Walter Benjamin dans les années 1930 et les transitions par la capitale française au retour de l'exil, ce premier temps devra également prendre en considération la période américaine qui, bien qu'éloignant physiquement Adorno de l'Europe, ne l'empêche pas de commenter les œuvres de Jean-Paul Sartre et de Georges Bataille ni de se référer au Marquis de Sade dans la *Dialektik der Aufklärung*[7] ou à Marcel Proust dans les *Minima Moralia*. Bien que nous nous efforcions, dans ce premier chapitre, de réunir une série de données empiriques qui mettent en lumière les différents rapports d'Adorno avec la France, nous ne viserons pas une perspective biographique, empirique ou strictement historique. L'enjeu réside davantage dans l'interprétation *rhétorico-conceptuelle* de ces différents contacts et dans la possibilité d'une compréhension renouvelée, d'une part, de la Théorie critique adornienne et, d'autre part, des évolutions théoriques induites par les discours produits dans le giron de la revue *Arguments* dans les décennies 1950-1960. Le choix de cette orientation rhétorique des transferts culturels à l'œuvre dans le champ intellectuel nécessite des justifications et des clarifications méthodologiques qui seront apportées progressivement et qui seront mises à l'épreuve par les différents discours étudiés, discours dont le caractère plus ou moins spéculatif et conceptuel ne doit pas occulter les singularités formelles. La délimitation de cette analyse rhétorique des échanges culturels est au cœur du deuxième chapitre de la première partie.

---

l'intérêt d'une telle étude pour la meilleure compréhension, d'une part, des productions issues du champ intellectuel français et, d'autre part, de la pensée d'Adorno.

[7] Précisons ici que nous citerons, de manière générale, les titres en français de l'œuvre d'Adorno, à l'exception des travaux encore non traduits. Nous faisons le choix de préserver le titre allemand pour ce qui concerne la *Dialektik der Aufklärung* en ce que le terme *Aufklärung* est fondamental dans la thèse d'Adorno et Horkheimer. Ceux-ci investissent ce terme d'une substance spécifique et d'une teneur dialectique et historique, qui ne sont pas directement contenues dans la traduction française de « Raison ». Lorsque cela se justifie, nous mentionnerons le titre allemand des œuvres d'Adorno, aux côtés de leur traduction française.

(ii) Ce deuxième chapitre, qui expose plusieurs hypothèses de travail ainsi que notre cadre méthodologique, interroge dans la continuité du chapitre introductif une série de méthodes afin de positionner notre approche par rapport (a) aux recherches sociodiscursives consacrées à l'étude des *formations discursives*, approche qui nuance celle de la sociologie du *champ intellectuel*, (b) aux théories des échanges culturels – *Kulturaustausch* – et (c) aux méthodes propres à l'analyse rhétorique, argumentative et énonciative du discours. L'enjeu de cette approche interdisciplinaire réside dans la mise au jour des structures sociodiscursives (tropes, formules, polyphonie) propres à un groupe d'intellectuels. Plus encore, il s'agit de déceler les traces, *en discours*, d'emprunts et d'échanges culturels en considérant les productions au travers de leur référence à un contexte discursif commun. Nous justifierons le choix de consacrer plusieurs analyses au discours littéraire français étudié par Adorno et par les acteurs d'*Arguments*. Nous expliciterons enfin l'hypothèse centrale de la thèse à partir de ce choix de corpus, à savoir celle d'une démystification et d'une fragmentation des formes de la raison. Le dialogue avec la Théorie critique qui se constitue au sein d'*Arguments* et dans les œuvres de ses représentants permet en effet de considérer les ruptures rhétorico-conceptuelles de ces discours par rapport aux formes dominantes de la production intellectuelle. Les pensées critiques d'Adorno et des argumentistes insistent conjointement sur l'exigence d'une forme fragmentaire rompant avec les systèmes totalisants et totalitaires et sur la nécessité d'une démystification des évidences partagées. Si cette première partie sera le lieu d'un passage en revue et d'une critique des recherches passées et présentes définissant la thématique et l'approche de notre thèse, cela ne nous empêchera nullement d'approfondir plus précisément, tout au long des autres sections, plusieurs réflexions et commentaires sur différentes traditions de recherche que nous mobilisons ou tenons à distance.

La *deuxième partie*, intitulée « Pratiques de l'adornisme au sein de la revue *Arguments* », est structurée en trois chapitres. Cette partie aborde successivement plusieurs thématiques centrales dans l'œuvre adornienne, à savoir la notion de totalité fragmentée, le rapport entre *Ideologiekritik* et *Kulturkritik* et la critique des formes de vie mutilées sous l'angle de la critique du marxisme hétérodoxe. L'hypothèse d'une fragmentation du discours, expliquée en profondeur en fin de deuxième chapitre à partir

de l'article d'Adorno « L'essai comme forme »[8], permettra d'introduire la question de la totalité fragmentée dans le troisième chapitre.

(iii) Le troisième chapitre étudie donc les premiers contacts d'Adorno avec Edgar Morin, Kostas Axelos et Georges Friedmann dans le cadre de la publication de plusieurs fragments de son œuvre et d'une présentation de l'École de Francfort dans *Arguments*. Dans un deuxième temps, le chapitre s'attarde sur la figure centrale d'Axelos, dont les articles « fragmentaires » gagnent à être mis en lumière par ses lectures du philosophe allemand et dont l'intérêt se traduit par la publication de la présentation d'« Adorno et l'École de Francfort »[9]. Une troisième section analyse, dans le prolongement des premières réflexions relatives à la notion de totalité fragmentée, les homologies entre les études des fragments proustiens conjointement réalisées par Adorno et par Duvignaud. La fin du chapitre revient sur les influences de la pratique du fragment dans l'histoire des champs philosophiques français et allemand dans la compréhension du rapport entre totalité sociale et expérience du particulier.

(iv) Après que le troisième chapitre a montré l'importance de la notion de totalité et de sa mise en question au sein d'une forme de *Kulturkritik* (la critique du roman proustien), le quatrième chapitre traite de l'interrelation entre *Kulturkritik* et *Ideologiekritik* au sein de la revue *Arguments*. Un premier temps se consacre au rapport à Karl Mannheim, auteur allemand également introduit par *Arguments*, dont les réflexions sur les notions de totalité et de *Weltanschauung* gagnent à être mises en regard des développements du troisième chapitre. Le quatrième chapitre traite ensuite de la critique du roman contemporain dans le dossier « Le roman d'aujourd'hui » paru dans *Arguments* en février 1958 ainsi que de l'article musicologique d'Adorno publié au sein de celle-ci en 1960, « Musique et technique, aujourd'hui », quatre ans après « Le vieillissement de la musique moderne » paru dans *Preuves*. Une dernière section est consacrée aux analyses rhétoriques et politiques de l'œuvre balzacienne à partir des lectures adorniennes opérées au même moment (1954-1958) que les réflexions de Roland Barthes et d'Alain Robbe-Grillet sur l'importance du détail dans le roman réaliste (de Balzac au Nouveau Roman). En reprenant les commentaires relatifs au

[8] Theodor W. Adorno, « L'essai comme forme », in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1984, p. 5-29.

[9] Kostas Axelos, « Adorno et l'École de Francfort », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 20-22.

rapport entre totalité et fragment, la dernière analyse critique réalisée à partir de *La Comédie humaine* et de son rapport à la phase d'accumulation primitive dans une période de croissance et d'expansion du capitalisme (interprétation réalisée par Adorno dans « Lecture de Balzac »[10]) permettra d'ouvrir une réflexion sur les formes de vie mutilées, au fondement du cinquième chapitre.

(v) Également structuré en quatre sections, le cinquième chapitre part de la question de l'influence de la technique sur les formes de vie authentiques. Ces réflexions, mises en œuvre par Adorno dans les *Minima Moralia*, sont reprises par Franco Momigliano, lecteur de Georg Lukács et d'Adorno. Les notions de réification et de bureaucratie, centrales dans les numéros d'*Arguments*, délimiteront les deux premières sections du chapitre et permettront d'étudier une thématique singulière mise en débat au sein de la revue, dans un dialogue conjoint avec Adorno et Herbert Marcuse, à savoir l'« amour moderne ». Cette thématique est interrogée dans un numéro spécial d'*Arguments* et permet aux auteurs de comprendre les transformations induites par l'industrie culturelle et par l'immixtion de logiques standardisées et uniformisées dans la sphère de l'intimité. Enfin, la question de l'amour, prise entre *Technè*, *Eros* et *Thanatos*, nous amènera à conclure la deuxième partie par un commentaire des œuvres de Sade et de Flaubert. Ces deux auteurs seront mobilisés pour comprendre la violence du mythe religieux et son retournement en une rationalité organisée, thèse proche de celle défendue par Adorno et Max Horkheimer dans la *Dialektik der Aufklärung*. Le recours aux œuvres de ces auteurs (étudiées par Adorno et centrales dans les commentaires au sein du champ intellectuel français de l'après-guerre) amènera à penser le rapport entre mythe, violence politique et raison instrumentale qui est au cœur de la troisième partie de la thèse.

Cette *troisième et dernière partie* est consacrée à l'étude rhétorique et argumentative des monographies « argumentistes ». Elle fonctionne en deux temps et part d'une mise en perspective des mythologies d'Adorno et de Barthes afin de comprendre comment les monographies étudiées se positionnent à la croisée de cette double influence. Les différentes conceptions du mythe et de son rapport à l'histoire constituent un point d'entrée dans ces monographies et éclairent la double relation critique avec les pensées de Barthes et d'Adorno.

[10] Theodor W. Adorno, « Lecture de Balzac », in *Notes sur la littérature*. *Op. cit.*, p. 83-100.

(vi) Le sixième chapitre réunira *Le Travail en miettes* de Georges Friedmann (1956) et *L'Esprit du temps* d'Edgar Morin (1962) autour de la question de l'étude mythologique contemporaine. L'intérêt de Friedmann pour les pratiques standardisées et automatisées dans la sphère du travail industriel l'amène à prendre en considération les répercutions de ces pratiques sur le quotidien et les loisirs des sujets. Dans le prolongement de cette sociologie du travail couplée à une sociologie du quotidien, Morin considère l'industrie culturelle et les informations et communications de masse comme les expressions d'un changement anthropologique profond au sein de la civilisation technicienne. Ces travaux proposent deux types de lecture complémentaires de la société industrielle, le premier sur la division du travail, le second sur la transformation des pratiques quotidiennes sous l'influence des cultures de masse et de l'industrie culturelle. Tandis que Friedmann interroge, dans le cadre de la sociologie du travail, l'organisation sociale et divisée du travail comme une construction mythifiée du rapport au monde, Morin privilégie une sociologie de la culture attentive aux formes que prennent les mythes contemporains dans le processus de consommation industrielle.

(vii) Le septième chapitre s'attarde quant à lui sur *Le Dieu caché* (1955) et les *Recherches dialectiques* (1959) de Lucien Goldmann et sur *Marx penseur de la technique* de Kostas Axelos (1961). Dans la continuité d'une prise en considération critique des apports du marxisme à la sociologie du travail et de la culture (chez Friedmann et Morin), les travaux de Goldmann et d'Axelos interrogent le rapport à la dialectique et à la négativité dans le cadre de l'exégèse hégéliano-marxienne et de la critique lukácsienne. L'œuvre de Goldmann questionne, suivant un parti pris méthodologique assez proche de celui d'Adorno, des œuvres littéraires comme étant l'expression particulière d'une conscience totale du monde, d'une *Weltanschauung* à un moment de l'histoire intellectuelle. Axelos, dans son exégèse de l'œuvre de Marx, confronte implicitement Adorno à une lecture heideggérienne de la technique chez Marx. Le choix de ces monographies se justifie pour plusieurs raisons : premièrement, elles sont publiées conjointement aux travaux parus dans la revue que nous étudions[11] ; deuxièmement, elles constituent les œuvres des principaux interlocuteurs d'Adorno tout en occupant une place relativement périphérique dans le champ intellectuel par rapport à

[11] Les revues sont à la fois des lieux d'expérimentation et des moments à part entière du processus d'élaboration du travail monographique.

d'autres œuvres dites « systémiques » ; enfin, elles mettent directement en tension le rapport rhétorique et conceptuel d'une collectivité réunie autour de groupes de recherche et de revues avec la philosophie adornienne. Les thématiques de ces monographies s'inscrivent dans le prolongement de celles traitées par les travaux d'Adorno, approches qu'elles déplacent dans un mouvement critique. On tentera d'observer en quoi l'évolution de ces publications monographiques peut être mise en regard de la progressive diffusion de la pensée adornienne dans les revues et dans les institutions intellectuelles françaises[12]. Dans le même temps, il sera question de comprendre comment le rapport indirect entre les œuvres de Barthes (les *Mythologies*, 1954-1957) et d'Adorno (les *Minima Moralia*, 1951), qui ne dialoguent à aucun moment, gagne à être compris au travers des relations réciproques que chacun établit avec des interlocuteurs communs.

Trois clarifications s'imposent à propos des choix guidant la délimitation de l'objet d'étude, de la période et des hypothèses de travail – nous évoquons ici les problématiques principales qui se posent à nous en guise d'introduction pour ensuite les reprendre et les réinterroger en profondeur dans la première partie de la thèse. Premièrement, si cette recherche se concentre par souci méthodologique sur un échange entre, d'une part, une individualité, Adorno, et, d'autre part, un groupe d'interlocuteurs, les « argumentistes », il ne faut nullement mésestimer l'ancrage du premier dans une collectivité elle aussi singulière. Ce qui a été nommé, de façon tardive, « École de Francfort » ne doit pas nous amener à présupposer l'évidence d'une collectivité qui serait *a priori* homogène, bien qu'elle soit souvent considérée de la sorte dans la plupart des présentations parues dans les revues que nous mobilisons (notamment *Preuves*, *Arguments* et *Diogène*). Notre recherche permet précisément de repenser la délimitation de ce groupe au travers du prisme « francodoxe », c'est-à-dire en fonction de la focalisation des intellectuels français sur certains auteurs constituant selon eux la Théorie critique francfortoise. Ainsi, nous verrons en quoi une place fondamentale est accordée à des auteurs communément intégrés à l'École de Francfort, à savoir Theodor W. Adorno (tantôt avec Max Horkheimer et Walter Benjamin, tantôt sans eux),

[12] Que l'on pense, comme on aura l'occasion de l'étudier, aux invitations de Lucien Goldmann, à sa correspondance avec Adorno et à sa publication, dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui*, des « Remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno » en 1957 qui permettent de comprendre une série d'évolutions à l'œuvre du *Dieu caché* (1955) aux *Recherches dialectiques* (1959).

Herbert Marcuse et Erich Fromm, auxquels se voient associées deux figures beaucoup plus problématiques, Georg Lukács et Karl Mannheim. Cette perception et cette reconstruction francodoxes de l'École de Francfort, qui a participé à une relative torsion de la réalité sociologique et philosophique, est d'une importance capitale pour cerner la complexité des échanges culturels développés entre Adorno et les argumentistes et pour apporter un éclairage nouveau sur un mouvement philosophique dont l'homogénéité n'est nullement évidente.

Deuxièmement, la période couverte par la recherche, qui correspond aux années de vie d'*Arguments* (1956-1962), ne se justifie pas uniquement par la focalisation sur celle-ci. Communément qualifiées de « phase de dégel »[13], les années suivant l'insurrection de Budapest et allant jusqu'à la fin de la guerre d'Algérie sont marquées par une profonde ouverture idéologique au sein du monde intellectuel par rapport à l'orthodoxie marxiste du Parti communiste. *Arguments* ne cessera d'invoquer cette « parenthèse de l'ouverture »[14], prônant un réformisme affiché en rupture avec tout dogme idéologique en même temps qu'une forme de radicalité critique, tandis qu'Adorno ne tarira pas sa critique acerbe et constante du modèle soviétique stalinien et poststalinien. Ces années constituent en outre le moment d'une véritable intensification des relations entre Adorno et le champ intellectuel français, comme l'attestent ses nombreuses correspondances avec les animateurs d'*Arguments* (pour la plupart initiées à partir des années 1955, 1956 et 1957), ce qui n'est bien entendu pas sans lien avec la conjoncture politique et idéologique en Europe Occidentale et Orientale. Ce travail entend exploiter, outre les importantes correspondances d'Adorno avec Benjamin et Horkheimer, une part plus large de la correspondance non éditée et conservée dans le Fonds d'archives Adorno de Francfort et le Fonds d'archives Benjamin de Berlin. Nous avons à ce propos effectué un séjour à Berlin de septembre 2017 à février 2018 à la Humboldt-Universität zu Berlin et à l'Akademie der Künste de Berlin. La mobilisation des ressources de ce

[13] Dans « Politique, savoirs, culture », Andrea Cavazzini parle de « revues du dégel » à propos des revues italiennes émergeant dans les années 1950-1960 dans la perspective d'une critique hétérodoxe du marxisme. Il mentionne à cet égard la « revue sœur » d'*Arguments*, *Ragionamenti*, animée par Franco Fortini et elle aussi attentive à l'influence déterminante de l'École de Francfort (Andrea Cavazzini, « Politique, savoirs, culture. Remarques sur le mouvement étudiant italien », in *Cahiers du GRM*, n°3 (*Des luttes étudiantes dans les années 1960 en Europe Occidentale [Allemagne, France, Italie]*), 2012 [en ligne]).

[14] Formule reprise par Gil Delannoi dans « *Arguments*, 1956-1962 ou la parenthèse de l'ouverture », in *Revue française de science politique*, n°34-1, 1984, p. 127-145.

fonds est essentielle pour comprendre précisément les relations entre intellectuels argumentistes et francfortois. Nous avons notamment pu consulter, parmi un très large ensemble de documents, les correspondances de Theodor W. Adorno avec Kostas Axelos, Samuel Beckett, Lucien Goldmann, Georges Friedmann, René Leibowitz, Karl Löwith, Robert Minder et Edgar Morin ainsi que les textes inédits des conférences prononcées dans les différentes institutions françaises. Les années 1956 et 1962 couvrent donc la période large encadrant les deux principales interventions d'Adorno en France, à savoir les conférences à la Sorbonne en novembre 1958 et celles prononcées au Collège de France en mars 1961. Nous accorderons une attention plus soutenue aux conférences prononcées à la Sorbonne qu'à celles tenues au Collège de France pour plusieurs raisons. Premièrement, les premières s'inscrivent directement dans la temporalité et la collectivité propres à *Arguments*, qui publie la conférence sur « Hegel et le contenu de l'expérience » (1959) et qui expose en substance les thèses de la conférence sur la sociologie de la musique dans « Musique et technique, aujourd'hui » (1960). Deuxièmement, les thématiques qui y sont traitées (rapport entre totalité et détail, importance de l'expérience, sociologie et recherches empiriques, influence de la technique sur la production musicale) sont beaucoup plus proches de celles de la revue que les conférences au Collège de France (principalement dédiées à une critique de l'ontologie heideggérienne). Troisièmement, ces dernières sont moins directement liées aux acteurs et aux institutions proches de la revue, contrairement aux premières qui ont lieu dans le cadre institutionnel de l'EPHE, du CNRS et de la Sorbonne où évoluent Axelos, Friedmann, Barthes, Morin et Goldmann. Notons que nous recourrons, le cas échéant, aux textes des conférences prononcées au Collège de France afin de mieux comprendre les rapports existant entre les différents moments des échanges entre Adorno et les argumentistes ainsi que la critique de l'existentialisme réalisée par le philosophe.

La troisième clarification porte sur le titre de la thèse, « Démystification et Fragmentation des formes de la raison », qui part de l'hypothèse (exposée en profondeur à la fin du deuxième chapitre méthodologique) d'une remise en question des formes du discours intellectuel telles qu'elles s'affirment et se reproduisent dans le courant des années 1950-1960. Ce processus de démystification et de fragmentation se réalise sous l'impulsion de l'échange culturel noué entre Adorno et les argumentistes.

Plusieurs traditions de pensée émergeant après la Seconde Guerre mondiale se voient en effet interrogées et critiquées au sein d'*Arguments* au profit d'une nouvelle pratique intellectuelle collective qui rompt avec les formes les plus dominantes du savoir. Tout en prenant acte des apports des différentes traditions de pensée, les discours étudiés induisent un mouvement critique au sein et en marge de ces tendances, de la même manière qu'Adorno avait conçu sa critique de l'*Aufklärung* à l'intérieur d'une forme de la raison critique bien comprise. Tant à propos de la phénoménologie, du structuralisme, de la sociologie, du marxisme que de la critique littéraire, les acteurs que nous étudions interrogent les présupposés de ces cadres de pensée pour mettre en œuvre une démarche intellectuelle originale, qui soit attentive à ses propres déterminations formelles. L'idée centrale amenée par notre hypothèse de travail est liée à la conscience de la dimension discursive de toute forme de connaissance – formulée ici dans sa dimension la plus problématique et dialectique, celle de « raison ». Le rapport entre la pensée critique d'*Arguments* et la Théorie critique d'Adorno est celui d'une remise en question à la fois du soubassement idéologique des critiques traditionnelles (ou en voie de le devenir) et des structures rhétoriques au profit d'une création intellectuelle originale. Cette hypothèse sera interrogée, en fin de première partie, à partir de la conception adornienne de l'essai comme forme, de la notion de constellation et du rapport à la forme revuiste. La relation que la pensée entretient avec la forme fragmentaire gagne en effet à être comprise au travers de la matérialité d'une revue maniant la forme brève et l'aphorisme et qui se conçut très tôt comme une « parenthèse »[15] devant amener à son propre dépassement.

Notons ici qu'Adorno utilise la formule « *Aufklärung* française » (« *der französischen Aufklärung* »[16]), notamment dans la *Dialectique négative*, qui relève l'importance des formes instituées de cette *Aufklärung* et la nécessité de puiser dans une forme renouvelée de l'expérience du monde (« *Welterfahrung* ») qui soit libérée des processus de médiation idéologique grâce à l'esprit autocritique de la raison (« *selbstkritischen Geist von Vernunft* ») :

> Ce qui attend dans les objets eux-mêmes a besoin pour parler, d'une intervention, avec la perspective que les forces mobilisées de l'extérieur et à

[15] Voir *ibid.*, p. 127-145.
[16] Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, Volume VI, p. 39-40.

> la fin de toute théorie appliquée aux phénomènes, s'apaisent en eux. C'est aussi dans cette mesure que la théorie philosophique désigne sa propre fin : dans sa réalisation. Dans l'histoire il ne manque pas d'intentions analogues. Son concept suprême, celui de la raison, confère à l'Aufklärung française considérée dans sa forme, quelque chose de systématique ; mais l'imbrication constitutive de son idée de la raison avec celle d'une organisation objectivement rationnelle de la société délivre le système du pathos qui l'investit à nouveau dès que la raison comme idée renonce à sa réalisation et s'absolutise elle-même en esprit. Le penser comme encyclopédie, organisé rationnellement et pourtant discontinu, non systématique, lâche, exprime l'esprit autocritique de la raison. Il représente ce qui, autant en raison de son éloignement croissant de la praxis qu'en raison de son intégration dans l'entreprise académique, échappa alors à la philosophie : l'expérience du monde, ce regard pour la réalité dont la pensée aussi constitue un moment.[17]

Cette mention de l'« *Aufklärung* française » est associée dans le discours adornien à l'idée d'une philosophie comme étant sa propre réalisation (« *philosophische Theorie [meint] ihr eigenes Ende* »). Cette mise en relation permet de penser le mouvement dialectique inhérent à cette *Aufklärung* et d'interroger son rapport à la philosophie allemande étudiée dès la *Dialektik der Aufklärung* dans le courant des années 1940. Le geste de la *Dialektik der Aufklärung* est en outre repris par Adorno dans la *Dialectique négative* qui effectue un déplacement quelque vingt années plus tard en prenant en considération les rapports entre le champ allemand et le champ français, que le philosophe a côtoyé durant ces années. Dans la partie conclusive « Méditations sur la métaphysique », il croise volontairement les références à la philosophie allemande et à la culture française (principalement à Beckett et à Proust). Le projet d'une fragmentation et d'une démystification des formes de la raison, du moins d'une remise en doute des structures formelles et conceptuelles dominantes du savoir, est présent chez chacun des intellectuels étudiés, et se retrouve plus encore au cœur du projet de la revue *Arguments*. Celle-ci est traversée, comme le discours adornien, par les références philosophiques, sociologiques et idéologiques allemandes et par l'héritage de la tradition romanesque française de la fin du XVIII^{e} siècle aux années 1950. Notre travail,

[17] Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Payot et Rivages, 2016, p. 42-43.

par sa dimension sociodiscursive, vise donc à mettre en lumière l'importance de l'échange culturel entre Adorno et les argumentistes dans la compréhension du processus critique et dialectique inhérent à l'« *Aufklärung* française considérée dans sa forme ».

Malgré une série de croisements significatifs entre le champ allemand et le champ français dans les décennies 1950-1960, la singularité des productions argumentistes ne peut pas être réduite aux cadres de pensée d'Adorno, qui avait par ailleurs une excellente connaissance des évolutions disciplinaires en France – ses correspondances avec Horkheimer et Benjamin sont à ce propos éclairantes. La critique de l'*Aufklärung* selon Adorno repose sur la prise en compte de plusieurs systèmes et de plusieurs types de discours, allant de la métaphysique allemande à la littérature française. Cette dernière, dans sa variante réaliste, occupe une place centrale dans ce travail en ce qu'elle exprime la volonté adornienne de porter son attention sur « l'expérience du monde, ce regard pour la réalité dont la pensée aussi constitue un moment » (« *Welterfahrung, jenen Blick für die Realität, dessen Moment auch der Gedanke ist* »). La littérature française comble, selon le philosophe, ce qui « échappa à la philosophie » et cristallise les trois phases de l'*Aufklärung* française : premièrement, le questionnement du « penser comme encyclopédie » et sa critique dans les romans de la fin du XVIII^{e} siècle (notamment ceux du Marquis de Sade, certes marginaux par rapport à la production littéraire des Lumières, mais particulièrement importants pour le philosophe francfortois) ; deuxièmement, les excès scientistes du roman réaliste du XIX^{e} siècle ainsi qu'une critique de ces tendances (d'Honoré de Balzac à Marcel Proust, en passant par Gustave Flaubert, Guy de Maupassant et Émile Zola) ; troisièmement, le retournement de l'*Aufklärung* sur elle-même avec les antiromans des néo-romanciers du XX^{e} siècle (principalement Samuel Beckett, Alain Robbe-Grillet, Nathalie Sarraute, Michel Butor, Jean Cayrol, Robert Pinget et Claude Simon). L'enjeu de cette mise en relation des réflexions théoriques (tant philosophiques que sociologiques et idéologiques) d'Adorno/*Arguments* et des évolutions rhétoriques observables au sein du roman français réside non seulement dans la prise en considération de productions issues de différents espaces discursifs – le champ de la théorie d'une part et le champ littéraire de l'autre – mais aussi d'horizons géographiques distincts. Cette focalisation s'inscrit dans la volonté de redéfinir dans sa complexité un moment de l'histoire du

champ intellectuel (notion, on le verra, qui ne convient plus exactement pour la qualification des échanges culturels étudiés). Cette redéfinition prend en considération une formation discursive structurée autour d'un groupe d'intellectuels, dont les intérêts culturels rencontrent ceux de leur homologue francfortois.

Afin de mettre en œuvre cette analyse rhétorique des échanges culturels, nous nous référerons à une série de travaux scientifiques consacrés à une étude de la composante discursive de l'œuvre d'Adorno ainsi qu'à un corpus large d'outils rhétoriques, argumentatifs et énonciatifs. En guise d'introduction à ces études, dont la plupart seront mentionnées et interrogées dans les deux premiers chapitres de la thèse, nous citons le commentaire de Matthias Benzer dans *The Sociology of Theodor Adorno* à propos du rapport entre la sociologie adornienne et l'analyse du discours. Cette approche délimite le cadre méthodologique de notre travail, à la croisée de l'analyse rhétorique du discours et de l'étude attentive des transformations conceptuelles dans le discours intellectuel. Matthias Benzer met en évidence l'importance d'une redéfinition critique de l'approche analytique (qu'elle soit sociologique ou discursive, voire les deux à la fois) en fonction des différents phénomènes empiriques étudiés, des divers discours pris en considération :

> Adorno's sociological treatment of texts could be seen as more affinitive with what in the decades after his death has come to be known as "discourse analysis". Many representatives of discourse analysis agree that they cannot offer a methodological "recipe" [Jonathan Potter, "Discourse analysis", 2004, quoted]. "Somewhere between 'transcription' and 'writing up', the essence of doing discourse analysis seems to slip away: ever elusive, it is never quite schemata" [Rosalin Gill, "Discourse analysis", 2000, quoted]. Discourse analysis requires "sensitivity to the occasioned and action-oriented, situated, and constructed nature of discourse". Hence "different kinds of studies involve different procedures". These statements strongly reverberate with Adorno's suggestion that sociologists readjust their approach to different empirical phenomena. Furthermore, discourse analysis resist the "temptation to move beyond the complexity of the original materials to listing of coding and cross-tabulations". Similarly to Adorno, they "sometimes" aim for sociological insight by "working intensively with a single transcript" and "attending to variations" and "specifics of what is said and how it is said" [Potter quoted]. Adorno, it appears, pursued objectives similar to those of

> contemporary content analysis with an approach to empirical research comparable to discourse analysis.[18]

Le caractère empirique et la dimension critique de l'analyse du discours, qui n'offre pas de cadre méthodologique *a priori* et qui ne s'enferme dans aucun schématisme systémique[19], permettent d'adopter un double point de vue, sociologique et critique, sur les productions intellectuelles. Ce double point de vue se retrouve au fondement de la Théorie critique adornienne et de ses dialogues avec le champ intellectuel français. Ce que suggère l'analyse du discours, dont l'absence de systémisme ne doit nullement occulter la rigoureuse systématicité des outils mobilisés, consiste en une *mise à l'épreuve* d'une approche théorique et critique à l'aune de la singularité d'un objet, à savoir les échanges culturels entre Adorno et les argumentistes, des années 1956 à 1962. Il sera dès lors question de déceler et de critiquer les transformations et les particularités observables dans les discours pris en considération, en tant qu'ils sont à la fois les vecteurs d'une fragmentation des formes du savoir et les initiateurs de pratiques démystificatrices des structures rhétoriques investies d'idéologie et acceptées comme des impensés du discours intellectuel.

[18] Mathias Benzer, *The Sociology of Theodor Adorno*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 71.

[19] C'est la raison pour laquelle, on le verra, nous excluons l'approche lexicométrique au profit d'un ancrage hétérodoxe et original dans l'analyse sociodiscursive et critique du discours.

PREMIERE PARTIE
Jalons historiques, état de la question et méthodologie

Chapitre premier
Adorno et la France

1.1. De Francfort à Paris : une double influence du cosmopolitisme et de l'érudition artistes (1903-1934)

Né d'une mère d'origine corse, Theodor Wiesengrund Adorno a très tôt entretenu avec la France, et plus précisément avec Paris, un rapport d'affectivité très grand. Danilo Scholz n'hésite pas à parler, dans son article « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », d'un « lien presque émotionnel avec la France »[20]. Dans une lettre à Edgar Morin datée du 6 juin 1957, Adorno évoque ce lien qu'il rattache directement à sa mère musicienne, relation derrière laquelle Stefan Müller-Doohm voit une influence de la bohème et de l'idéal d'une émancipation par l'art[21] :

> Daβ es für mich, als den Sohn einer französischen Mutter, der sich mit Frankreich aufs allertiefste verbunden weiβ, eine ganz besondere Genugtuung sein wird, wenn das, was ich versuche, in Paris nach Hause findet, ist fast zu selbstverständlich, als daβ ich es eigens noch sagen muβ.[22]

[20] Scholz, « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », art. cit., p. 126.

[21] Stefan Müller-Doohm, *Adorno. Une biographie*, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2004, p. 15-16 et 30.

[22] Lettre de Theodor W. Adorno à Edgar Morin du 6 juin 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

Outre ce sentiment de profond lien affectif avec la France – Adorno se sent par sa mère « très profondément lié à la France » : « *als den Sohn einer französischen Mutter, der sich mit Frankreich aufs allertiefste verbunden weiß* » – et une éducation marquée par les récits sur un grand-père bonapartiste féru de l'œuvre de Prosper Mérimée[23], les relations intellectuelles et culturelles du philosophe francfortois construites tout au long de sa vie avec le pays d'Outre-Rhin constituent un moteur de compréhension renouvelée de son œuvre et de sa pensée.

Le mode de vie cosmopolite et haut bourgeois dans lequel Adorno évolua, de l'enfance aux premiers pas dans le monde académique, fut influencé par l'esprit de la ville de Francfort des années 1920, esprit relativement proche de certains milieux culturels parisiens[24] qu'il côtoiera à son retour d'exil. Le fonctionnement social et culturel de Francfort durant la République de Weimar est marqué par l'esprit de la bourgeoisie libérale éclairée, du mécénat artistique et de la critique sociale[25]. Dans *L'École de Francfort*, Jean-Marc Durand-Gasselin insiste sur cette atmosphère d'ouverture et sur cette attention à une culture cosmopolite qui sont à l'origine de l'*habitus* hétérogène de plusieurs des futurs membres de l'École de Francfort :

> Cette posture [celle prise entre le référent marxiste et l'académisme libéral typique de l'*Aufklärung* classique] s'explique […] en partie par l'atmosphère spécifique de Francfort et son université. Cette ville possède alors la plus importante communauté juive après Berlin ; elle est globalement à gauche, dans un Land, la Prusse, dans lequel la coalition SPD, Zentrum et démocrates va durer plus longtemps qu'ailleurs. C'est même une des dernières villes et un des derniers lieux universitaires où les nazis ne sont pas bienvenus. À bien des égards l'université Johann Wolfgang Goethe de Francfort est représentative de la ville. C'est même un bastion de la culture libérale et

[23] Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 18-19.

[24] On pensera exemplairement à l'ami d'Adorno Daniel-Henry Kahnweiler. Nous reviendrons plus longuement sur la question de la judéité et de l'origine sociale des argumentistes et, plus généralement, des interlocuteurs d'Adorno (qu'il s'agisse de Goldmann, Morin ou Leibowitz).

[25] Comme le montre Jean-Marc Durand-Gasselin, la naissance de l'*Institut für Sozialforschung* est rendue possible par le mécénat de riches bourgeois issus de la communauté juive (dont le grand industriel Hermann Weil, père de Felix Weil). Cette particularité marque profondément la pensée de plusieurs intellectuels francfortois, dont Adorno, qui, tout en s'inscrivant dans la filiation de Marx et du marxisme, furent constamment influencés par une forme de libéralisme philosophique et par une culture haut bourgeoise. À propos de la « culture cosmopolite » et de la « communauté de la raison » (la formule est de l'historien Peter Gay) définissant la place de l'École de Francfort dans la République de Weimar, voir Jean-Marc Durand-Gasselin, *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2012, p. 45-46.

> cosmopolite, en contraste avec le conservatisme des autres universités. Elle est le fruit du mécénat de la grande bourgeoisie des négociants et banquiers, surtout juifs, qui, à la fin du XIX[e] siècle, ont commencé par créer une fondation.[26]

La singularité de la ville de Francfort où naissent conjointement l'*Institut für Sozialforschung*, dans un premier temps marxisant[27], et la *Neue Musik* sous l'autorité de l'érudition culturelle d'Arnold Schönberg et d'Alban Berg, deux amis d'Adorno, est décisive pour comprendre l'ambivalence de l'*habitus* et des positions théoriques de celui-ci – à la fois haut bourgeois dans les goûts et les postures et anti-bourgeois dans la critique idéologique. Cette ambivalence se retrouve chez plusieurs intellectuels, auteurs et artistes évoluant durant les mêmes années à Paris et qui retiendront l'intérêt d'Adorno durant les années de formation[28]. Malgré de réelles distinctions qu'il n'est nullement question de gommer, Francfort et Paris constituent en un sens les deux villes dans lesquelles Adorno retrouve le plus le croisement entre une érudition haut bourgeoise, cosmopolite et libérale, une radicalité critique propice au développement d'une hétérodoxie marxisante et un esprit d'avant-garde artistique et culturelle. Jean-Marc Durand-Gasselin a mis en avant ce hiatus propre à la société francfortoise qui se manifeste exemplairement dans l'*habitus* clivé de Felix Weil et de Max Horkheimer et, plus généralement, dans celui des premiers acteurs de l'*Institut für Sozialforschung* :

> L'hiatus [*sic*] entre la situation d'un bourgeois aisé et des convictions marxistes, grand écart euphémisé par des parents finalement compréhensifs dans un milieu libéral et progressiste, se retrouve chez Horkheimer, lui aussi, comme Weil, fils d'un riche industriel. Et ceci est sans doute, au moins pour

[26] *Ibid.*, p. 46.

[27] Jean-Marc Durand-Gasselin montre bien en quoi les premières années de vie de l'*Institut*, dirigé dans un premier temps par Carl Grünberg, sont marquées du sceau du marxisme orthodoxe, ce que vient bousculer Horkheimer, qui remplace en 1928 Grünberg au poste de directeur, en insufflant une approche beaucoup plus hétérodoxe et féconde au sein de l'*Institut* (*ibid.*, p. 48-55).

[28] On pensera exemplairement aux surréalistes ou encore à Valéry et à Gide, qui retiennent toute l'attention d'Adorno et de Benjamin. Si Benjamin semble se méfier, dans un premier temps, de l'immaturité des premiers au profit de l'excellence des seconds (lettre du 21 juillet 1925 à Gershom Scholem), les années 1930 se voient marquées par un rapprochement tant intellectuel que personnel avec ces auteurs à la fois révolutionnaires et profondément bourgeois. Outre la correspondance entre Adorno et Benjamin, mentionnons à ce propos les textes emblématiques de Benjamin, « Glose zum Surrealismus » (1927), « Der Surrealismus [Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz] » (1929) et « Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers » (1934) repris et traduits dans la récente édition d'Olivier Mannoni (Walter Benjamin, *Le Surréalisme et autres textes*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Payot, 2018).

> partie, à la base des affinités d'*habitus*, déterminantes dans la dynamique des relations sociales. On la retrouve chez Pollock, le grand ami de Horkheimer, plus précocement et plus exclusivement marxiste que son ami, mais aussi chez Adorno, dans une proportion moindre, sa conversion au marxisme étant lissée par son caractère plus progressif, et par des intérêts intellectuels variés.[29]

L'insistance de Jean-Marc Durand-Gasselin sur les « affinités d'*habitus* », sur le hiatus commun à différents individus, permet de cerner l'une des composantes définitoires de l'École de Francfort, élément déjà en partie observé par Martin Jay[30], Rolf Wiggershaus[31] et John Abromeit[32] dans leurs travaux sur le projet et la sociabilité se créant autour de l'*Institut für Sozialforschung* des années 1923 à 1933. Comme le montrent ces commentateurs, l'espace institutionnel que constituent l'*Institut* et l'Université de Francfort, la période comprise entre les décennies 1920 et 1950 (à laquelle il ne faut pas amputer le moment d'exil), les affinités d'*habitus* entre les individus ainsi que le projet philosophique commun (à la croisée du marxisme hétérodoxe, de la sociologie et de la critique sociale et culturelle) délimitent les éléments permettant de réunir une série d'intellectuels sous l'appellation « École de Francfort » sans en réduire les singularités. La remarque de Jean-Marc Durand-Gasselin est à ce propos intéressante puisqu'elle distingue le caractère plus « progressif » du rapport d'Adorno au marxisme, qui se développe en fonction des évolutions politiques et de sa lecture de Lukács dans les années 1920. Il relève également ses intérêts intellectuels variés, qui s'écartent des cadres strictement sociologiques et philosophiques au profit d'un attrait pour la musique moderne ou pour l'avant-garde littéraire française en passant par les cultures populaires et industrielles. Nous verrons en quoi les échanges culturels qui se construisent avec les argumentistes gagnent eux aussi à être compris en fonction d'affinités d'*habitus*, de trajectoires idéologiques, de formations philosophiques communes, d'intérêts culturels croisés ainsi que de parcours de vie similaires, marqués par une lutte antifasciste et, pour la plupart, par un exil ou

[29] Durand-Gasselin, *op. cit.*, p. 47.

[30] Martin Jay, *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*, Boston/Toronto/London, Little Brown and Company, 1973.

[31] Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Munich, Carl Hanser, 1986.

[32] John Abromeit, *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

une clandestinité politiques. Il n'est donc pas ici question de forcer un rapprochement entre deux espaces singuliers, mais de comprendre la manière dont la cohabitation du cosmopolitisme, du libéralisme philosophique, de l'érudition culturelle et du marxisme critique rendue possible par ces lieux rapproche, quelque trente années plus tard, des intellectuels qui trouvent dans des lieux institutionnels et éditoriaux, eux aussi hétérogènes, un espace de dialogue.

Avant de nous attarder plus précisément sur les intérêts d'Adorno pour la littérature et la musique françaises durant les années de formation, il est utile de revenir sur le véritable rapport affectif que le philosophe développe avec la France de manière générale. Tout comme il insiste sur le rapport à sa mère « française » dans la lettre à Morin citée en amorce du chapitre, Adorno songe un temps, durant l'année 1936, à faire carrière en France et à se faire naturaliser, projet qu'il abandonnera au vu des évolutions politiques au profit d'un exil en Angleterre (à Oxford, dès 1934) puis aux États-Unis (à New-York en 1938 puis à Los Angeles en 1941). L'extrait suivant de la lettre envoyée à Walter Benjamin, émigré à Paris, permet de comprendre le projet d'Adorno en même temps que son ancrage dans une culture familiale marquée par le rapport à la France. Bien qu'elle soit influencée par un opportunisme induit par le contexte politique, la correspondance avec Benjamin montre bien en quoi Adorno cultivait, dès ses années de formation, une francophilie suscitée par le sentiment d'appartenir, par sa mère, à une culture française :

> Puis-je […] vous importuner avec une demande ? Vous savez que ma mère est d'ascendance corse, donc française juridiquement parlant. Elle le fut effectivement jusqu'à son mariage, et Agathe, qui n'était pas mariée, est morte française. Mon grand-père a été officier de carrière ; il a certes quitté le service relativement tôt, mais il a commandé un régiment en 1870 et fut gravement blessé (près de Lille). Tout cela pourra être attesté par des documents. Voilà ce que maintenant j'aimerais savoir : est-ce que mon ascendance pourrait me procurer, à moi professeur d'université proscrit par les nazis, une naturalisation française accélérée, peut-être même immédiate […] ? Dans ces conditions ainsi virtuellement changées en ce qui

> me regarde, la question de la naturalisation française devient actuelle pour moi.[33]

Ce rapport à la branche maternelle de la famille Adorno-Wiesengrund est fondamental puisqu'il montre, d'une part, l'importance accordée à la reconnaissance juridique de la nationalité française de Maria et Agathe Adorno et, d'autre part, l'engagement du grand-père dans la guerre franco-prussienne, élément hautement symbolique dans un contexte aussi patriotique et xénophobe que les années 1930-1940. Le choix progressif d'adopter le nom d'Adorno, aux dépens de Wiesengrund, marque bien une volonté de rapprochement avec un pays et une culture dont le jeune Teddie connut très tôt les subtilités.

Dès 1923, alors qu'il n'a que 19 ans, Adorno manifeste le regret, dans un compte rendu intitulé « Kammermusikwoche in Frankfurt am Main »[34], de voir la situation politique et économique internationale empêcher la diffusion, en Allemagne, de la jeune musique française dont sa mère et sa tante sont les héritières :

> Freilich machte sich hier die Spannung der politischen Situation doch recht fühlbar: denn die junge französische Musik, die starke Antriebe auch für Deutschland abgibt und in ihrer Sinnenhaftigkeit und formerischen Sicherheit ein gutes Korrektiv aller aus dem tragischen Wissen und der tiefen Ungeduld entspringenden deutschen Musik bedeutet –, diese junge französische Musik, in der nicht weniger Wissen ist, die aber nicht radikal auf die Loslösung des Einzelnen drängt, sondern in ihrem Wissen sich im Überkommenen und Mittleren bescheidet, blieb ausgeschlossen.[35]

La mention de cette jeune musique française (« *diese junge französische Musik* ») de la fin des années 1910 et du début des années 1920 se retrouve, plus tard, dans la *Philosophie de la nouvelle musique*, où Adorno évoque l'importance de la « polytonalité »[36] du Groupe des Six en réaction au wagnérisme et à l'impressionnisme

[33] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin, in Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance (1928-1940)*, Paris, La Fabrique, 2002, p. 173-174.

[34] Ce compte rendu, non publié du vivant de l'auteur, commente un événement musical tenu durant l'été 1923 à Francfort (Theodor W. Adorno, « Kammermusikwoche in Frankfurt am Main », in *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, Volume XX-II p. 771-776).

[35] *Ibid.*, p. 771-772.

[36] Theodor W. Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1962, p. 158-159.

de Claude Debussy. L'étudiant et compositeur, qui dut sans conteste voir dans ces jeunes compositeurs français de potentiels interlocuteurs[37] – Georges Auric est d'ailleurs plus tard mentionné dans la correspondance d'Adorno avec Joseph Breitbach, écrivain franco-allemand –, met déjà en relation les pratiques culturelles et leurs conditions historiques, celles d'un développement des sentiments nationalistes et d'une soumission de l'art à des exigences économiques et idéologiques empêchant la circulation internationale des œuvres, des pratiques culturelles et des pensées. Ce que vise Adorno est la dénonciation des contraintes subies dans le domaine de l'art et de la pensée, tant au sein de la production que de la réception, sous l'action de la xénophobie rendue possible par une aliénation patriotique et nationaliste et par une misère économique croissante. À propos du rapport entre musiques française et allemande, notons que, dans son article « Darius Milhaud »[38] paru en janvier 1946 dans *Les Temps Modernes*, René Leibowitz, interlocuteur et ami d'Adorno dès les années 1940, met lui aussi en perspective l'œuvre de Schönberg et celle de Milhaud, membre du Groupe des Six et représentant de la jeune musique française.

Si nous insistons ici sur le rapport qu'Adorno entretint avec la musique, c'est parce que celle-ci correspond au premier point d'entrée du jeune philosophe dans la culture française durant ses années de formation à Francfort, via sa mère, sa tante, l'œuvre de Debussy et la musique atonale, polyphonique et polyrythmique du Groupe des Six[39]. D'autre part, elle est le premier biais par lequel se construit un échange culturel avec la France : « Le vieillissement de la musique moderne » est le premier article paru en France (1956), la *Philosophie de la nouvelle musique* est la première monographie traduite (1962) et Leibowitz est l'un des principaux interlocuteurs d'Adorno après la

[37] Darius Milhaud, Francis Poulenc, Arthur Honegger, Georges Auric, Louis Durey et Germaine Tailleferre.

[38] René Leibowitz, « Darius Milhaud », in *Les Temps Modernes*, n°4, janvier 1946, p. 751-755.

[39] Voir à ce propos les travaux de Susanne Kogler sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir : Susanne Kogler, « Adornos Musikphilosophie in Frankreich », in *Musik und Ästhetik*, n°64, Stuttgart, Klett-Cotta, 2012, p. 88-96 et Susanne Kogler, *Adorno versus Lyotard. Moderne und postmoderne Ästhetik*, Fribourg/Munich, Karl Albert, 2014. Voir également Ben Earle, *Luigi Dallapiccola and Musical Modernism in Fascist Italy*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 246 et Sabine Meine, « Der Komponist als Interpret. Der Interpret als Komponist: René Leibowitz im Briefwechsel mit Theodor W. Adorno », in *Musiktheorie*, n°11, 1996, p. 53-65.

guerre[40]. Adorno avait par ailleurs un moment songé à faire carrière, dans les années 1920 et au début des années 1930, comme compositeur plutôt que de continuer son parcours académique, idée qui sera rendue irréalisable par l'avènement du nazisme, qui proscrit la *Neue Musik* comme création dégénérée.

Comme on a déjà pu le mentionner, s'il s'intéresse principalement à des compositeurs tels que Arnold Schönberg, Alban Berg, Ernst Krenek, Anton Webern, Béla Bartók ou Igor Stravinsky (Adorno est beaucoup plus critique envers les deux derniers), son attention se porte également sur les compositions de Debussy dont il entrevoit la parenté avec l'art pictural[41] et dont il critique la substance non dialectique tout en mettant en avant sa non-soumission à l'ordre industriel. Dans sa présentation d'Adorno en exergue de l'article « Le vieillissement de la musique moderne » paru en 1956 dans *Preuves*, Fred Goldbeck mentionne l'importance déterminante pour le philosophe et musicologue de l'œuvre de Debussy en tant que « novateur »[42] dans la musique moderne. Toutefois, cette mise en exergue est éminemment problématique puisqu'Adorno reste la plupart du temps dans une critique de l'impressionnisme debussyste au profit d'une mise en évidence de la substance dialectique des compositions de la *Neue Musik* allemande. Max Paddison nuance, dans *Adorno's Aesthetics of Music*, le rapport d'Adorno à la musique française en se référant à son texte « Zur gesellschaftlichen Lage der Musik » paru en 1932 dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*[43], article reprenant plusieurs observations et analyses des années de formation. Max Paddison soutient, tout comme Matthias Benzer[44], qu'Adorno considérait la musique française « fin-de-siècle » comme non aliénée à la société

[40] Comme nous aurons l'occasion de le voir, Adorno est en relation avec René Leibowitz à partir de 1946, musicologue publiant dans les revues *Les Temps Modernes* et *Critique* des articles sur la *Neue Musik* dès les années 1945-1946.

[41] Voir notamment le chapitre consacré à Igor Stravinski dans la *Philosophie de la nouvelle musique*, qui met en regard Claude Debussy et Igor Stravinsky précisément à propos du rapport à l'industrialisation (voir Adorno, *Philosophie de la nouvelle musique. Op. cit.*, p. 153-160), ainsi que l'article « Klassik, Romantik, Neue Musik » paru en mars 1959 dans la *Neue Deutsche Hefte*, repris dans les *Klangfiguren* (Theodor W. Adorno, « Classicisme, Romantisme, Nouvelle Musique », in *Figures sonores. Écrits musicaux I*, traduit de l'allemand par Marianne Rocher-Jacquin, Genève, Éditions Contrechamps, 2006, p. 106).

[42] Fred Goldbeck, « Présentation de "Le vieillissement de la musique moderne" », in *Preuves*, n°60, février 1956, p. 24.

[43] Theodor W. Adorno, « Zur gesellschaftlichen Lage der Musik », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°1-1, Leipzig, Hirschfeld, 1932, p. 103-124 et n°1-3, p. 356-378.

[44] Benzer, *op. cit.*, p. 114.

bourgeoise mais en même temps comme non dialectique en raison de ce rapport, contrairement à la musique allemande de cette même période soumise à l'aliénation bourgeoise et à un rapport mythifié et réifié à l'histoire – c'est principalement Richard Wagner qui est visé. Adorno n'oppose pas radicalement le romantisme fin-de-siècle et la *Neue Musik*, entre lesquels il existe justement un rapport (notamment un retournement ironique[45]), mais il insiste sur la conscience qu'a cette dernière de la nécessité d'une prise en considération historique et dialectique du matériau musical. Selon Max Paddison et Matthias Benzer, la perception qu'a Adorno de la musique française fin-de-siècle doit être comprise en raison de sa croyance, en partie fondée mais quelque peu idéalisée, d'un moins grand degré d'avancement du processus d'industrialisation en France qu'en Allemagne à la fin du XIX^e^ siècle[46], ce qui participe à une moins grande radicalisation des contradictions sociales au sein du matériau musical. Max Paddison analyse la manière dont Adorno conçoit Debussy comme le lien entre Wagner et Stravinsky, tous trois représentant une conception archaïque, mythique et anhistorique de la musique :

> Debussy [is read] as the link between what he [Adorno] considers Wagner's lack of true dynamic development through emphasis on the essentially "static" and symbolic leitmotif and on instrumental colour, and Stravinsky's obsessive repetitions. Common to all three composers he sees a desire to represent the archaic, mythical and ahistorical in music, and to signify "nature" and "fate" (in Debussy's case he would appear particularly to have *Pelléas et Mélisande* in mind)[47].

Dans une lettre envoyée plus tard à Thomas Mann, Adorno revient sur ce rapport entre la musique de Debussy et la peinture impressionniste française. Cette comparaison laisse poindre une critique de l'évanouissement des objets, d'une « dissolution de l'objectivité » dans les productions culturelles françaises de la fin du XIX^e^ siècle et du début du XX^e^ siècle :

> Les derniers travaux du surréaliste Masson, dont j'ai fait la connaissance il y a environ un an à Paris, donnent l'impression – du moins à mes yeux

[45] Max Paddison, *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 47-48.
[46] *Ibid.*, p. 257.
[47] *Ibid.*

> profanes en matière de technique picturale – qu'il n'est resté de Renoir que le parfum, après que les objets se sont évanouis, et l'on dit effectivement en France que la peinture la plus radicale prolonge certaines tendances impressionnistes. D'ailleurs, Monet, si je ne m'abuse, tendait déjà, à la fin de sa vie, vers une telle dissolution de l'objectivité, sans parler des analogies musicales, par exemple dans les *Jeux* de Debussy.[48]

Les deux mères musiciennes d'Adorno, nées d'un mariage franco-allemand[49], représentaient selon Müller-Doohm l'*habitus* de la « bohème française »[50] – nous préférons parler, pour ce qui concerne Adorno, d'un *habitus* d'érudition artiste et de tendance aristocrate influencé par l'idéal de marginalité érudite de la bohème française du XIX^e^ siècle. Agathe et Maria Adorno ont très tôt transmis au jeune Teddie cet art de vivre et cette idée, qui ne le quittera jamais, d'une indissociabilité de la vie, de la réflexion philosophique et de la pratique musicale. Outre ces deux figures fondamentales pour comprendre la « formation française » d'Adorno et son rapport à la musique, Siegfried Kracauer – qui s'exile comme Benjamin à Paris dans les années 1930 et qu'Adorno retrouve en octobre 1936[51] – est lui aussi, sur le plan musical mais aussi littéraire et intime, l'un des interlocuteurs principaux des années de formation d'Adorno à Francfort. Il représente, comme Benjamin, Berg et Schönberg (tous amis d'Adorno durant les années de formation), un *habitus* propre à la bourgeoisie cultivée de Francfort, qui se manifeste dans l'élégance maniérée et dans l'érudition du très jeune Wiesengrund-Adorno. Cet *habitus* croise une érudition haut bourgeoise, cosmopolite et libérale (héritage principalement des Wiesengrund), une décontraction artiste (héritage des Calvelli-Adorno) et, plus tard, une posture de critique marxisant (sous l'influence de ses aînés Kracauer, Benjamin et de son admiration pour Ernst Bloch et Georg Lukács). Il se construit progressivement par la fréquentation d'un milieu jouissant d'un haut

[48] Lettre de Theodor W. Adorno à Thomas Mann du 18 janvier 1954, in Theodor W. Adorno et Thomas Mann, *Correspondance. 1943-1955*, édition de Christoph Gödde et Thomas Sprecher, traduit de l'allemand et présenté par Pierre Rusch, Paris, Klincksieck, coll. « Esthétique », 2009, p. 106.

[49] Jean-François Calvelli Adorno della Piana, le grand-père maternel d'Adorno, s'est marié avec la cantatrice francfortoise Elisabeth Wertheim, mariage catholique célébré en la cathédrale de Francfort en 1865. Adorno fut éduqué, tant d'un point de vue littéraire que musical, par sa mère Maria et par sa tante Agathe, toutes deux grandes chanteuses instruites par leur mère Elisabeth, elle-même professeure de musique.

[50] Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 15-16.

[51] Nous renvoyons à ce propos aux ouvrages de Martin Jay, *Kracauer l'exilé*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Altérité critique », 2014 et d'Enzo Traverso, *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 2006.

capital culturel et social, fortement influencé par le cosmopolitisme culturel et intellectuel et par la conviction, propre aux sphères encore libérales de la haute bourgeoisie francfortoise des années 1920, d'une émancipation par l'art et par la pensée philosophique de la culture européenne. Jean-Marc Durand-Gasselin illustre cette hétérogénéité d'héritages, à l'origine d'une « conscience très aiguë » à la fois des transformations sociales et des enjeux culturels majeurs, en réunissant les influences déterminantes des années de formation que nous interprétons dans l'analyse de l'*habitus* hétérogène du jeune philosophe :

> Son amitié pour Kracauer et Benjamin, son admiration pour Bloch et Lukács, les initiateurs, devaient probablement imprimer en lui une sorte de mépris pour la routine universitaire et pour ses cloisonnements disciplinaires. L'affect interdisciplinaire a, de ce point de vue, une origine sensiblement différente de celle de Horkheimer chez qui elle est plus méthodologique et réfléchie. […] La dernière référence décisive pour Adorno est Schönberg. Élevé par deux femmes mélomanes, boulimiques de concerts et d'opéras, et plein de l'assurance d'un étudiant brillant et précoce, il publiera plusieurs dizaines d'articles de critique musicale dans les années 1920, dans lesquels il prend position sur un ton assertif, qui n'a rien à envier à celui du jeune Benjamin, sur les productions de Bartók, Hindemith, Stravinsky, Schönberg ou Berg avec qui, malgré la grande différence d'âge, il se lie d'amitié et échangera de 1925 à 1935 une correspondance importante.[52]

La complexité d'un *habitus* à la croisée de ces influences, déterminé par une mère artiste d'origine française, par un père issu de la haute bourgeoisie juive allemande et par un réseau d'amitiés érudites mais non moins critiques, doit également être comprise au travers du rapport intellectuel qu'Adorno construit avec deux romanciers centraux dans sa formation et dans son œuvre, l'un allemand, l'autre français, à savoir Thomas Mann et Marcel Proust – auteurs qu'il se plait d'ailleurs à rapprocher dans ses correspondances avec le romancier allemand. Nous nous concentrerons ici sur le second pour des raisons évidentes liées au cadre de notre recherche et en raison des travaux déjà consacrés à la relation, désormais bien connue, entre Mann et Adorno[53]. Rappelons ici simplement l'importance de cette figure provocatrice, marginale et dandystique

[52] Durand-Gasselin, *op. cit.*, p. 122.

[53] On mentionnera à ce propos la publication française de l'édition critique des correspondances réalisée par Christoph Gödde et Thomas Sprecher et traduite par Pierre Rusch (Adorno et Mann, *op. cit.*).

qu'est Thomas Mann, à propos duquel Pierre Rusch – traducteur de l'édition critique de la correspondance entre Adorno et Mann réalisée par Christoph Gödde et Thomas Sprecher – note qu'il est « l'archétype de l'homme de lettres foncièrement aristocratique, habité par le *pathos* nietzschéen de la distance »[54]. Adorno confie dans sa correspondance avoir suivi, sans oser l'aborder, l'auteur des *Considérations d'un apolitique* (1918) lors d'une balade de celui-ci dans les années 1920, preuve de l'*aura* que lui confère le jeune philosophe. Malgré un patriotisme nationaliste et une prise de position apolitique affirmée – en opposition avec celle, au-dessus de la mêlée, d'un militant pacifiste comme Romain Rolland –, Mann développe dans les années 1920, période de parution de *La Montagne magique* (1924), un humanisme qui trouve à s'exprimer ensuite plus radicalement dans un antifascisme affirmé, ce qui le contraindra à l'exil dès les années 1930. C'est lorsqu'Adorno rejoint l'*Institut für Sozialforschung* à Sils Maria sur la côte Ouest des États-Unis, en 1941, que les deux intellectuels collaborent activement dans le cadre de la rédaction du *Doktor Faustus* (1947), la figure du professeur de musique Kretzschmar étant en grande partie inspirée d'Adorno.

Attardons-nous maintenant sur le pendant français de l'auteur de *La Montagne magique* qui se voit lui aussi doté d'une *aura* érudite et artistique. Proust a en effet très tôt intéressé le futur philosophe et sociologue, tout comme, dans une moindre mesure, Paul Valéry et Stéphane Mallarmé. Comme le relève Alexander García Düttmann[55], ce sont Benjamin et Kracauer qui ont initié leur cadet à la *Recherche du temps perdu* dans la deuxième moitié des années 1920, bien qu'il soit évident qu'il en eût connaissance plus tôt par sa mère. Outre la prise de conscience d'une série de ressemblances biographiques, l'œuvre proustienne permet à Adorno de comprendre et d'interroger la notion d'expérience subjective – expérience d'autant plus significative qu'elle doit être comprise dans son rapport au projet d'une littérature réaliste – ainsi que le rapport du concept à sa propre formulation et aux formes de la vie. Ces thématiques constituent autant de questionnements centraux dans l'œuvre adornienne et sont traitées dans la présente recherche conjointement à l'analyse des relations à l'œuvre entre le champ littéraire et le champ intellectuel : les romanciers français servent souvent les réflexions

[54] Pierre Rusch, « Présentation », in *ibid.*, p. 7.

[55] Alexander García Düttmann, « A Second Life : Notes on Adorno's Reading of Proust », in *World Picture*, n°3, 2009, p. 1-8 [en ligne].

philosophiques et sociologiques d'Adorno et de ses interlocuteurs français. Alexander García Düttmann relève en ce sens le rapport d'Adorno avec l'œuvre de Proust en mettant en avant la relation entre la singularité du nom (« *the singularity of the name* »), l'universalité conceptuelle (« *conceptual universality* ») et les formes de vie (« *the form of one's own comportment towards life* »). Ce commentaire permet de comprendre la double influence de l'œuvre proustienne, tantôt sur la pensée philosophique d'Adorno, tantôt sur sa propre constitution en tant qu'individu socialisé :

> The happy life must be understood as a second life in yet another sense. It must be understood as a second life because, having been achieved once, it can be achieved once again. Adorno partakes in the experience of which Proust writes. This is the reason why the name as a promise of happiness leads Adorno to conceive of "the concept," unsettling the opposition between the singularity of the name and conceptual universality. Inasmuch as conceptual universality reveals itself to have a moral or ethical dimension, and insofar as it cannot remain indifferent to the form of one's own comportment towards life, it is the "concept of the concept" itself that is at stake in Adorno's reflections on "metaphysical experience," and not merely the concept of happiness […].[56]

Adorno puise dans l'œuvre proustienne, bien plus qu'une expérience artistique, les moyens de développer une véritable réflexion philosophique et critique sur l'idée de concept. Il se référera tout au long de sa vie à l'auteur de la *Recherche*[57], que l'on pense par exemple aux *Minima Moralia* (1951), aux *Notes sur la littérature* (1958-1975) ou à sa *Théorie esthétique* (1970). Il ne semble pas exagéré de postuler que le philosophe allemand, qui lut très tôt le romancier français, vit dans le narrateur Marcel l'expression d'une expérience commune de l'enfance et de la formation culturelle en même temps qu'une source d'inspiration artistique et philosophique. Les années de formation furent marquées, pour Adorno comme pour Proust, par un rapport d'affection très grand à la mère et, de manière générale, à une famille bienveillante issue de la haute bourgeoisie, à

[56] *Ibid.*, p. 2-3.

[57] Citons par exemple l'extrait, certes marginal mais significatif, d'une lettre à Horkheimer envoyée en février 1937 : « Toutes mes amitiés, à transmettre aussi à Maidon, à Pollock et à son épouse, dont la signature sous votre message collectif m'a révélé le beau prénom proustien » (Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 28 février 1937, in Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Correspondance (1927-1937)*, Volume I, éditée par Christoph Gödde et Henri Lonitz, traduction de Éliane Kaufholz-Messmer, Paris, Klincksieck, 2016, p. 277).

la limite de l'aristocratie culturelle, par un attrait pour l'art et la culture, par une relation complexe et nullement évidente à la judéité ainsi que par un rapport au corps et au monde influencé par un *habitus* haut bourgeois, voire aristocratique. Pour Adorno comme pour Proust, ce rapport ne fut d'ailleurs pas sans poser de problème identitaire lié à un ancrage dans une communauté parfois hostile à la grandiloquence intellectuelle et aux manières de ses jeunes sujets. Comme le relève justement Owen Hulatt dans son article « Seeing In, Seeing Through. Adorno and Proust », malgré ce que traduit ce rapport d'intimité entre la figure proustienne du dandy et la formation d'Adorno en tant qu'individu (« Adorno's own »[58]), le recours à l'œuvre monumentale de Proust reste plus ambivalent et problématique, par exemple, que la relation avec les textes de Franz Kafka et de Samuel Beckett. Owen Hulatt qualifie Proust de figure totémique (« totemic figure »[59]), et dans un certain sens mythique.

Pierre V. Zima a consacré plusieurs ouvrages au rapport d'Adorno avec la littérature française et a ainsi rendu possible l'idée d'un décloisonnement des champs disciplinaires et des espaces géographiques. Dans *L'Ambivalence romanesque*, il interroge le rapport de la Théorie critique francfortoise, et plus précisément celle d'Adorno, avec l'idée de Recherche proustienne au travers de la notion importante de *médiation*. Il note dans son chapitre « La réception de la "Recherche" dans la "Théorie critique" » :

> La lecture de Proust par les auteurs de la *Théorie critique* (en particulier par Adorno) s'insère dans la production textuelle de celle-ci : on ne comprend cette lecture que lorsqu'on a compris la « Recherche » proustienne comme production intertextuelle, comme une critique de la parole mondaine, de la communication et du système, bref comme une révolte contre la médiation et ses effets socioculturels. Cette révolte réapparaît dans certains écrits de la *Théorie critique*, en particulier dans ceux d'Adorno, mais elle y prend une forme différente.[60]

[58] Owen Hulatt, « Seeing In, Seeing Through. Adorno and Proust », in Corey McCall and Nathan Ross éd., *Benjamin, Adorno and the Experience of Literature*, New York, Tailor and Francis, coll. « Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy », 2018, chapitre 9.

[59] *Ibid*.

[60] Pierre V. Zima, *L'Ambivalence romanesque. Proust, Kafka, Musil*, Paris, Le Sycomore, coll. « Arguments critiques », 1980 p. 369.

Comme Alexander García Düttmann, Pierre V. Zima relève la « méfiance proustienne à l'égard du mot, du concept échangeable, le même pour tout le monde »[61] qui se retrouve déjà chez le jeune Adorno, celui des années 1920 (notamment des *Thesen über die Sprache des Philosophen*). Il développe en outre l'idée selon laquelle l'œuvre proustienne occupe une place majeure dans les discussions autour du concept d'*aura*, concept sur lequel nous reviendrons à propos des discussions parisiennes entre Adorno et Benjamin lors de leur exil dans les années 1930. Comme le relève en effet Pascal Durand dans l'entrée « Aura » du lexique *Socius*, Benjamin mobilise, pour exemplifier la perte d'*aura* engendrée par la photographie, la distinction qu'opère Proust entre « mémoire volontaire » et « mémoire involontaire »[62]. Avant tout contact physique avec le territoire français et avec les représentants de sa culture philosophique et littéraire, Adorno a entretenu, durant ses années de formation à Francfort, un premier rapport marqué par un *imaginaire social*[63], un *mode de vie* et un *habitus*, ceux de la haute bourgeoisie cultivée et artiste qui voit dans la culture française le lieu d'une émancipation de l'Esprit universel. Les discussions qu'il noue à ce moment avec plusieurs intellectuels allemands – principalement avec Horkheimer, Benjamin, Kracauer, Pollock, Berg et Schönberg – à propos du rapport entre cultures française et allemande seront en partie reprises et déplacées à Paris durant et après les années d'exil, moment des premiers contacts d'Adorno avec une série d'intellectuels français ou installés en France et dont l'*habitus* coïncide plus ou moins avec celui de leurs homologues allemands.

Dans *La Négation esthétique. Le sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard*, Pierre V. Zima synthétise ce qui se joue dans le rapport d'Adorno avec la littérature française, avec Mallarmé et Valéry autant qu'avec Proust, des premiers essais de critique littéraire à la *Théorie esthétique* publiée posthume. Comme pour révéler une filiation sociale et culturelle commune, Pierre V. Zima relève

[61] *Ibid.*, p. 373.

[62] Pascal Durand, « Aura », in Anthony Glinoer et Denis Saint-Amand dir., *Le Lexique socius*, URL : http://ressources-socius.info/index.php/reeditions/152-aura.

[63] Nous empruntons ici la notion d'imaginaire social à Pierre Popovic, elle-même empruntée à Cornelius Castoriadis, dans sa théorie de la sociocritique. Voir Pierre Popovic, *Imaginaire social et Folie littéraire. Le second Empire de Paulin Gagne*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, coll. « Socius », 2008 ; Pierre Popovic, *La Mélancolie des* Misérables. *Essai de sociocritique*, Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres Essais », 2013 ; Pierre Popovic, « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », in *Pratiques*, n°151-152, 2011 [en ligne].

l'« affinité » et la « parenté » entre les pensées, les critiques et les esthétiques des littérateurs français et des philosophes allemands :

> L'échec de l'hégélianisme et l'autocritique de la modernité dans le modernisme rendent compte de l'affinité entre les négations esthétiques de Mallarmé et Valéry et la dialectique négative d'Adorno. Loin d'être un hégélien, comme le pensent certains de ses critiques, Mallarmé fut un révolté au sens des jeunes hégéliens, de Nietzsche et de Kierkegaard. Sa parenté avec Adorno s'explique par son refus radical de toute critique immanente, de tout engagement historique et politique explicité. Et pourtant, sa révolte esthétique a – comme celle d'Adorno et de Stefan George – un caractère éminemment *politique*. Chez le poète, comme chez le philosophe, la critique sociale se manifeste comme critique du langage : sans toutefois cesser d'être sociale.[64]

Outre le « refus radical de toute critique immanente » qui nous semble inapproprié dans le cas de la dialectique négative d'Adorno, Pierre V. Zima met bien en lumière l'importance de la critique du langage et de son caractère social dans la pensée du philosophe, composantes fondamentales de la théorie sociale adornienne comme de la poésie mallarméenne. L'intérêt que développe Adorno, dès les années 1920 et 1930, pour le champ artistique français, de la musique à la littérature, doit se comprendre comme un moment à part entière de sa pensée, non comme une curiosité érudite ou frivole. L'*habitus* insufflé par les plus français de ses proches – dont les principaux sont Maria et Agathe Adorno ainsi que Walter Benjamin – est marqué, durant les années de formation, par une fascination pour la culture et l'érudition françaises. Celles-ci sont intimement corrélées au processus philosophique, qui ne peut selon Adorno se détacher de la démarche artistique. La présupposition que réalise Pierre V. Zima dans l'extrait cité ci-dessus – « Chez le poète, comme chez le philosophe » – illustre bien ce qui se joue dans les années de formation du philosophe, sociologue et musicien francfortois, à savoir l'inculcation jusque dans l'impensé de son mode de vie, d'une part, de l'interrelation du philosophique et de l'artistique et, d'autre part, de la nécessité de nourrir ses réflexions de références culturelles tant allemandes que françaises.

[64] Pierre V. Zima, *La Négation esthétique. Le sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2002, p. 13.

1.2. Avant l'émigration aux États-Unis, l'exil européen et les passages parisiens (1934-1938)

Bien que Horkheimer, directeur de l'*Institut für Sozialforschung*, ait construit le projet d'une rencontre conjointe avec Adorno et Benjamin à Paris en décembre 1935, il ne semble pas que celle-ci eut lieu[65], du moins elle se transforma en une très brève entrevue entre Horkheimer et Adorno à l'Hôtel Lutétia[66]. Il est toutefois avéré que Benjamin et Adorno se sont rencontrés à Paris en octobre 1936, en l'absence de Horkheimer. Ce séjour constitue l'un des premiers réels contacts du philosophe avec la capitale française – il s'était rendu au début des années 1930 à Paris avec sa femme Gretel et avait sollicité Benjamin, au début de l'année 1932, afin que celui-ci les rejoigne dans le midi, entre Saint-Raphaël et Cannes[67]. Adorno se souvient, lorsqu'il est sur le point de prononcer ses conférences à la Sorbonne quelque vingt années plus tard, de cette première rencontre parisienne avec Horkheimer. Il évoque ce moment dans une lettre illustrant toute l'importance accordée à ce lieu, à l'historicité dans laquelle il fut découvert et aux individualités avec lesquelles fut partagé ce premier contact :

> Max, ceci n'est peut-être pas une *merveille* mais le lieu historique où nous nous sommes rencontrés pour la première fois il y a 23 ans à Paris, et où je suis de nouveau installé maintenant de la façon la plus aimable et la plus digne d'un homme [*sic*]. Dommage que nous ne soyons pas ensemble. Tout seul pour le moment, ce n'est pas mal non plus. Croisez les doigts pour moi […][68].

Dans une lettre co-écrite par Adorno et Benjamin en octobre 1936, durant un deuxième plus long séjour, celui-ci évoque l'ombre pesante de « certains autochtones » sur la fin

[65] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 30 novembre 1935, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume I, p. 99.

[66] Voir Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 196 et la lettre d'Adorno à Horkheimer du 22 novembre 1958 qui mentionne la première rencontre 23 ans plus tôt (Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 22 novembre 1958, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume IV, p. 400).

[67] Henri Lonitz, « Note de l'éditeur », in Theodor W. Adorno et Walter Benjamin, *Correspondance (1928-1940)*, édition établie par Henri Lonitz, traduction de l'allemand par Philippe Ivernel, Paris, La Fabrique, 2002, p. 20.

[68] Lettre d'Adorno à Horkheimer du 22 novembre 1958, *op. cit.*, p. 400.

de leur séjour, tandis que celui-là ne cache pas son enthousiasme pour la ville, associant Paris à l'unité intellectuelle des philosophes allemands exilés[69].

Outre ce courrier commun davantage personnel que professionnel, Adorno rédige une longue lettre à l'intention de Horkheimer qui fait état des relations entre l'*Institut für Sozialforschung* et plusieurs milieux intellectuels parisiens, notamment dans le cadre, d'une part, de l'édition chez Gallimard d'un essai de Horkheimer sur le dialogue de l'*Aufklärung* et du marxisme et, d'autre part, du développement de l'antenne française de l'*Institut*. Cette lettre atteste une série de mécompréhensions, d'exaspérations et de malentendus mutuels entre les philosophes exilés et leurs hôtes, notamment avec René Étiemble, qui ne viendra pas et qu'Adorno considère comme un « arriviste de la pire espèce »[70], Brice Parain, arrivé en retard au rendez-vous, et Bernard Groethuysen, envers qui Adorno ne cache pas son dédain, qualifiant ses agissements d'« affairisme névrotique »[71] – il porte avec Benjamin le même jugement acerbe sur sa compagne bruxelloise Alix Guillain, contrairement à l'avis plutôt favorable de Horkheimer. Ceci n'empêchera pas Groethuysen de publier en 1939 un article dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* intitulé « Les origines sociales de l'incrédulité bourgeoise en France ». Dans une lettre à Benjamin, Adorno émet une opinion moins critique[72] sur ces contacts français et évoque l'humaine proximité qui a caractérisé la semaine passée à Paris, démontrant à nouveau l'association affective opérée entre un lieu et les amis fréquentés :

> Maintenant qu'un tranquille voyage en mer et trois jours agréables s'interposent entre la semaine à Paris et mon existence à Oxford, laissez-moi vous remercier encore une fois très sincèrement pour ce que cette semaine a

[69] Lettre de Walter Benjamin et Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 10 octobre 1936, in *ibid.*, Volume I, p. 167.

[70] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 12 octobre 1936, in *ibid.*, p. 170.

[71] *Ibid.*

[72] Une constante dans les correspondances d'Adorno réside dans l'absence de retenue de la critique, souvent acerbe et virulente, dans ses discussions avec Horkheimer. Les correspondances avec les autres membres de l'École de Francfort (Benjamin, Marcuse, Kracauer, etc.), si elles restent bien entendu très critiques, sont plus souvent amicales et teintées de retenue, parfois diplomatique. Les correspondances avec des artistes et amis tels que Schönberg, Berg ou, plus tard, Beckett, sont plus courtoises et mesurées. Enfin, les lettres envoyées aux interlocuteurs français sont elles aussi moins radicalement critiques, bien que certaines de celles envoyées à Goldmann ou Minder ne retiennent pas toujours la charge dénonciatrice contenue dans la plume d'Adorno.

> apporté. L'ampleur des perspectives qu'elle a ouvertes correspond exactement à l'humaine proximité dans laquelle elle s'est déroulée. Je sais que je vous dois l'une et l'autre.[73]

Ce moment parisien est l'occasion d'un rapprochement entre Adorno et Benjamin, qui subissent tous deux directement les difficultés de l'exil. Plus indulgent qu'envers Étiemble, Groethuysen et Parain, Adorno juge le traducteur Pierre Klossowski – chargé de traduire des extraits de l'œuvre de Horkheimer – « réellement compétent »[74], bien que travaillant lentement et avec des difficultés inouïes, tout comme Fred Goldbeck, politiquement à mille lieues mais maîtrisant les deux langues. Enfin, Raymond Aron, avec qui collabore l'*Institut* dans le cadre de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, sert de troisième traducteur et fait office, avec Benjamin et Célestin Bouglé – qui publie dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* deux articles, « La sociologie économique en France » en 1934 et « Les Sciences sociales en France » en 1937 –, de relais parisien de l'*Institut*, dont l'antenne française était située rue d'Ulm. Dans ses *Mémoires*, Aron évoque le jugement assez défavorable que portaient à cette époque Alexandre Kojève, Alexandre Koyré et Éric Weil sur Horkheimer et Adorno, jugement apparemment réciproque[75]. Koyré publie toutefois dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* un article intitulé « La sociologie française contemporaine » en 1936. Aron précise que « [s]es [propres] relations avec Horkheimer, Adorno et Pollock furent plus mondaines qu'intellectuelles »[76], preuve à la fois d'un respect partagé et d'une divergence de vue et d'opinion. Le sociologue français ne cache pas son admiration pour Adorno, « le plus impressionnant de tous par sa culture, par sa connaissance de la musique et par la difficulté de son style »[77]. Ce commentaire fait volontairement fi de toute substance idéologique et philosophique ainsi que de toute question d'ordre politique et méthodologique. Aron publie deux textes dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1937, « La Sociologie de Pareto » et « Troisième Centenaire du *Discours de la Méthode* », qui comporte des commentaires relatifs au Congrès international de

[73] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin, in Adorno et Benjamin, *Correspondance. Op. cit.*, p. 172.

[74] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 12 octobre 1936, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, p. 171.

[75] *Ibid.*, p. 172.

[76] Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983, p. 86.

[77] *Ibid*.

Philosophie (ou « Congrès Descartes ») auquel a participé Adorno et que le sociologue français juge aussi décevant que son homologue allemand. Malgré plusieurs divergences théoriques et idéologiques, Aron restera un interlocuteur important de l'*Institut* et, plus généralement, un médiateur entre les sociologies française et allemande. Échangeant plus tard plusieurs rapports de congrès de sociologie ainsi que des numéros des *Archives européennes de sociologie* avec son collègue français, Adorno déplore que celui-ci ne fût présent aux conférences données au Collège de France, comme l'atteste une lettre du 12 mai 1961 : « Es ist wirklich gar zu schade, daβ wir uns in Paris versäumt haben »[78].

Adorno retourne à Paris en décembre 1936 dans le cadre de la bonne gestion des relations françaises de l'*Institut* et discute des critiques françaises avec Aron ainsi que des collaborations en cours et à venir avec Siegfried Kracauer et Alfred Sohn-Rethel, lui aussi émigré à Paris et avec qui Benjamin devait garder contact. Avec Klossowski et Benjamin (qui collaborent tous deux pour plusieurs traductions), Adorno traite longuement du programme de traduction de l'essai de Horkheimer et donne au traducteur des conseils stylistiques afin « de préserver en français le ton très singulier de [la] prose [de Horkheimer] »[79]. En mars 1937, il revient une nouvelle fois dans la capitale, toujours pour les affaires de l'*Institut,* dans le but de « cravacher Klossowski, régler les affaires Kracauer et Sohn-Rethel et travailler concrètement avec Benjamin »[80]. Il voit ainsi Klossowski, qu'il n'hésite pas à manipuler afin de faire avancer la traduction, Étiemble, qui a enfin répondu positivement et a amené quelques matériaux traduits, Kracauer, qui oppose « résistance sur résistance »[81] dans son article consacré au rapport entre masse et propagande, et enfin Sohn-Rethel, qui travaille sur un manuscrit extrêmement exigeant dans lequel Adorno entrevoit le risque d'un infléchissement existentialiste du marxisme[82] mais qu'il trouve génial parce que très

[78] Lettre de Theodor W. Adorno à Raymond Aron du 12 mai 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0034.

[79] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 15 décembre 1936, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume I, p. 243.

[80] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 2 mars 1937, in *ibid.*, p. 282.

[81] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 23 mars 1937, in *ibid.*, p. 295.

[82] Préfigurant sa critique de l'ontologie de Heidegger, notamment celle opérée en mars 1961 au Collège de France, et de la présence du philosophe de Fribourg dans la pensée française de gauche, Adorno note dans une lettre à Horkheimer : « J'ignore si le soupçon qui vient aussitôt à l'esprit qu'il

proche de ses propres orientations théoriques[83]. Une lettre de Klossowski datée du 31 décembre 1936 montre qu'Adorno a parlé à Paris de son habilitation sur Kierkegaard parue en 1933 : « Je n'ai pu encore trouver le temps d'aller à la Bibliothèque Nationale pour y lire votre Kierkegaard, mais cela ne saurait tarder »[84]. Ce voyage, essentiellement consacré aux affaires de l'*Institut*, n'aura pas permis à Adorno de réellement profiter de la ville, si ce n'est d'une exposition au musée des Arts décoratifs consacrée à Constantin Guys. Celle-ci dut lui donner l'image d'une ville courtisane, bohème et dandy[85], héritage de l'imaginaire de Paris durant la modernité et le Second Empire, moments qui retenaient tout particulièrement l'attention de Benjamin au travers de ses écrits et de ses discussions avec ses homologues français et allemands. Rappelons que Guys est le « peintre de la vie moderne » décrit par Baudelaire et que cette visite de l'exposition s'inscrit dans le cadre des discussions entre Benjamin et Adorno sur les transformations sociales et culturelles du XIX^e^ siècle parisien. C'est au travers de cette image de Paris, quelque peu déformée et idéalisée par les cadres et les perceptions propres au XIX^e^ siècle, qu'Adorno développe un premier contact physique et intellectuel avec la France, partageant avec Benjamin ses connaissances sur le XIX^e^ siècle français et sur les bouleversements induits par l'entrée dans la modernité fin-de-siècle. Dans son *Essai sur Adorno,* Gilles Moutot montre en quoi les réflexions benjaminiennes de ces années d'exil sont fondamentales pour comprendre l'œuvre à venir d'Adorno et que plusieurs remarques et critiques de ces années doivent être lues comme des préfigurations de ses

s'agirait d'une "ontologisation" de la dialectique matérialiste en une espèce d'"humeur de l'être" – ou quelque nom qu'on donne à cela de nos jours – est justifié ou non. Sohn s'en défend avec acharnement » (Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 30 octobre 1936, in *ibid.*, p. 193).

[83] Adorno résume en ces termes le travail de Sohn-Rethel : « Sa thèse, en résumé, est que le "sens" de la synthèse telle que l'entend Kant (en tant que concept central de l'idéalisme) est lui-même social et que l'on peut le réduire à l'état de fait de l'exploitation. Son travail est une tentative de ramener les catégories de l'idéalisme, selon leur propre caractère de validité (c'est-à-dire sans introduire d'analogies, mais rigoureusement à partir de leurs conséquences) au concept du travail humain. Autrement dit : de faire découler la déduction kantienne des catégories de la forme marchandise et de sa dialectique » (Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 23 novembre 1936, in *ibid.*, p. 210).

[84] Lettre de Pierre Klossowski à Theodor W. Adorno du 31 décembre 1936, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0765.

[85] Parmi les tableaux exposés les plus connus, on retrouve « Jeune femme relevant sa jupe et marchant vers la gauche », « Groupe de personnages derrière une femme » et « Deux femmes à grandes crinolines et groupe d'hommes en chapeau » (*Site des arts graphiques du musée du Louvre* : http://arts-graphiques.louvre.fr/detail/expositions/0/1688-Un-peintre-de-la-vie-au-XIXe-siecle-Constantin-Guys-1802-1892).

propres réflexions critiques[86]. Gilles Moutot étudie, entre autres, les notions d'archi-histoire, d'allégorie, de médiation et de ruine (*Vergängnis*), qui permettent de lire la critique adornienne de la distinction entre nature première et seconde nature chez Lukács comme une critique de l'opposition entre un monde rempli de sens (authentique ou figé) et un monde vide de sens. Ces réflexions théoriques menées de concert à Paris par les deux auteurs influenceront, comme nous allons le voir, les travaux ultérieurs d'Adorno.

Avant de quitter définitivement Londres via la France pour les États-Unis en 1938, Adorno effectue un nouveau séjour à Paris en juillet-août 1937. Le philosophe évoque la rue Ramponeau dans une lettre à Horkheimer, certainement en allusion aux barricades de la Commune, éléments importants des études benjaminiennes sur les *Passages* et les fantasmagories parisiennes[87]. À ce moment, Adorno travaille sur un texte consacré à Husserl dont il envoie le manuscrit, intitulé « Sur la philosophie de Husserl », au directeur de l'*Institut*. Adorno est en outre occupé, entre 1935 et 1937, par un article sur Maupassant, entreprise restée inachevée et probablement perdue qui traitait de la transformation des villes en campagnes et de la conception de la ville moderne comme terrain de chasse. À partir d'une mise en relation des nouvelles de Maupassant et des théories psychanalytiques de Sigmund Freud et de Sándor Ferenczi, il écrit à ce propos à Benjamin, dans un registre et une approche qui rappellent les *Passages* :

> Vous devriez absolument tout lire de ce qui existe sur le caractère et le problème anal chez Freud et chez le très important Ferenczi. – J'ai moi-même trouvé une semblable coïncidence dans la théorie, entièrement nouvelle pour moi, de la transformation de la ville en campagne : c'était en effet la thèse principale de mon travail inachevé sur Maupassant, que vous ne connaissez pas non plus (si je trouve le matériau, je le mettrai *in extenso* à la disposition des Passages, auxquels il convient bien). Il y était question de la ville comme terrain de chasse, le concept de chasseur jouait un grand rôle en soi (ainsi concernant la théorie de l'uniforme : tous les chasseurs se ressemblent). Du reste, il y a chez M. une nouvelle, non pas certes sur le chasseur du dimanche

[86] Gilles Moutot, *Essai sur Adorno*, Paris, Payot et Rivages, coll. « Critique de la politique », 2010, p. 43-139.

[87] Walter Benjamin met en évidence le caractère contradictoire des transformations opérées par Georges Eugène Haussmann, qui n'empêchèrent pas le déploiement des barricades lors de la Commune (Gérard Raulet, *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1997, p. 96).

> mais sur son proche parent le cavalier du dimanche, qui donne sans doute aussi dans le *Bois* une « image dialectique ». Je voudrais vous renvoyer encore une fois à Maupassant avec la plus vive insistance. L'extraordinaire récit *La nuit, un cauchemar* offre tout à fait le pendant dialectique à *L'homme des foules* chez Poe, il attend avidement votre interprétation.[88]

Durant le séjour de l'été 1937, Adorno participe également, avec Benjamin, au Congrès Descartes et en donne un compte rendu sans pitié, le dénonçant en tant que grand'messe sans substance et y voyant déjà une « vogue existentialiste »[89] s'emparant de la France. Lors de ce Congrès, Adorno fait parler de lui en attaquant Fritz Heinemann sur sa lecture de Husserl – rappelons qu'Adorno a réalisé sa thèse sur Husserl – et en critiquant les nombreux philosophes et phénoménologues présents[90]. La salle entière a, selon ses dires[91], applaudi et surenchéri à ses critiques de la phénoménologie, qui préfigurent déjà sa déconstruction de l'ontologie heideggérienne et de son influence dans le champ intellectuel en France. Il rencontre durant son séjour, d'une part, Jean Wahl, dont le manque de discernement l'amène à refuser qu'il rédige l'avant-propos aux essais de Horkheimer tel que suggéré dans un premier temps par Klossowski, et, d'autre part, Gottfried Salomon-Delatour, qui lui remet un texte sur la sociologie de la connaissance. Aucune mention de la correspondance avec Horkheimer ni de celle avec Benjamin ne fait état d'une rencontre avec Michel Leiris, Georges Bataille et Roger Caillois avant la guerre, bien que Benjamin les ait pour sa part côtoyés dans le cadre de la formation du Collège de Sociologie et qu'il y fasse souvent référence dans les discussions avec son ami.

Outre les nombreuses connaissances de Benjamin et d'Adorno sur le XIX^{e} siècle parisien, ceux-ci s'intéressaient aux auteurs gravitant autour du mouvement surréaliste. Le premier fait d'ailleurs savoir au second à quel point la lecture du *Paysan de Paris* de

[88] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin du 5 juin 1935, in Adorno et Benjamin, *Correspondance. Op. cit.*, p. 106-107.

[89] Theodor W. Adorno, « Compte rendu du Congrès Descartes et du congrès d'esthétique », in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume I, p. 501.

[90] Adorno déplore plusieurs absences, comme celles de Bergson, Heidegger, Russel, Whitehead, Santayana, Husserl, Cassirer, Éluard, Caillois et Croce. Étaient présents Hans Heyse, Alfred Bäumler, Herman Schmalenbach, Arthur Libert, Fritz Heinemann, Bernard Groethuysen, Raymond Klibansky, Alexandre Koyré, Jean Wahl, Helmut Kuhn, Emil Utitz, Ludwig Landgrebe, Arnold Metzger, Georges Gurvitch, Siegfried Marck, Maurice Errera, Arnold Gehlen, Paul Oppenheim, Maximilien Beck, Martha Wolfenstein ou encore Manfred Bukofzer.

[91] *Ibid.*

Louis Aragon avait été pour lui déterminante tout comme, dans une moindre mesure, *La Mante religieuse* de Roger Caillois et *Acéphale* de Georges Bataille. Adorno dresse envers Caillois plusieurs critiques idéologiques acerbes : son œuvre valoriserait une « nature a-historique », ce qui amène le philosophe à la qualifier de « crypto-fasciste »[92]. Pour sa part, Benjamin est extrêmement critique envers Bataille et fait un compte rendu très dur d'*Acéphale* à Horkheimer[93]. Il est utile de noter qu'en 1936 Benjamin avait offert à Adorno un exemplaire des *Pièces sur l'art* de Paul Valéry, exemplaire sur lequel fut écrit « En souvenir durable des jours parisiens d'octobre 1936 »[94]. Adorno avait eu connaissance de l'ouvrage de Fritz Kaufmann traitant notamment de Paul Valéry et de Stéphane Mallarmé, dont les deux philosophes exilés connaissaient bien les œuvres[95].

Il ressort de ces premiers contacts d'Adorno et des membres de l'*Institut für Sozialforschung* avec la France la présence « de trop vives résistances »[96], selon les termes de Horkheimer, qui n'entend toutefois nullement abandonner le projet d'une réception des travaux des membres de son institut de recherche en France. Horkheimer écrit à Adorno, dans une lettre d'octobre 1936, que leurs travaux « fini[ront] toujours par tomber entre les mains de ceux qu'il faut »[97]. Malgré la présence de plusieurs publications françaises dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* dans les années 1930 et 1940, preuve d'un échange minimal, il faudra attendre plus de vingt ans pour que des mains plus ou moins expertes puissent évaluer, au sein du champ intellectuel français, l'importance des œuvres francfortoises. Ce décalage temporel se justifie par des raisons évidentes, notamment l'exil dont sont contraints la plupart des membres de cette « École » – qui n'en porte pas encore le nom – disloquée puis temporairement reconstruite aux bords du Pacifique. Il ne faut toutefois pas nier, malgré l'absence de liens directs, le contact que garde Adorno avec la France durant les années d'exil, que l'on pense par exemple aux mentions de l'œuvre de Sade dans la *Dialektik der*

[92] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin, in Adorno et Benjamin, *Correspondance. Op. cit.*, p. 243.

[93] Lettre de Walter Benjamin à Max Horkheimer du 28 mai 1938, citée in *ibid.*, p. 314-315.

[94] Lonitz, « Note de l'éditeur », in *ibid.*, p. 175.

[95] Plusieurs lettres d'Adorno à Benjamin, dans le courant des années 1930, développent des analyses des œuvres de Valéry et de Mallarmé.

[96] Lettre de Max Horkheimer à Theodor W. Adorno du 22 octobre 1936, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume I, p. 179.

[97] *Ibid.*

Aufklärung et de Proust, Zola, Péguy, Flaubert et Baudelaire dans les *Minima Moralia* ou à la correspondance, brutalement interrompue, avec le plus parisien de ses amis, Walter Benjamin[98].

Malgré les résistances du champ intellectuel français et malgré un contexte politique extrêmement défavorable aux discussions sereines entre nations, en raison de la montée des fascismes et des prémisses de la guerre, on ne peut nier l'effectivité d'un échange minimal, principalement autour des travaux de sociologie et de critique de la culture, entre Francfort et Paris, comme l'attestent les discussions et les rencontres ainsi que les publications, au sein de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, de plusieurs intellectuels évoluant en France avec Benjamin, Pollock, Sohn-Rethel, Kracauer, Horkheimer et Adorno : Raymond Aron, Alexandre Koyré, Maurice Halbwachs, Bernard Groethuysen, Célestin Bouglé, Maxime Leroy, Raymond Polin, Albert Demangeon, Paul Honigsheim, émigré à Paris, et Jeanne Duprat sont la preuve, par leurs contributions dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, de rapports réels avec une diversité d'acteurs évoluant à Paris dans la deuxième moitié des années 1930.

1.3. De la relation épistolaire entre Adorno et Benjamin aux premiers positionnements critiques par rapport au champ intellectuel français : un contact lointain avec la France (1938-1949)

Il est nécessaire d'insister ici sur l'importance décisive des discussions entre Adorno et Benjamin, qui s'entretinrent longuement sur le *Livre des passages* et le *Baudelaire*, participant en ce sens à l'enrichissement mutuel du bagage culturel français de Benjamin et d'Adorno. Bien plus qu'un échange momentané se limitant aux rencontres parisiennes des années 1935 à 1937, l'influence des dialogues entre les deux auteurs peut être perçue dans l'œuvre majeure d'Adorno et Horkheimer rédigée durant les années d'exil aux États-Unis et publiée en 1944 puis en 1947, à savoir la *Dialektik der Aufklärung*. Avant de nous attarder sur les renvois à la culture française dans les travaux

[98] Nous ne reprendrons pas ici les querelles relatives à l'authenticité de cette amitié et au prétendu cynisme d'Adorno.

d'exil d'Adorno et sur plusieurs critiques du champ intellectuel français exprimées dans sa correspondance avec Horkheimer (de 1938 à 1949), il nous faut un temps revenir sur les discussions théoriques entre Benjamin et Adorno dans la toute fin des années 1930, fondamentales pour comprendre l'œuvre d'exil d'Adorno.

Gilles Moutot a mis en évidence la manière dont les critiques qu'opère Adorno durant ces années à propos notamment des *Passages*, de *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* ou du *Baudelaire* « signalent les difficultés théoriques auxquelles il [Adorno] est lui-même en train de s'affronter »[99] et sur lesquelles il ne cessera de revenir – principalement à propos de la notion de médiation dans le processus historique et, plus généralement, de l'approche du matérialisme historique. Dans *Le Caractère destructeur*, Gérard Raulet a quant à lui mis en avant les surenchères critiques d'Adorno, parfois dogmatiques, à propos notamment de la théorie de l'image dialectique du rêve[100] en lien avec la problématique de la marchandise[101], de la démarche allégorique[102] et, plus généralement encore, du rapport à la psychanalyse freudienne. Dans le même temps, il met au jour plusieurs incompréhensions adorniennes du projet benjaminien à la fin des années 1930 à propos de la fantasmagorie et de l'allégorie, incompréhensions rectifiées dans le courant des années 1950 :

> Il est manifeste qu'en critiquant dans sa lettre du 10 novembre 1938 la technique même de Benjamin, son intérêt pour des images plus que pour la logique de leur production, Adorno s'est refusé à envisager le rapport entre allégorie et modernité qui est au cœur de l'entreprise benjaminienne. Il attendait une critique de l'idéologie dans la tradition marxiste, alors que Benjamin était en train d'expérimenter une lecture allégorique et qu'il ne s'agissait en aucun cas pour lui de réinscrire les fragments, les « images », dans le contexte prétendument cohérent d'une époque, mais au contraire de les en sortir, de les arracher à une narrativité soi-disant cohérente pour les transformer en images dialectiques, de les soustraire au prétendu sens de l'évolution historique pour les saisir dans leur nature réifiée, comme expressions de la réification. Adorno a ignoré que Benjamin voulait montrer ainsi un langage des choses parce que pour lui la « mythologie » d'une époque, c'est-à-dire ce langage de la réification, est la « superstructure

[99] Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 50.
[100] Raulet, *Le Caractère destructeur. Op. cit.*, p. 125.
[101] *Ibid.*, p. 179.
[102] *Ibid.*, p. 134.

> idéologique » dans laquelle cette époque prend conscience d'elle-même, l'ordre dans lequel elle « se rêve » et dans lequel se joue son « réveil » – dans lequel l'avant-garde philosophique et artistique doit donc aussi mettre en œuvre sa contribution à ce réveil.[103]

Cette posture d'allégoricien, centrale pour comprendre le projet benjaminien d'une mise au jour de la structure mythologique et réifiée d'une époque historique, est plus tard reprise et réinterrogée par Adorno dans son introduction aux œuvres de Benjamin en 1955. Adorno insiste alors sur la manière dont « la réalité historique concrète devient pour lui "image" – image de la nature tout autant que d'une surnature –, et, inversement, la nature devient parabole d'une réalité historique ». Il relève en outre « le caractère bien particulier de cette spéculation imagée » et l'importance de « son regard méditatif »[104], revenant sur la formulation de sa critique des années 1930. Cette relecture *a posteriori* mise en avant par Gérard Raulet permet de définir les tensions théoriques à l'œuvre entre les deux philosophes à la fin des années 1930 qui cristallisent une série de points de désaccord entre leurs pensées respectives. En même temps, ce débat induit des questionnements qui se retrouveront plus tard au cœur des échanges culturels entre Adorno et les acteurs d'*Arguments*, à propos notamment du rapport à la démarche mythologique et à la posture démystificatrice induite par l'approche adornienne.

Matthias Benzer, dans la continuité de Susan Buck-Moors[105] et de Stefan Müller-Doohm[106], a quant à lui insisté sur la collaboration nouée durant les premières années d'exil entre Adorno et Benjamin dans le cadre du travail sur les passages parisiens et des réflexions relatives à la notion de constellation et à celle d'image dialectique : « Adorno dealt mainly with Benjamin's plans for a historiography of the nineteenth century focusing on the Paris arcades. Benjamin's objective, which Adorno endorsed, was to construct "dialectical images" through the principle of constellation »[107]. Comme Matthias Benzer, Gilles Moutot insiste également sur la notion de constellation (le

[103] *Ibid*., p. 180-181.
[104] Theodor W. Adorno, cité in *Ibid.*, p. 182.
[105] Voir Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Cambridge, Harvester Press, 1977 et Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing : Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MA : MIT Press, 1991.
[106] Müller-Doohm, *op. cit.*
[107] Benzer, *op. cit.*, p. 173.

montage, non la série) définissant l'approche mythologique ou fantasmagorique de la société et de la culture françaises de la fin du XIX[e] siècle. Cette notion interroge la composante formelle qui se retrouve dans le projet, tant benjaminien qu'adornien, d'une compréhension des fragments d'une totalité sociale resituée dans son processus historique et ses médiations. Le commentaire de Matthias Benzer montre en quoi la connaissance qu'a Adorno de Paris dans les années 1930 est principalement influencée par les représentations héritées de la fin du XIX[e] siècle, biais dont il est important de tenir compte dans l'interprétation des échanges culturels entre Adorno et la culture française. Ce rapport critique à l'historicité d'une totalité sociale amène, dans la méthode même des œuvres des philosophes, au développement d'un geste de reformulation par constellation des fragments de la totalité. Cette expression par constellation rend dès lors possible la mise en lumière des médiations idéologiques à l'œuvre dans le rapport au monde social et culturel.

Toujours dans *Le Caractère destructeur*, Gérard Raulet analyse l'importance de l'étude benjaminienne des fantasmagories parisiennes, notamment dans l'essai *Paris, capitale du XIX[e] siècle*, et observe le processus de dé(con)struction nécessaire dans le passage de la fantasmagorie à l'éveil : « Pour passer du rêve au réveil, il faut ruiner : transformer les fantasmagories en ruines ou du moins voir en elles des ruines potentielles »[108]. La notion de ruine (*Vergängnis*) est le moyen pour Adorno de penser la trace comme compréhension de la médiation dans le processus historique et de faire, comme l'explique Gilles Moutot, de la nature et de l'histoire tout autre chose que des invariants séparés selon la distinction entre nature première et seconde nature[109]. Adorno et Benjamin, lors de leurs discussions sur les fantasmagories propres à la fin du XIX[e] siècle français, discutent d'éléments théoriques à la croisée des œuvres de Marx et de Hegel (croisement qui se retrouve synthétisé dans l'œuvre de Lukács, fondamentale pour Adorno). Cette mobilisation de la philosophie critique allemande dans l'étude de la culture française illustre la nécessité de fonder la critique de la culture française (*Kulturkritik*) sur l'*Ideologiekritik* allemande. Le XIX[e] siècle français est appréhendé par les deux auteurs au travers d'un projet de déconstruction matérialiste et dialectique – une logique de la désintégration (*Zerfall*) pour l'un, une barbarie positive

[108] Raulet, *Le Caractère destructeur. Op. cit.*, p. 87.
[109] Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 63.

pour l'autre. Ce regard permet d'une part de développer un point de vue critique et démystificateur sur la société contemporaine, notamment sur le fascisme, et, d'autre part, de proposer une mise au jour des images dialectiques et contradictoires du XIX^{e} siècle, de la force créatrice des fantasmagories comme ruines de la pensée. Gérard Raulet cite en ce sens un extrait important des *Passages* qu'il met en regard d'un commentaire adornien : « Chaque époque […] ne se contente pas de rêver la suivante mais, en rêvant, elle tend à provoquer le réveil. Elle porte en elle sa fin et elle l'accomplit, ainsi que Hegel l'avait compris, par la ruse »[110]. Proche en un sens de l'idée de critique immanente et de dialectique négative, cette mise en exergue du réveil en lien avec le rêve, au sein des images dialectiques, permet de délimiter le pouvoir de l'analyse fantasmagorique et mythologique comme mouvement de compréhension des médiations idéologiques à l'œuvre dans le processus historique. Cette compréhension passe, dans la méthode benjaminienne des *Passages* que l'on retrouve déplacée dans celle des *Minima Moralia*, par un montage, une constellation de fragments exprimant les détails *a priori* anodins d'une totalité sociale. Dans les *Notes sur la littérature*, Adorno relève chez Benjamin la « capacité d'interpoler dans le plus petit détail » une réalité historique, ce qui trouve à s'exprimer dans une « conception du fragment comme forme »[111]. Comme nous aurons l'occasion d'y revenir, cette rhétorique du fragment est l'un des enjeux majeurs de la pensée adornienne, qui gagne à être comprise dans son dialogue avec Benjamin. La rhétorique fragmentaire des *Passages* a en effet profondément marqué celle d'Adorno, qui revient plus tard, notamment dans les textes « Introduction aux écrits de Benjamin » [112] et « L'essai comme forme »[113] publiés dans les *Notes sur la littérature*, sur l'importance de cette forme de l'écriture philosophique. La forme du fragment et la démarche allégorique, mythologique, constituent deux biais de lecture centraux dans le rapport d'Adorno à la France et, plus précisément, à la culture française.

Dans ce dialogue ainsi que dans le cadre des publications, avec Horkheimer, de la *Zeitschrift für Sozialforschung* – revue, on l'a vu, très attentive aux productions

[110] Walter Benjamin, cité in Raulet, *Le Caractère destructeur. Op. cit.*, p. 88.

[111] Theodor W. Adorno, cité in *ibid.*, p. 89.

[112] Theodor W. Adorno, « Introduction aux écrits de Benjamin », in *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1984, p. 400-401.

[113] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 5-29.

émanant de France –, Adorno n'hésite pas à se montrer très dur dans ses critiques des fragments du *Baudelaire*, notamment à propos de ceux qu'il devait transmettre à Horkheimer, à savoir « La bohème », « Le flâneur » et « La modernité ». Mais, malgré ces dissensions de vue, qui sont souvent le moteur d'une création conceptuelle, une production telle que *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique* (texte paru en français dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* en 1936) influe, de manière toute conflictuelle et dialectique, sur l'une des thèses centrales de la *Dialektik der Aufklärung* – publiée en 1944 aux États-Unis puis en 1947, dans une version retravaillée, à Amsterdam. La thèse de la « rechute de la raison dans le mythe »[114], telle que la décrit Gérard Raulet dans *Le Caractère destructeur*, se voit en effet réappropriée et déplacée au profit d'une approche plus dialectique, mais aussi plus pessimiste, des évolutions de l'*Aufklärung* au cours de l'histoire. En effet, bien qu'Adorno salue la « construction dialectique de la relation entre mythe et histoire »[115], la croyance benjaminienne en un possible retour vers l'origine se dégage nettement de l'analyse du processus dialectique de la raison mise en lumière par Horkheimer et Adorno. Si, dans la *Dialektik der Aufklärung*, mythe et raison sont éminemment reliés dans le processus historique, la chute de celle-ci dans la rationalité de celui-là aboutit à l'irrationalité de la raison instrumentale et ouvre les perspectives d'une barbarie organisée retrouvant et accentuant les symptômes de l'irrationalité mythique. Un autre point de discorde oppose Adorno et Benjamin à propos de l'art, de l'autonomie de l'œuvre et de son *aura*, notamment à propos des interprétations que chacun pose du cinéma, dans l'héritage ou la critique des thèses de Bertolt Brecht. Leur interprétation diverge rigoureusement à propos de l'autonomie critique du spectateur confronté à la perte de l'*aura* dans l'œuvre cinématographique. Adorno développe ainsi l'idée d'une *aura* conçue comme un « voile » (*Schleier*) mythique, image qui illustre bien les notions de fantasmagorie et de fétichisme de la marchandise, qui empêchent la perception de l'être authentique du phénomène culturel. L'image de l'*aura*, dont l'étymologie est celle du souffle, du rayonnement, de l'émanation comme le rappelle justement Pascal Durand[116], entraîne tout un réseau métaphorique au sein des groupes marxisants s'inscrivant dans la

[114] Raulet, *Le Caractère destructeur. Op. cit.*, p. 51.

[115] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin du 18 mars 1936, in Adorno et Benjamin, *Correspondance. Op. cit.*, p. 146.

[116] Durand, art. cit. [en ligne].

tradition de la critique du fétichisme de la marchandise – on reviendra, outre sur la métaphore du voile, sur celles de l'ombre, du miroir et du reflet qui déplacent et renversent ces images de rayonnement et d'émanation contenues dans le concept d'*aura*. Adorno reprend l'interprétation du voile comme rapport mythifié et l'oriente vers une critique de la fascination et de l'aliénation produites par le voile mythologique au sein d'une réalité historique réifiée. On retrouve ainsi la métaphore du voile déchiré par l'homme aveugle dans les *Minima Moralia* (« *Dem Geblendeten zerreißt der Schleier* »[117]), du voile tissé devant l'objectivité sociale dans *Prismes* (« *gewebtes Schleier* »[118]) ou encore du voile technologique dans « Éduquer après Auschwitz » (« *technologische Schleier* »[119]). Nous reviendrons, dans nos analyses rhétoriques, sur l'importance de cette métaphore du voile qui se retrouve dans de nombreuses critiques culturelles et idéologiques argumentistes aux côtés de la métaphore lukácsienne du miroir.

La relation entre les deux auteurs ne s'arrête donc nullement une fois qu'Adorno s'exile aux États-Unis, celui-ci lisant plusieurs parties du *Baudelaire* qu'il était par ailleurs impatient de découvrir et de publier :

> J'ai attendu l'arrivée du Baudelaire avec la plus extrême impatience et je l'ai littéralement dévoré. J'admire beaucoup que vous ayez réussi à terminer le travail pour la date fixée. Et cette admiration rend particulièrement difficile pour moi de parler de ce qui s'est interposé entre mon attente passionnée et le texte.[120]

Entre les nombreuses remarques de fond et d'organisation relatives au *Baudelaire*, et notamment quelques notes très intéressantes dans le cadre d'une attention portée à la notion d'expérience chez Proust et Baudelaire (et plus encore à l'opposition entre *Erlebnis* et *Erfahrung*[121]), Adorno livre une série de commentaires sur la situation

[117] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, in *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, Volume IV, p. 270.

[118] Theodor W. Adorno, « Kulturkritik und Gesellschaft », in *Prismen*, in *ibid.*, Volume X-I, p. 13.

[119] Theodor W. Adorno, « Erziehung nach Auschwitz », in *ibid.*, p. 686.

[120] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin du 10 novembre 1938, in Adorno et Benjamin, *Correspondance. Op. cit.*, p. 320.

[121] Voir notamment : « le recours à la théorie freudienne de la mémoire vue comme protection contre les stimuli et l'application que vous en faites à Proust et à Baudelaire ne me semblent pas totalement éclairants. La grande difficulté du problème tient à la question du caractère inconscient de l'impression de

politique et sur la position de la France dans le conflit mondial naissant. Dans une lettre du 1er février 1939, il avertit Benjamin des risques encourus à rester à Paris[122] et analyse avec une acuité certaine la fascisation dont la France serait la proie, suivant un procédé oratoire de prudence (« sans doute ») qui traduit, par la comparaison avec le cas extrême de la Tchécoslovaquie et l'avertissement lancé à l'allocutaire, l'option la plus plausible pour le locuteur, à savoir celle d'une « fascisation directe » de la France :

> La France, elle, a perdu toute initiative – il serait impossible d'expliquer autrement les événements d'Espagne. Les Français devront sans doute payer la note et avec eux va se répéter d'une certaine manière le destin de la Tchécoslovaquie, sans qu'il soit encore bien clair si la France restera une zone d'influence de l'Angleterre ou si elle passera sous la coupe de l'Allemagne par le fait d'une fascisation directe. […] Je vous indique cette possibilité comme une opinion strictement privée ; à l'Institut, on continue à croire vraiment à la paix à tout prix, bien que Max soit également d'avis que ce prix sera l'ordre européen dans son ensemble. Je ne voudrais pas vous jeter dans un état de panique, mais d'un autre côté je ne pourrais prendre sur moi de ne pas vous informer de ma façon de voir les choses.[123]

Cet avertissement trouve d'autant plus de sens qu'Adorno et sa femme Gretel sont convaincus, dès juillet 1939, que Benjamin est sur le point de quitter le « plus atroce des climats »[124] et de les rejoindre pour les États-Unis. Adorno pense en outre qu'une

---

fond, qui doit être nécessaire pour que cette impression échoie à la *mémoire involontaire* et non à la conscience. Mais cet inconscient, peut-on réellement en parler ? L'instant où est goûtée la madeleine, d'où émane la *mémoire involontaire* de Proust, était-il véritablement inconscient ? Il me semble que dans cette théorie il manque un chaînon dialectique, celui de l'oubli. Or l'oubli est d'une certaine manière la base des deux, tant de la sphère de l'"expérience" [*Erfahrung*] ou *mémoire involontaire*, que du caractère réflexe, dont le souvenir brusque présuppose lui-même l'oubli. Qu'un homme puisse faire ou non des expériences, cela dépend en dernière instance de sa façon d'oublier. Vous faites allusion à cette question dans la note en bas de page, où vous constatez que Freud n'effectue pas de distinction explicite entre souvenir et mémoire (je lis cette note comme une critique). La tâche ne serait-elle pas de rattacher à une théorie dialectique de l'oubli toute l'opposition entre expérience vécue [*Erlebnis*] et expérience réfléchie [*Erfahrung*] ? On pourrait dire aussi : à une théorie de la réification. Car toute réification est un acte d'oubli : les objets se chosifient à l'instant où ils sont fixés sans qu'alors ils soient présents de toutes pièces : donc à l'instant où une part d'eux-mêmes tombe dans l'oubli. Et la question se pose de savoir dans quelle mesure il s'agit de l'oubli formant l'expérience réfléchie, je dirais de l'oubli épique, et dans quelle mesure, de l'oubli réflexe » (lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin du 29 février 1940, in *ibid.*, p. 367).

[122] Walter Benjamin a été provisoirement enfermé en camp.

[123] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin du 1er février 1939, in *ibid.*, p. 342-343.

[124] Lettre de Walter Benjamin à Theodor W. Adorno du 6 août 1939, in *Ibid*., p. 362.

publication du *Baudelaire* est imminente et ne se doute nullement du destin de Benjamin. Afin de comprendre en quoi l'expérience de la mort de ce dernier, et avant cela la difficulté de son exil, a pu profondément influencer la rédaction de la *Dialektik der Aufklärung* et des *Minima Moralia*, nous citons l'une des dernières lettres envoyées par Benjamin en août 1940. La comparaison qu'y opère le philosophe avec ses manuscrits révèle à la fois la conscience d'être lui-même pris dans un processus de réification et de déchéance physique et la volonté de transcender son œuvre à un moment où toute existence subit l'effondrement général :

> […] la situation est telle, vous le savez, que je ne suis pas en meilleure posture que mes papiers. D'un jour à l'autre, les mesures qui ont fondu sur moi en septembre peuvent se répéter, mais affectées maintenant d'un tout autre signe. Ces derniers mois j'ai vu chez quantité de personnes, non pas comme un déclin de l'existence bourgeoise, mais du jour au lendemain son *effondrement* ; de sorte que toute assurance me donne, outre un soutien extérieur, problématique, un soutien qui l'est moins. […] La totale incertitude de ce que peut apporter le prochain jour, la prochaine heure, domine mon existence depuis de nombreuses semaines. Je suis condamné à lire chaque journal (ils ne paraissent plus que sur une feuille) comme une notification qui m'est remise et à percevoir en toute émission de radio la voix d'un messager de malheur. [...] J'espère vous avoir donné jusqu'ici l'impression que même aux moments difficiles je reste calme. Ne croyez pas que cela ait changé. Mais je ne peux pas me dissimuler derrière le caractère périlleux de la situation. Je crains qu'il ne faille un jour compter ceux qui auront pu en réchapper.[125]

La dernière lettre qu'envoie Benjamin à Henny Gurland à destination d'Adorno est rédigée en français et insiste sur la « situation sans issue » qui détermine le destin fatal de son existence d'exilé en France. La métaphore de la fuite révèle l'idée d'une coercition et d'un enfermement des sujets dans une histoire où la dimension tragique relève du destin propre au *fatum* antique, élément central de l'argument de la *Dialektik der Aufklärung* :

> Dans une situation sans issue, je n'ai d'autre choix que d'en finir. C'est dans un petit village dans les Pyrénées où personne ne me connaît que ma vie va

[125] Lettre de Walter Benjamin à Theodor W. Adorno du 2 août 1940, in *ibid.*, p. 387-388.

> s'achever. Je vous prie de transmettre mes pensées à mon ami Adorno et de lui expliquer la situation où je me suis vu placé. Il ne me reste pas assez de temps pour écrire toutes ces lettres que j'eusse voulu écrire.[126]

Après la mort de Berg en 1935, celle de Benjamin, qui n'a « d'autre choix que d'en finir », montre une nouvelle fois à Adorno la façon dont les structures sociales contemporaines, en intégrant de manière totale et totalitaire le sujet, le mutilent au point de le désintégrer intellectuellement et physiquement. La proximité qu'il avait développée avec ces deux amis lui fait prendre conscience de l'immixtion de l'idéologique dans l'intimité. C'est d'une certaine manière cette « intégration totale »[127] qui s'exprime dans ces deux morts hautement symboliques. L'intégration totale est décrite dans la *Dialektik der Aufklärung* comme un processus au sein duquel le sujet se voit dévoré par la rationalité d'une logique historique devenue meurtrière et au sein de laquelle ce même sujet ne trouve aucune « issue ». Les œuvres d'exil d'Adorno comme la *Dialektik der Aufklärung* (dont les premières discussions avec Horkheimer remontent au début des années 1940) ou les *Minima Moralia* (ouvrage rédigé approximativement entre la fin de la guerre et le retour d'exil en 1949) sont souvent critiquées pour leur pessimisme et leur grande négativité. Il faut y voir la trace d'une expérience de l'exil et d'une historicité au sein de laquelle les sujets furent réduits à une barbarie inconcevable. Les proches d'Adorno ne furent bien entendu pas épargnés, que l'on pense, en plus du cas de Benjamin évoqué dans les pages précédentes et de celui de Berg, à celui du propre père du philosophe, alors presque octogénaire, blessé lors d'un pogrom.

Nous ne reviendrons pas ici sur les nombreuses références à la culture française mobilisées dans ces œuvres d'exil ni sur l'ensemble des éléments portant la marque de l'influence négative de l'expérience de Benjamin en France[128], mais évoquerons simplement la volonté d'Adorno et de Horkheimer de puiser dans une figure de la marginalité la plus radicale et hors norme de l'histoire littéraire française, à savoir le

[126] Lettre de Walter Benjamin à Theodor W. Adorno du 25 septembre 1940, in *ibid.*, p. 390.

[127] Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, « Préface à la nouvelle édition », in *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, traduit de l'allemand par Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1974, p. 10.

[128] Notons qu'Adorno et Horkheimer discutent, à la fin de l'année 1944, d'une édition de textes de Benjamin, dont les thèses sur la philosophie de l'histoire, les fragments du *Baudelaire* et les parties de l'« Enfance berlinoise ».

Marquis de Sade – le dernier point de la deuxième partie s'y attarde plus précisément. Ce recours à la radicalité la plus extrême des Lumières françaises répond à un besoin de puiser dans la négativité d'une figure de la littérature mise à l'écart durant plus d'un siècle et progressivement redécouverte au début du XX^{e} siècle puis après la Seconde Guerre mondiale (comme l'attestent plusieurs articles qui sont consacrés à Sade dans les revues intellectuelles créées en France après la guerre, et plus précisément dans les années 1946-1947[129]). À propos de Sade, Adorno écrit à Horkheimer en novembre 1941 :

> Ah ! Max, nous y voilà enfin et nous allons y arriver ensemble. J'ai encore lu récemment le livre sur Sade de Gorer[130] et me sont venues une foule d'idées dont je pense qu'elles pourront nous être utiles. Elles concernent essentiellement la dialectique des Lumières ou la dialectique de la culture et de la barbarie. À propos, vous est-il arrivé de réfléchir sur la profonde relation entre Sade et St-Simon ? Je crois qu'il y a là bien des choses cachées. J'ai de plus en plus tendance à voir en Sade un utopiste industriel. D'ailleurs, Sade et l'antisémitisme ne devraient-ils pas ensemble nous fournir un premier point de cristallisation ?[131]

Cet extrait de la correspondance, qui expose l'enthousiasme à l'idée du projet d'un livre commun sur la dialectique de l'*Aufklärung*, est essentiel en ce qu'il met en lumière l'analogie opérée par les deux auteurs – dans ce cas chez Adorno plus encore que chez Horkheimer – entre la dialectique des Lumières et une œuvre littéraire française. Si Sade ne peut évidemment correspondre au type de l'auteur des Lumières, il n'en est pas moins un représentant extrêmement ambivalent d'une modernité littéraire et philosophique, à la fois profondément opposé à toute forme d'obscurantisme religieux et de coercition sociale, à toute soumission à des injonctions contraignant la liberté du sujet, et en même temps à l'origine d'une œuvre dont la violence entre déjà en conflit

[129] On mentionnera notamment les articles de Georges Bataille et de Maurice Blanchot dans *Critique* et *Les Temps Modernes* : Maurice Blanchot, « Quelques remarques sur Sade », in *Critique*, n°3-4, août-septembre 1946, p. 239-249 ; Maurice Blanchot, « À la rencontre de Sade », in *Les Temps Modernes*, n°25, octobre 1947, p. 577-612 ; Georges Bataille, « Le Secret de Sade (I) », in *Critique*, n°15-16, août-septembre 1947, p. 147-160 ; Georges Bataille, « Le Secret de Sade (II) », in *Critique*, n°17, octobre 1947, p. 303-312.

[130] Il s'agit de l'ouvrage *The Revolutionary Ideas of the Marquis de Sade* de Geoffrey Gorer paru en 1934. Cet anthropologue et sociologue anglais a notamment travaillé sur la question de la pornographie de la mort, sur les fondements psychanalytiques du rapport entre deuil, intimité et sexualité.

[131] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 10 novembre 1941, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume II, p. 226.

avec les idéaux hérités des Lumières, les poussant par exagération jusqu'à leur propre retournement en domination et en violence.

Comme le montre la correspondance avec Horkheimer, outre des renvois marginaux à quelques auteurs français, parmi lesquels Sade, Descartes ou Flaubert, les œuvres adorniennes des années 1940 sont nettement moins parcourues de références à la culture française. Toutefois, cette atténuation, qui doit être comprise en raison de l'ancrage dans les recherches sociologiques au sein de la culture américaine[132], ne doit pas occulter un intérêt constant d'Adorno pour la culture et l'art français qui s'exprime, entre autres, dans les fragments de la *Dialektik der Aufklärung* et des *Minima Moralia*. C'est à nouveau l'œuvre de Benjamin qui amène Adorno à entrer en contact avec le champ intellectuel français à la fin de l'année 1947. En effet, comme l'illustre une lettre à Horkheimer du 26 décembre 1947, Pierre Missac a écrit à Adorno de la part de Georges Bataille dans le cadre d'une publication française des œuvres de Benjamin. Missac mentionne l'existence des Éditions de Minuit, « la suite des plus importantes éditions clandestines de la Résistance » :

> J'ai eu l'occasion il y a quelque temps de parler avec Georges *Bataille* de différentes questions, et en particulier des écrits de *Benjamin*. *Bataille* m'a demandé si vous avez d'ores et déjà prévu quelque chose pour la publication en France des œuvres inédites ou non de notre malheureux ami. *Bataille* s'occupe des Éditions de Minuit dont vous savez certainement qu'elles sont la suite des plus importantes éditions clandestines de la Résistance. *Bataille* m'a chargé de vous dire qu'il serait très heureux d'être à ce titre le premier approché au cas où vous songeriez à une publication en France de telle ou telle œuvre.[133]

Outre la référence stratégique à la Résistance, Missac tente de créer un effet de communauté en s'associant à l'amitié nouée avec Benjamin, en jouant sur le *pathos* suscité par l'allusion à la mort de celui-ci (« notre malheureux ami »). Cet extrait montre bien l'importance accordée par une fraction du champ intellectuel français,

[132] Que l'on pense à la collaboration sociologique avec Paul Lazarsfeld, aux enquêtes sur les pratiques d'écoute à la radio, au travail avec Hanns Eisler sur la musique de film ou encore à la monumentale enquête sur la personnalité autoritaire et l'antisémitisme.

[133] Lettre de Pierre Missac à Theodor W. Adorno du 19 décembre 1947, citée in *ibid.*, p. 153 (les italiques sont de Pierre Missac).

auréolée d'une forme de marginalité liée à sa clandestinité durant la guerre, envers les œuvres de leurs homologues allemands. Bataille et Missac, soucieux d'introduire Benjamin en France, semblent connaître l'importance de la position acquise par Adorno comme animateur de l'*Institut*, réuni aux États-Unis. Quelques mois plus tôt, en octobre 1947, Missac avait traduit et publié le texte de Benjamin « Sur le concept d'histoire » dans *Les Temps Modernes* aux côtés d'articles de Blanchot, Duras, Sarraute et Leibowitz. Il remercie à cette occasion Horkheimer et Adorno, « dépositaire de sa pensée [celle de Benjamin] » :

> Le texte original, en allemand, de ces pages a paru en 1943 dans un cahier dédié à la mémoire de Benjamin et édité à New-York par l'*Institute for Social Research*. M. Horkheimer, le directeur de l'Institut auquel Benjamin voulait que fussent adressés tous ses documents et M. T. W. Adorno, qu'il considérait comme le dépositaire de sa pensée, ont autorisé la publication de cette traduction. Qu'ils en soient remerciés.[134]

Autre fait important qui met en jeu l'un des acteurs majeurs du champ intellectuel français à la Libération, Adorno a lu et critiqué l'article de Marcuse sur Sartre paru dans *Philosophy and Phenomenological Research* en 1948 et intitulé « Existentialism : Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* ». Comme Bataille avec *Critique*, revue éditée chez Minuit, Sartre est le créateur d'une des deux revues les plus importantes en France, *Les Temps Modernes*, éditée quant à elle chez Gallimard. Adorno écrit à Horkheimer, dans une verve très dure représentative de celle utilisée contre le représentant de l'existentialisme français et, plus généralement, contre la phénoménologie :

> […] J'ai lu l'article de Marcuse sur Sartre, très correct avec quelques formulations excellentes, mais tellement raide et assermenté qu'on devient advocatus diaboli, même si celui-ci est un agneau du nihilisme et un parent spirituel d'Emil Ludwig. J'ai écrit longuement et très aimablement à Marcuse. – Cela va de soi. Ce qui est intéressant, c'est que Sartre a une théorie de la sexualité comme réification débordante et par conséquent réconciliatrice – le moi devenant le corps fait de lui un objet, mais surmonte

[134] Pierre Missac, « Note du traducteur », in Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », in *Les Temps Modernes*, n°25, octobre 1947, p. 623. Pierre Missac remercie également Daniel-Henry Kahnweiler qui l'a aidé pour la traduction.

> ainsi la frontière de l'ipséité – théorie qui frôle pour le moins certains de vos anciens raisonnements. Il me semble surtout que Sartre, en dépit de son éclectisme et d'une faiblesse théorique, dispose au moins de certaines expériences primaires qu'il bricole pour en faire des valeurs éternelles.[135]

Cet article de Marcuse, et la critique qu'en réalise Adorno, portent sur *Le Mythe de Sisyphe* et *L'Être et le Néant,* ouvrage qu'Adorno semble avoir lu (certainement, comme Marcuse, grâce aux traductions de Beatrice Braude[136]). Montrant dans le même temps la connaissance qu'avaient les membres de l'École de Francfort de l'œuvre de Camus et de sa théorie de l'absurde, Marcuse opère le constat d'une soumission de sa pensée à la tradition du rationalisme cartésien et à sa conception du sujet comme *Cogito* : « Like Descartes, this philosophy finds the foundation in the self certainty of the *Cogito*, in the consciousness of the *Ego* »[137]. La conception existentialiste du sujet transformerait celui-ci en un être absurde confronté à un monde étrange et étranger, ce qui donne lieu selon Marcuse à une nouvelle forme extrême de rationalisme. Sartre reprend la traduction du concept heideggérien de *Dasein* en « réalité-humaine », traduction opérée par Henry Corbin en 1931 dans la revue *Bifur* puis en 1938 dans la traduction de *Was ist Metaphysik* et reprise par le phénoménologue français dans un déplacement de la notion, à la croisée de ses lectures de Heidegger et de Husserl. La critique centrale de Marcuse porte sur la substance positiviste de l'existentialisme sartrien, où « la réalité a le dernier mot » (« Existentialism has indeed a strong undertone of positivism : the reality has the last word »[138]). Sans entrer dans les détails de la critique marcusienne ni dans les subtilités du rapport entre Sartre et la phénoménologie allemande, il faut ici relever l'analogie entre l'article de Marcuse et les critiques opérées plus tard par Adorno à propos de la phénoménologie. Ces critiques portent notamment, lors des conférences au Collège de France en mars 1961, sur l'ontologie de Heidegger et sur la consécration de la distinction ontico-ontologique qui figerait le monde ambiant des étants par sa

[135] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 1er juillet 1948, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume III, p. 180.

[136] Herbert Marcuse remercie explicitement, en note de son article, Beatrice Braude pour la traduction d'extraits de *L'Être et le Néant*. Norman L. Rosenberg note qu'elle est une « obscure chercheuse pour l'Agence d'Information américaine » (Norman L. Rosenberg, « *The American Inquisition : Justice and Injustice in the Cold War* by Stanley I. Kutler », in *Science and Society*, Volume L, n°3, 1986, p. 369). C'est nous qui traduisons.

[137] Herbert Marcuse, « Existentialism : Remarks on Jean-Paul Sartre's *L'Être et le Néant* », in *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume VIII, n°3, mars 1948, p. 309.

[138] *Ibid.*, p. 336.

séparation avec la sphère de l'être. Cette critique d'Adorno doit être lue conjointement aux lectures françaises implicitement et explicitement dénoncées dans le propos de ses conférences au Collège de France. Marcuse mentionne, outre *L'Être et le Néant*, d'autres publications plus récentes de Sartre, notamment *L'Existentialisme est un humanisme,* les articles « Matérialisme et Révolution » parus dans *Les Temps Modernes* en 1946, ainsi que *Le Sang des autres* de Simone de Beauvoir.

Nous citons ici un long extrait de l'article de Marcuse, qui nous apparaît essentiel pour comprendre la critique posée plus tard par Adorno en rapport avec les critiques opérées par ses collègues de l'*Institut für Sozialforschung* dans les années 1940 :

> The historical absurdity which consists in the fact that, after the defeat of fascism, the world did not collapse, but relapsed into its previous forms, that it did not leap into the realm of freedom but restored with honor [*sic*] the old management – this absurdity lives in the existentialist conception. But it lives in the existentialist conception as a metaphysical, not as a historical fact. The experience of the absurdity of the world, of man's failure and frustration appears as the experience of his ontological condition. As such, it transcends his historical condition. Sartre defines Existentialism as a doctrine according to which "existence precedes and perpetually creates the essence." But in his philosophy, the existence of man, in creating his essence, is itself determined by the perpetually identical ontological structure of man, and the various concrete forms of man's existence serve only as examples of this structure. Sartre's existential analysis is a strictly philosophical one in the sense that it abstracts from the historical factors which constitute the empirical concreteness: the latter merely illustrates Sartre's metaphysical and meta-historical conceptions. In so far as Existentialism is a philosophical doctrine, it remains an idealistic doctrine: it hypostatizes specific historical conditions of human existence into ontological and metaphysical characteristics.[139]

Le reproche d'idéalisme ainsi que la dénonciation d'un recours à une conception ontologique et anhistorique de la conscience humaine, hypostasiant les conditions historiques qui déterminent l'existence, sont au cœur de la critique adornienne de la phénoménologie. Adorno entend malgré tout sauver, en agissant comme « advocatus diaboli », une partie de l'approche sartrienne, notamment à propos de la sexualité

[139] *Ibid.*, 310-311.

comme réification, approche dont il entrevoit la parenté avec la pensée de Horkheimer. On ne peut cependant pas nier la sévérité condescendante avec laquelle il parle de Sartre, dont la philosophie, éclectique et faible théoriquement, serait faite de bricolages d'expériences primaires. Ces dix années d'exil, si elles semblent éloigner quelque peu Adorno et les membres de l'*Institut* du champ intellectuel français, n'empêchent pas ceux-ci de garder un regard attentif sur ce qui s'y produit, comme le montre cet intérêt envers le mouvement important que constitue l'existentialisme à la Libération, mouvement réuni autour de la revue *Les Temps Modernes* et de leurs principaux acteurs, Camus, Sartre et Beauvoir.

1.4. Du retour en Europe aux premières invitations parisiennes (1949-1958)

Ce n'est qu'en octobre 1949 qu'Adorno retrouve Paris, après un exil hors d'Europe long de plus de 10 ans, alors que Horkheimer était déjà revenu, momentanément, en 1948 en Europe en transitant par la capitale française. Adorno écrit à ce propos à son collègue et ami une lettre dans laquelle on peut percevoir son émotion, d'une part due à la redécouverte d'un lieu connu et fréquenté avant la guerre et l'exil mais aussi provoquée par l'association de ce lieu à l'ami quitté et perdu quelque dix ans plus tôt (les « lambeaux de la pauvreté » associés à la ville métaphorisent en quelque sorte cette mélancolie) :

> Le retour en Europe m'a saisi avec une telle force que les mots me manquent pour décrire. À travers les lambeaux de la pauvreté, la beauté de Paris transparaît, plus touchante encore qu'auparavant. Les vaines tentatives de s'adapter à la situation nouvelle la mettent encore davantage en relief, si c'est possible. Peut-être ce qui existe encore ici est-il condamné historiquement et en porte distinctement les traces, mais que ce soit encore là, un anachronisme en soi, fait pourtant partie du tableau historique et recèle le faible espoir que quelque chose de l'humain survive en dépit de tout.[140]

[140] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 28 octobre 1949, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume III, p. 231.

L'insistance d'Adorno sur le caractère presque impossible et anachronique de l'expérience du retour correspond précisément à la nécessité d'expliciter l'indicible de cette expérience en lambeaux, ce qui entre en résonnance avec les fragments des *Minima Moralia* et avec ses critiques littéraires d'après-guerre – pour la plupart rédigés aux alentours du retour d'exil[141]. À ses yeux, le contraste entre, d'une part, l'expérience historique du déchirement lié à l'exil, à la guerre et la persécution et, d'autre part, la beauté immuable de Paris donne lieu à une forme paradoxale de moment historique en suspension, à un tableau où une humanité a pu se préserver, certes comme une infime lueur d'espoir, dans un lieu u-topique. Ce constat d'une mise en relief de la ville dans une tentative de s'adapter à une situation historique nouvelle ainsi que l'importance conférée aux lambeaux trouvent sans conteste un écho avec les théories benjaminiennes relatives aux ruines et aux fantasmagories des lieux évoquées *supra*[142]. C'est notamment pour cette raison qu'il ne faut pas sous-estimer l'importance qu'a pu avoir pour Adorno cette expérience du retour par Paris. La lettre à Horkheimer du 28 octobre 1949 montre à nouveau toute la charge sentimentale et intellectuelle que le philosophe investit dans ce lieu en même temps que les vertus parégoriques qu'il y décèle, élément non négligeable pour un penseur communément affublé de l'étiquette du pessimisme. Plus tard, dans une lettre d'Adorno à Goldmann datée du 7 janvier 1960, il évoque sa passion (« *Passion* ») et son amour (« *Liebe* »[143]) pour Paris. Cette affection pour la ville est également exprimée par le philosophe dans une lettre écrite en 1956 à Alfred Andersch dans laquelle il mentionne les visites nocturnes à son ami Leibowitz :

> À Paris, quand on rentre chez soi tard dans la nuit, on entend résonner ses propres pas – un bruit qui est certes totalement impensable dans toute l'Amérique. […] Et là-dessus, je me suis fait la réflexion que la différence entre New York et Paris est bien plus grande qu'entre Paris et Amorbach. […] Je fis cette observation en rentrant le soir très tard du domicile de mon ami René Leibowitz, quai Voltaire, à l'Hôtel Lutétia, boulevard Raspail.[144]

[141] Adorno revient d'Amérique avec le manuscrit des *Minima Moralia* dans sa valise.

[142] Précisons que l'image des ruines chez Benjamin n'est pas l'expression d'une déchéance mais d'une *trace* manifestant un passage entre deux perceptions de la réalité sociale.

[143] Lettre de Theodor W. Adorno à Lucien Goldmann du 7 janvier 1960, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

[144] Lettre de Theodor W. Adorno à Alfred Andersch du 29 mars 1956, citée in Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 582.

Selon Christoph Gödde et Henri Lonitz, Adorno et Horkheimer avaient émis le projet de s'installer, à leur retour en Europe, dans le sud de la France ou en Italie, Adorno écrivant à Horkheimer en mai 1948 : « Ce qui m'intéresse le plus, c'est naturellement l'impression que vous a faite le sud de la France et l'Italie du Nord »[145]. Ne réalisant pas ce projet au profit d'un retour à Francfort, Adorno séjourne alors à plusieurs reprises, lors de courts voyages, à Paris dans les années qui suivent, notamment à la fin de l'année 1951, moment où il côtoie Daniel-Henry Kahnweiler, Michel Leiris et René Leibowitz. Ce dernier avait publié, en tant que musicologue, dans les premiers numéros des *Temps Modernes* et de *Critique*, plusieurs articles consacrés à la *Neue Musik* et à l'École de Schönberg[146]. Il correspondait à ce propos avec Adorno depuis 1946. Ayant publié en 1949 une *Introduction à la musique de douze sons*, Leibowitz considérait Adorno, selon Rolf Tiedemann, comme un compositeur à part entière : « Musicians such as Ernst Krenek, René Leibowitz, and Dieters Schnebel have attested to Adorno's significance as a composer »[147]. Leibowitz mentionne l'importance de l'œuvre d'Adorno dans son article « Musiques d'Amérique » paru en novembre 1948 dans *Les Temps Modernes*, notamment ses quatuors et ses opéras, « formes plus importantes »[148] que ses premières mélodies. Tout en sachant reconnaître l'importance de son homologue musicologue, Adorno n'hésitait pas, comme il aimait le faire à propos de nombreux intellectuels français et allemands, à moquer la grande estime qu'éprouvait Leibowitz pour la *Neue Musik*, dont Adorno était l'un des principaux représentants. Celui-ci écrit à Thomas Mann en décembre 1949 : « Leibowitz vous a-t-il envoyé sa très

[145] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 26 mai 1948, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume III, p. 174.

[146] Citons, pour les *Temps Modernes*, « Prolégomènes à la musique contemporaine I et II » (décembre 1945), « Darius Milhaud » (janvier 1946) et « Les fondements de l'opéra romantique » (août 1948). Les articles parus dans *Critique* sont encore plus significatifs : « Schönberg et la théorie de l'harmonie » (mai 1948), « La musicologie est-elle possible ? » (février 1949) et « Un nouveau genre musical ? La musique de film » (juin 1949). Si les deux premiers articles parus dans la revue de Bataille sont consacrés aux œuvres de Krenek et de Schönberg, le dernier est une critique de l'ouvrage de Hans Eisler, *Composing for the films*, co-écrit avec Adorno mais uniquement signé par le premier en 1947.

[147] Rolf Tiedemann, « Adorno's *Tom Sawyer* Opera Singspiel », in Thomas Huhn éd., *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 379.

[148] René Leibowitz, « Musiques d'Amérique », in *Les Temps Modernes*, n°38, novembre 1948, p. 813.

compétente, quoique trop constamment apologétique *Introduction à la musique de douze sons* ? Si ce n'est pas le cas, je l'inviterai à le faire »[149].

Comme on a déjà pu l'observer grâce à l'article de Marcuse sur Sartre et au travers des contacts indirects entre Adorno et Bataille à propos d'une édition de l'œuvre de Benjamin, les revues *Les Temps Modernes* et *Critique* auxquelles contribue conjointement Leibowitz, respectivement créées en octobre 1945 chez Gallimard et en juin 1946 chez Minuit, sont fondamentales en ce qu'elles furent des lieux de publication privilégiés par les premiers interlocuteurs d'Adorno et de l'École de Francfort. Klossowski, Koyré, Leibowitz, Kahnweiler, Löwith, Morin, Étiemble, Goldmann, Leiris et Beckett y publient à plusieurs reprises. Bien plus, elles furent des lieux de passage de la philosophie allemande dans le champ intellectuel français durant les années 1940-1950 et elles permirent de mettre en contact différents intellectuels intéressés par le projet d'un rapprochement avec l'Allemagne[150]. En étant éditées par les deux maisons d'édition les plus importantes, l'une par son rayonnement éditorial,

[149] Lettre de Theodor W. Adorno à Thomas Mann du 28 décembre 1949, in Adorno et Mann, *op. cit.*, p. 45.

[150] Nous citons ici une série d'articles représentatifs appuyant nos dires : Yvan Moffat, « Pourquoi les Allemands collaborent-ils avec nous? », in *Les Temps Modernes*, n°1, octobre 1945 ; Claude Lefort, « L'analyse marxiste et le fascisme », in *Les Temps Modernes*, n°2, novembre 1945 ; Alfred de Towarnicki, « Visite à Martin Heidegger », in *Les Temps Modernes*, n°4, janvier 1946 ; Jean-Paul Sartre, « Matérialisme et révolution », in *Les Temps Modernes*, n°9, juin 1946 ; Maurice Merleau-Ponty, « Une conférence de J. Hyppolite. L'existentialisme chez Hegel », in *Les Temps Modernes*, n°7, avril 1946 ; Karl Löwith, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », in *Les Temps Modernes*, n°14, novembre 1946 ; Maurice de Gandillac, « Entretien avec Martin Heidegger », in *Les Temps Modernes*, n°4, janvier 1946 ; Georges Blin, « L'alternative kierkegaardienne », in *Les Temps Modernes*, n°4, janvier 1946 ; Éric Weil, « À propos du matérialisme dialectique », in *Critique*, n°1, juin 1946 ; Alexandre Kojève, « Hegel, Marx et le christianisme », in *Critique*, n°3-4, août-septembre 1946 ; Jean Domarchi, « Économie politique marxiste et économie politique bourgeoise », in *Les Temps Modernes*, n°13, octobre 1946 ; Alexandre Koyré, « L'évolution philosophique de Heidegger », in *Critique*, n°1-2, juin-juillet 1946 ; Jean Hyppolite, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne », in *Les Temps Modernes*, n°19, avril 1947 ; Alphonse de Waehlens, « La philosophie de Heidegger et le nazisme », in *Les Temps Modernes*, n°22, juillet 1947 ; Éric Weil, « Le cas Heidegger », in *Les Temps Modernes*, n°22, juillet 1947 ; Éric Weil, « Questions allemandes », in *Critique*, n°12-13-14, mai-juin-juillet 1947 ; Henri Niel, « L'interprétation de Hegel », in *Critique*, n°18, novembre 1947 ; Élie Gabey, « Manœuvre et opinion en Allemagne », in *Les Temps Modernes*, n°32, mai 1948 ; Colette Audry, « "Allemagne et Allemands" par Robert Minder », in *Les Temps Modernes*, n°32, mai 1948 ; Jean Wahl, « Karl Jaspers en France », in *Critique*, juin 1948 ; Pierre Klossowski, « Hegel et le mage du nord », in *Les Temps Modernes*, n°35, août 1948 ; Pierre Bonnel, « Lukács contre Sartre », in *Critique*, n°27, août 1948 ; Tran-Duc-Thao, « La "Phénoménologie de l'esprit", in *Les Temps Modernes*, n°36, septembre 1948 ; Henri Niel, « Jaspers et le Problème de la Vérité », in *Les Temps Modernes*, n°31, décembre 1948 ; Edmond Vermeil, « Goethe et la Littérature de son Temps à la Lumière du Marxisme », in *Critique*, n°32, janvier 1949 ; Pierre Bonnel, « Hegel et Marx », in *Critique*, n°34, mars 1949 ; Henri Niel, « Le témoignage posthume de Léon Brunschvicg », in *Critique*, n°36, mai 1949 ; François Erval, « Georges Lukács et l'autocritique », in *Les Temps Modernes*, n°50, décembre 1949 ; Albert Camus, « Nietzsche et le nihilisme », in *Les Temps Modernes*, n°70, août 1951.

l'autre par son prestige symbolique, elles constituent des lieux d'expression singuliers dans le champ intellectuel français.

En octobre 1952, Adorno se rend à nouveau à Paris où il n'hésite pas, dans une lettre très ironique et condescendante envoyée à Horkheimer, à attaquer les revirements idéologiques de Sartre et de Merleau-Ponty, animateurs principaux des *Temps Modernes* et figures centrales de la phénoménologie française : « Merleau-Ponty bebrütet angeblich noch die Dialektik, Sartre hat sich recht ehrenhaft zwischen alle Stühle gesetzt »[151]. Durant ce séjour parisien d'octobre 1952, qui précède comme souvent un voyage aux États-Unis, Adorno rencontre le peintre surréaliste André Masson, dont Kahnweiler possédait des œuvres, avant de visiter le Havre, « sur les traces de feu Des Grieux »[152], référence au personnage célèbre de *Manon Lescaut* de l'abbé Prévost. À propos des peintures de Kahnweiler, Adorno écrit à Mann le 18 janvier 1954 :

> Si vous venez à Paris – et je ne peux imaginer que le travail sur *Krull* tolère que vous restiez très longtemps absent de sa patrie d'adoption –, ne négligez pas de vous rendre dans la galerie Leiris et de vous faire montrer ces Masson par mon ami Kahnweiler, qui est au demeurant un homme charmant.[153]

Comme l'atteste une lettre envoyée à Robert Minder en 1956, Adorno n'est pas retourné à Paris depuis ce voyage en 1952, tandis qu'une autre lettre à Leibowitz de 1953[154] montre qu'Adorno n'a pu séjourner à Paris à cause des grèves des services publics contre le gouvernement Laniel. Lors de cette même année 1953, Adorno souhaitait inviter Beauvoir à venir prononcer une conférence à l'*Institut* sur la psychologie féminine et la société moderne, comme le montre la même lettre du 22 septembre 1953 d'Adorno à Leibowitz :

---

[151] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 20 octobre 1952, in Theodor Adorno et Max Horkheimer, *Briefwechsel. 1950-1969*, Volume IV, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2006. p. 57.

[152] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 20 octobre 1952, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume IV, p. 44.

[153] Lettre de Theodor W. Adorno à Thomas Mann du 18 janvier 1954, in Adorno et Mann, *op. cit.*, p. 106.

[154] Lettre de Theodor W. Adorno à René Leibowitz du 22 septembre 1953, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0877.

> Heute möchte ich Dich fragen, ob Du glaubst, daβ Simone de Beauvoir unter Umständen Lust hätte, im kommenden Semester an unserem Institut einen Vortrag, etwa über weibliche Psychologie und moderne Gesellschaft, zu halten. Ich wäre sehr froh darüber, möchte mich aber bei einer direkten Anfrage keinen Refus aussetzen. Bitte, gib mir doch bald Nachricht.[155]

Le projet des interventions parisiennes remonte à l'année 1956, qui correspond à l'intensification des contacts avec le champ français. La lettre envoyée à Minder le 22 décembre 1956 mentionne son invitation conjointement aux interlocuteurs que sont Pierre Boulez, Jean Hyppolite et Georges Friedmann :

> Ihre Anregung, nach Paris zu kommen, nehme ich sehr gern auf. Es ist nun mehr als vier Jahre her, daβ ich zuletzt dort war, und ich habe Sehnsucht. Aber es wäre wohl nur zu machen, wenn sich ein gewisser „Rahmen" böte. Unter Umständen würde es sich empfehlen, mit Herrn Hyppolite zu sprechen, mit dem gemeinsam ich die offizielle Hegel-Feier der Berliner Universität bestritt, und auch wegen musikalischer Möglichkeiten mit Pierre Boulez, der wohl am einfachsten bei den Concerts Marigny zu erreichen ist. Natürlich kennt mich auch Friedmann.[156]

Ce n'est donc qu'à partir de la deuxième moitié des années 1950 qu'Adorno renoue de réels liens intellectuels avec une série d'interlocuteurs évoluant dans le champ français, en correspondant notamment avec Lucien Goldmann, Georges Friedmann, Robert Minder, Edgar Morin, Kostas Axelos, Jean Duvignaud, Samuel Beckett, Jean Stœtzel, Raymond Aron, Jean Starobinski, René Leibowtiz ou encore Karl Löwith et en étant invité à plusieurs reprises par des institutions françaises telles que la Sorbonne, le CNRS, l'EPHE et le Collège de France. L'extrait de la lettre envoyée à Minder cité ci-dessus atteste en outre de la force de la relation entre Friedmann et Adorno, qui présuppose, par l'usage de l'adverbe « *natürlich* », l'évidence de cette relation. C'est précisément ce moment, que nous restreignons volontairement aux années 1956 à 1962, qui nous intéresse dans le cadre de cette recherche et que nous proposons d'analyser comme un moment charnière de l'histoire du champ intellectuel français et de la relation entre celui-ci et la pensée d'Adorno. Plusieurs de ces interlocuteurs évoluant

[155] *Ibid.*

[156] Lettre de Theodor W. Adorno à Robert Minder du 22 décembre 1956, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 1019.

dans l'espace français trouvent dans une même revue intellectuelle une unité, du moins un espace de dialogue, à savoir la revue *Arguments*. Fait apparemment plus anecdotique mais représentatif de l'admiration portée à la France, le couple Adorno visite en 1958 la Bourgogne, s'arrête à la cathédrale de Strasbourg et admire les créations de Le Corbusier à Ronchamp ainsi que la ville de Dijon. Gretel conseille d'ailleurs à Horkheimer : « Dijon et le reste de la Bourgogne sont encore à voir »[157].

1.5. Les premières invitations parisiennes (1958-1961)

Avant de nous concentrer sur la période qui nous occupe plus précisément, à savoir celle couverte par les années 1956-1962, il est nécessaire d'insister sur plusieurs particularités des acteurs du champ intellectuel français avec lesquels Adorno entre en dialogue à partir du milieu des années 1950. Ceux-ci ont en effet le plus souvent suivi une trajectoire similaire à celle d'Adorno, ce qui constitue une clef de lecture importante dans la compréhension de leur fonction de médiateur et, plus encore, de la singularité de leur pensée dans le processus d'échange culturel. Nous allons ici nous arrêter dans un premier temps sur les origines nationales et culturelles des argumentistes, pour ensuite mentionner leur trajectoire personnelle et politique, marquée par un rapport très proche à la résistance et le plus souvent contraints à l'exil, et enfin traiter des relations complexes avec le Parti communiste et l'orthodoxie marxiste.

Les origines nationales des interlocuteurs parisiens d'Adorno sont pour le moins hétérogènes et ne se résument jamais à une seule appartenance. Né Nahoum, Morin vient d'une famille juive de la péninsule ibérique[158] ; Friedmann est l'enfant de deux grands bourgeois berlinois[159] ; Goldmann, juif d'origine roumaine, a transité, avant d'arriver à Paris, par l'Autriche et la Suisse (il a réalisé à Paris une thèse sur Kant)[160] ; Axelos, d'origine grecque, a suivi une formation en allemand et en français avant de s'installer à Paris où il a notamment assisté aux cours de Jean Wahl sur Heidegger et où

[157] Lettre de Theodor et Gretel Adorno à Max et Maidon Horkheimer du 28 avril 1958, in Adorno et Horkheimer, *Correspondance. Op. cit.*, Volume IV, p. 382.

[158] Françoise Bianchi, *Le Fil des idées. Une éco-biographie d'Edgar Morin*, Paris, Seuil, 2001.

[159] Pierre Grémion et Françoise Piotet, *Georges Friedmann. Un sociologue dans le siècle. 1902-1977*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

[160] Mitchell Cohen, *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

il a soutenu une thèse sur Marx et Héraclite[161] ; Beckett est issu d'une famille de la bourgeoisie irlandaise et a reçu une éducation rigoureuse en français[162], sociabilité qu'il quittera au profit de la France ; Leibowitz est un critique musical et chef d'orchestre, né à Varsovie de parents juifs issus de Russie, émigré à Paris et ayant suivi les cours d'harmonie de Webern en 1931-1932[163]. Cet internationalisme constitue un moteur important de l'échange culturel entre ces individualités et Adorno, en raison notamment de leurs compétences linguistiques mais aussi de leurs rapports aux espaces géographiques et culturels ainsi qu'en raison de leurs origines sociales et nationales.

Autre caractéristique qui lie ces intellectuels, ils ont presque tous participé à la résistance durant la Seconde Guerre mondiale et ont connu exil et clandestinité, soit en raison de convictions politiques, soit parce que d'origines juives, soit encore par volonté de rejoindre, pour des motifs scientifiques, personnels ou intellectuels, la France. Morin, Beckett et Friedmann rejoignent très tôt la résistance en France, tandis qu'Axelos adhère à la résistance grecque via le Parti communiste en 1941. Goldmann échappe à la police nazie en se réfugiant en Suisse, alors que Leibowitz, qui avait déjà connu un exil lors de la Première Guerre mondiale, participe clandestinement à la résistance.

Ce passage par la résistance plus ou moins organisée les a dans le même temps amenés à se positionner par rapport aux partis communistes, auxquels plusieurs d'entre eux ont adhéré. Après un premier temps d'adhésion, Axelos est exclu du Parti communiste grec et est contraint de s'exiler après la Seconde Guerre mondiale, ayant été condamné à mort par le gouvernement de droite. Morin a été pour sa part membre du parti communiste français, ce qui ne fut pas le cas de Friedmann, bien que celui-ci puisse être considéré comme un véritable compagnon de route du communisme français (du moins dans les années 1930), s'étant à plusieurs reprises rendu en URSS non sans un certain intérêt idéologique et politique. Goldmann avait adhéré, dans sa jeunesse, à un mouvement de jeunesse sioniste à Botosani, sa ville natale. Ce mouvement alliait une religiosité séculaire et un marxisme hétérodoxe. Le passage par les structures du parti ainsi que l'intérêt momentané pour une URSS encore auréolée de son antifascisme

[161] Thierry Paquot, « Kostas Axelos (1924-2010). Une pensée qui se joue des frontières », in *Hermès*, n°56, 2010, p. 195-198.
[162] Lucienne Stirvay, « Samuel Beckett », in *Voir*, n°12-13, novembre 1996, p. 30-40.
[163] Jan Maguire, « René Leibowitz (1913-1972) », in *Tempo*, n°131, décembre 1979, p. 6-10.

n'empêcheront nullement ces individualités de se distancier nettement du dogmatisme communiste dès les années 1940.

Ce triple rapport avec une culture internationale, avec la résistance (l'exil et la clandestinité qu'elle entraîne) et avec le dogmatisme idéologique du Parti constituent trois points d'entrée fondamentaux dans l'échange culturel qui se construit progressivement avec Adorno, qui évoque à plusieurs reprises, dans ses textes, l'antagonisme entre le dissident[164] et le militant soumis à la doctrine de parti. Cette figure du *dissident,* qui caractérise assez bien les intellectuels étudiés, rend possible l'affirmation d'une critique libre et radicale et, partant, permet le développement d'échanges et de dialogues entre individus ayant connu une trajectoire commune. Dans le même temps, chacun garde toujours à l'esprit l'importance d'une prise en considération de l'action politique collective. Le rejet du dogmatisme idéologique est exprimé dans la pensée de ces intellectuels au travers de l'*Ideologiekritik* comme fondement de la levée des évidences mystifiées et des pensées réifiées. Enfin, l'internationalisme constitutif des trajectoires personnelles, s'il entraîne des intérêts culturels transnationaux, facilite dans le même temps l'ouverture vers un penseur étranger soumis aux mêmes déterminations politiques, sociales et idéologiques.

1.5.1. Des correspondances privées aux conférences publiques

Comme on aura pu l'observer, les nombreuses correspondances qu'entretient Adorno avec ses collègues français et allemands constituent un matériau d'une richesse et d'un intérêt incontestables et trouvent dans ce travail un statut tout particulier. Ces correspondances permettent de comprendre l'étendue du réseau du philosophe tout en évaluant, par la précision des détails et la minutie des commentaires qui y sont développés, l'intérêt conféré à différentes figures et pensées du champ intellectuel français. Dans le cadre d'une étude attentive des évolutions de la pensée adornienne, Matthias Benzer a relevé l'importance déterminante des données biographiques, politiques, historiques et sociales afin de comprendre les sources intellectuelles de

[164] Voir notamment Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 64.

l'œuvre d'Adorno, et insiste justement sur la nécessité d'une prise en compte de la correspondance du philosophe et des expériences qui y sont retranscrites :

> […] Some aspects of Adorno's thinking were so profoundly influenced by his experience of specific biographical, political, historical and social events that to ignore his views on these events would frustrate conceptual clarification. […] Adorno's own work, his intellectual sources, the correspondences and the existing biographical and historical literature provide guidance for assessing the impact of historical context in specific instance.[165]

Outre le matériau discursif que constituent les correspondances privées d'Adorno conservées dans le Fonds d'archives Adorno, nous mobiliserons les textes des conférences publiques données par Adorno devant un auditoire souvent limité mais correspondant à ses principaux interlocuteurs et contradicteurs. Ces textes sont eux aussi conservés dans le Fonds d'archives et nécessitent une analyse scientifique dépassant la simple édition critique ou le seul commentaire philologique. Plusieurs textes de conférences sont donc étudiés. D'une part, nous prendrons en considération les cinq conférences données du 24 au 26 novembre 1958 à la Sorbonne et au CNRS, à savoir « Ce que la philosophie de Hegel contient en expériences »[166], « La sociologie et les recherches empiriques »[167], « Idées sur la sociologie de la musique »[168], « La conscience politique et sociale dans l'Allemagne d'aujourd'hui »[169] et « La personnalité autoritaire »[170]. D'autre part, nous mobiliserons les trois conférences données du 15 au 21 mars 1961 au Collège de France, c'est-à-dire « Le besoin ontologique »[171], « Être et

[165] Benzer, *op. cit.*, p. 10.

[166] Theodor W. Adorno, « Ce que la philosophie de Hegel contient en expériences », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA, Ts 35459.

[167] Theodor W. Adorno, « La sociologie et les recherches empiriques », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, octobre-novembre 1958, TWAA Ts 33119.

[168] Theodor W. Adorno, « Idées sur la sociologie de la musique », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ts 34681.

[169] Theodor W. Adorno, « La conscience politique et sociale dans l'Allemagne d'aujourd'hui », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ei 363.

[170] Il n'existe pas, à notre connaissance, de texte français de cette conférence prononcée au CNRS.

[171] Theodor W. Adorno, « Le besoin ontologique », conférence prononcée au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Paris, mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA, Ts 16148.

existence »[172] et « Vers une dialectique négative »[173]. Comme nous l'avons déjà précisé en introduction, nous accorderons une attention plus soutenue aux conférences prononcées à la Sorbonne qu'à celles tenues au Collège de France.

Ces conférences permettent de cerner les stratégies rhétoriques des discours adorniens prononcés en France en même temps que les thématiques qui sont chères au philosophe et qu'il juge prioritaires de traiter dans les institutions françaises : l'expérience subjective au sein de la totalité chez Hegel, la sociologie de la musique, la mise en œuvre d'une dialectique négative d'inspiration matérialiste, la critique de la phénoménologie ontologique, etc. Elles constituent en outre des moments nodaux dans le processus d'élaboration de la pensée d'Adorno : par exemple, le premier cycle de conférences à la Sorbonne permet de comprendre la manière dont se constitue progressivement la querelle du positivisme en Allemagne au début des années 1960 (*Positivismusstreit*), principalement à propos des conférences « La sociologie et les recherches empiriques » et « Hegel et le contenu de l'expérience » (nous y reviendrons), tout comme le cycle prononcé au Collège de France reprend le contenu des cours donnés à Francfort en 1960-1961, réunis dans *Ontologie und Dialektik*[174], et constitue les bases des chapitres de la *Dialectique négative* parue en 1966.

Si le premier cycle se fait à l'initiative de Georges Friedmann et de Jean Stœtzel, de concert avec l'École Pratique des Hautes Études (EPHE) et le CNRS, le second est le résultat d'une sollicitation de Robert Minder, titulaire d'une chaire au Collège de France. On peut d'ailleurs voir à l'œuvre, au travers de ces invitations d'Adorno, une lutte entre deux institutions au statut différent. Minder a sollicité Adorno dès 1956, qui lui préfère, dans un premier temps, des interlocuteurs et un lieu plus marginaux, du moins relativement moins institués, dans le champ intellectuel, la Sorbonne et l'EPHE ainsi que le CNRS. Les sollicitations pour ces deux cycles de conférences se réalisent suivant un processus plus ou moins similaire, avec des interlocuteurs dont la culture allemande n'est pas à démontrer : Adorno connaît Minder et Friedmann au moins

[172] Theodor W. Adorno, « Être et Existence », conférence prononcée au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Paris, mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ts 16359.

[173] Theodor W. Adorno, « Vers une dialectique négative », conférence prononcée au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Paris, mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA, Ts 16518.

[174] Theodor W. Adorno, *Ontologie und Dialektik*, édité par Rolf Tiedemann, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002.

depuis 1956 (Adorno, qualifié de « collègue et ami »[175] par Friedmann, parle, dans une lettre à Minder de décembre 1956, de l'évidence de leur relation). Chacun a sollicité son homologue pour une intervention dans son institution de rattachement (souvent avec insistance) et chacun connaissait les œuvres de son interlocuteur. Friedmann est invité à prononcer une conférence à l'*Institut* par Adorno et Horkheimer en mai-juin 1958 et Minder en juin 1959, mois de parution du quatorzième numéro d'*Arguments* présentant Adorno et l'École de Francfort. Stœtzel, également à l'origine de l'invitation à la Sorbonne, comme Axelos et Goldmann, est alors directeur du Centre d'Études sociologiques du CNRS. Il est mentionné en ces termes dans une lettre à Friedmann aux côtés de Pierre Jean Jouve et de l'avant-garde musicale (Adorno dialoguait activement avec son homologue Pierre Boulez auquel il fait ici très certainement allusion) :

> Lassen Sie mich zugleich Ihnen aufs herzlichste für Ihre Initiative bei Herrn Professor Stoetzel danken. Ich werde ihm, wie Sie es anregen, einige Angaben über mich senden und lege Ihnen einen Durchschlag bei. Da ich Sie über die Entwicklung der Pariser Angelegenheiten aufs genaueste informiere, versteht sich von selbst. Im übrigen weiβ ich, daβ auch eine Reihe anderer Leute, so besonders Herr Jouve, und auch musikalisch avantgardistische Kreise an einem Besuch von mir in Paris recht interessiert wären.[176]

À nouveau, cette lettre montre toute l'importance des interlocuteurs issus des champs artistiques, et principalement des champs littéraire et musical. Tout au long de son parcours intellectuel, Adorno entretiendra des amitiés et des relations avec nombre d'artistes français issus des différentes avant-gardes.

Dans l'édition critique des cours *Ontologie und Dialektik*, Rolf Tiedemann revient sur le rapport entre le Séminaire donné à Francfort et les conférences prononcées en mars 1961 au Collège de France et sur l'importance de ces dernières dans le projet de la *Dialectique négative*, son travail critique se fondant en grande partie sur les archives du Fonds Adorno :

> Erst am 19. Dezember 1960, als bereits zehn Vorlesungen in Frankfurt gehalten waren, heiβt es in einem Brief an Minder: *Ich bin tief in der Niederschrift der deutschen Originalfassung der drei Vorträge begriffen, die ich im März bei Ihnen halten will. Der erste ist fertig, die beiden anderen*

[175] Lettre de Georges Friedmann à Theodor W. Adorno du 30 octobre 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

[176] Lettre de Theodor W. Adorno à Georges Friedmann du 8 novembre 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

> *weitgehend entworfen.* (Brief an Robert Minder, 19. 12. 1960) Die korrigierte Fassung der ersten Vortrags, *Das ontologische Bedürfnis*, ist vom vorangegangen Tag, dem 18. Dezember, datiert. Über den zweiten Vortrag, *Sein und Existenz*, berichtete Adorno am 2. Januar 1961 – das Manuskript wurde am 9. Januar abgeschlossen – an Minder: *Unterdessen bin ich im groben mit dem zweiten der Pariser Vorträge fertig, muß ihn noch in Ordnung bringen, so daß er Mitte Januar übersetzt werden kann, und dann ist nur noch der letzte zu machen, der Mitte Februar in Paris sein müßte.* (Brief an Robert Minder, 2. 1. 1961) Eine exakte Datierung dieses letzten Vortrags, *Zur negative Dialektik*, ist zur Zeit nich möglich. Nachdem die Vorlesungen in Frankfurt Ende Februar beendet worden waren, begab Adorno sich am 13. März auf eine Vortragsreise nach Paris und Italien, die bis zum 17. April dauerte […].[177]

Après cet essai de datation précise, Rolf Tiedemann évoque la tentative d'Adorno de nouer un contact lors de ses conférences avec Wahl et Merleau-Ponty, qui fut pour sa part choqué par la première conférence. Ce dialogue n'eut pas vraiment lieu et resta sans suite en raison de la mort prématurée du phénoménologue français. Si le retentissement ne fut pas aussi grand qu'espéré, on ne peut nier l'importance de ces *discours d'intervention*[178], prononcés en français, qui illustrent tantôt la perception qu'avait Adorno des débats en France, parfois avec un léger décalage par rapport à la réalité du champ intellectuel, et l'importance des critiques théoriques qu'il entendait y mener.

Travail pionnier, l'article de Gérard Hoehn et Gérard Raulet, « L'École de Francfort en France. Bibliographie critique » paru dans la revue *Esprit* en 1978, insiste sur les difficultés liées à une collection exhaustive des documents attestant des relations entre l'École de Francfort et l'espace français dans ces années, en raison notamment de la relative marginalité des lieux éditoriaux où ces relations trouvent à s'exprimer.

[177] Rolf Tiedemann, « Nachbemerkung des Herausgebers », in Adorno, *Ontologie und Dialektik. Op. cit.*, p. 426-427.

[178] Cette notion d'intervention doit être comprise suivant deux acceptions, d'une part celle d'une action transformatrice déplaçant l'institution d'une formation discursive et d'autre part, suivant l'étymologie de l'infinitif *inter-venire*, celle d'un positionnement à l'intersection de différentes productions déjà instituées, au cœur du déjà-dit, du déjà-pensé, à la croisée des positions propres à une formation discursive (Voir à ce propos les réflexions de François Provenzano sur le rapport entre *inventio* et intervention, dans François Provenzano, « De l'*inventio* à l'intervention : perspectives rhétoriques sur l'invention » 2017, non publié, consultable sur le site institutionnel de l'Université de Liège, URL : https://orbi.uliege.be/handle/2268/207614).

Fonctionnant d'abord en trois temps, Gérard Hoehn et Gérard Raulet traitent successivement (i) de Benjamin, (ii) de Horkheimer, Adorno et Habermas et (iii) de Marcuse. Ils montrent en quoi la réception de Benjamin est précoce par rapport aux autres membres de l'École, à laquelle il n'est pas encore associé dans les années 1930 à 1960. Cette singularité de la réception de Benjamin, qui reste certes très marginale, est notamment le résultat d'un « Benjamin plus français qu'allemand »[179] dans les années 1930[180]. La figure de Pierre Missac est importante : celui-ci traduit et publie l'article sur le concept d'histoire dans *Les Temps Modernes* en 1947, après quelques parutions des fragments benjaminiens dans les *Cahiers du Sud*[181] et dans *Europe*[182] dans le courant des années 1930. Ces fragments sont traduits par l'auteur ou par Klossowski. La décennie 1950 voit paraître plusieurs textes dans *Mercure de France*[183] et dans *Les Lettres Nouvelles*[184]. Le deuxième temps de l'article, qui se concentre principalement sur Adorno, insiste sur le retard de la réception du philosophe, qui s'affirme timidement dans les années 1970, longtemps après la présentation d'Axelos dans *Arguments*. Gérard Hoehn et Gérard Raulet remarquent très justement que c'est par la musique que se réalisent les premières réceptions d'Adorno, sans toutefois mentionner la publication du premier article d'Adorno dans *Preuves* en 1956, « Le vieillissement de la musique moderne ». Pour finir il est question de la réception de Marcuse dans les années 1960, dont le point culminant est la période entourant Mai 68. Nous reviendrons, dans le deuxième chapitre, sur la seconde partie de l'article de Gérard Hoehn et Gérard Raulet consacrée aux « Modes et réticences » de la réception francfortoise en France.

Dans un article paru dans la revue *Philosophiques* en 1982, Gérard Raulet a insisté sur les résistances ayant freiné la réception de la Théorie critique francfortoise en France dans la période comprise entre les années 1945 et 1965, moment de l'affirmation du marxisme althussérien[185]. Deux facteurs ont participé à ces résistances, à savoir la focalisation du champ intellectuel sur l'existentialisme et l'omniprésence du débat

[179] Gérard Hoehn et Gérard Raulet, « L'École de Francfort en France. Bibliographie critique », in *Esprit*, n°17-5, mai 1978, p. 136.

[180] Moment où Benjamin côtoie Gide, Valéry, Green, Bataille, les surréalistes et est étudié par Blanchot, Duvignaud, Malraux et Klossowski.

[181] « Hachich à Marseille » (1935) et « L'angoisse mythique chez Goethe » (1937).

[182] « Allemands de quatre-vingt-neuf » (1939).

[183] « Le narrateur. Réflexions à propos de l'œuvre de Nicolas Leskov » (1952).

[184] « Johann Jacob Bachofen » et « Enfance berlinoise » (1954).

[185] Gérard Raulet, « L'appel de l'histoire. La Théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français », in *Philosophiques*, Volume IX, n°1, 1982, p. 164-166.

relatif au rôle du Parti communiste. Les figures de Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Roger Garaudy puis, plus tard, Louis Althusser ont monopolisé, durant ces années, l'attention et ont orienté les querelles sur le marxisme autour de commentaires au sein desquels la Théorie critique francfortoise était absente.

Les conférences et correspondances inédites d'Adorno ont pour leur part fait l'objet de quelques travaux récents, dont certains ne sont pas encore publiés[186]. Ainsi, Danilo Scholz, dans « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », analyse la critique immanente que réalise Adorno de l'ontologie de Heidegger lors des conférences au Collège de France et met en lumière la centralité de la notion de totalité ainsi que le débat noué avec Lukács, deux philosophes qu'Adorno savait appréciés par la gauche française. Danilo Scholz met en relation quelques correspondances d'Adorno, les textes des conférences ainsi qu'une étude des acteurs de la revue *Arguments*. Réalisant pour sa part une liste relativement exhaustive des premières publications en France des textes d'Adorno – ce qu'il nomme les « données socio-empiriques » – dans l'article « La réception d'Adorno dans les institutions françaises d'enseignement : musicologie, sociologie, métaphysique », Alain-Patrick Olivier juge nécessaire la distinction des différents secteurs disciplinaires de l'œuvre d'Adorno qui seraient singulièrement reçus en fonction des institutions françaises. Quelques petites précisions doivent être apportées : d'une part, le texte « Le statique et le dynamique », dont le titre complet est « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques », paru dans *Diogène* date de janvier-mars 1961[187] et, d'autre part, l'article « L'industrie culturelle » paru dans *Communications* date de 1964 et est la retranscription d'une conférence prononcée en décembre 1962 pour l'Université radiophonique et télévisuelle internationale. Enfin, l'article paru dans *Preuves* en février 1956 s'intitule « Vieillissement de la musique moderne » et non « Vieillissement de la musique nouvelle ».

[186] Preuve de l'actualité du travail relatif aux rapports entre la Théorie critique allemande et le champ intellectuel français, une journée d'étude a été consacrée à cette thématique à l'École Normale Supérieure de Paris le 25 janvier 2018. Celle-ci, organisée par Jean Tain, Victor Fierry et Jean-Claude Monod, était intitulée « L'actualité de la Théorie critique. Regards franco-allemands » et portait son regard principalement sur les années 1960.

[187] Ce texte a été récemment retraduit dans l'édition Payot du *Conflit des sociologies. Théorie critique et sciences sociales* par Pierre Arnoux, Jacques-Olivier Bégot, Julia Christ, Georges Felten et Florian Nicodème (Theodor W. Adorno, *Le Conflit des sociologies. Théorie critique et sciences sociales*, traduit et commenté par Pierre Arnoux, Jacques-Olivier Bégot, Juila Christ, Georges Felten et Florian Nicodème, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2016).

Comme le remarque Alain-Patrick Olivier, il est évident que l'hétérogénéité des domaines couverts par la pensée adornienne, de la musicologie à la philosophie spéculative en passant par la sociologie empirique et la critique littéraire, fut telle qu'il est difficile de dégager une réception univoque et unidimensionnelle de celle-ci. Toutefois, il faut arguer contre Alain-Patrick Olivier que l'interdisciplinarité constitutive de la pensée adornienne, où la critique d'art est foncièrement connectée à la dialectique philosophique, elle-même moteur de la théorie sociale, ne peut être nettement segmentée et compartimentée, raison pour laquelle nous prenons en compte, aux côtés des publications plus « théoriques », les premiers articles musicologiques publiés et traduits en France – « Le vieillissement de la musique moderne » paru en 1956 dans la revue *Preuves* et la traduction de la *Philosophie de la nouvelle musique* en 1962. Dans une communication prononcée au colloque « Adorno en France » tenu en juin 2018 à l'Université Paris Nanterre[188], Alain-Patrick Olivier a en outre développé plusieurs analyses importantes à propos du style des conférences de 1961[189]. Certes, comme il le suggère, la critique qu'opère Adorno à propos du langage de l'identité (notamment celui de la logique formelle que le philosophe n'a cessé de dénoncer) et à propos de la transparence du signe permet de lire les conférences adorniennes au travers d'une revalorisation de l'opacité et de l'étrangeté du langage, mais le risque est grand de tomber dans la stéréotypie et le mythe de l'obscurité qu'Adorno n'hésitait par ailleurs pas à dénoncer, notamment dans les *Minima Moralia*[190]. Dans la continuité du travail initié par Alain-Patrick Olivier mais aussi d'autres travaux comme ceux de Gilles Moutot ou de Michèle Cohen-Halimi (nous nous arrêterons sur l'ouvrage *Stridence spéculative* de cette dernière dans la section qui suit), cette recherche entend poursuivre l'intérêt développé pour le style et la rhétorique adorniens. La particularité de l'œuvre d'Adorno, qui s'est lui-même longuement arrêté sur les questions de style en philosophie, dans ses rapports aux autres champs artistiques, doit en effet être comprise conjointement aux évolutions du champ intellectuel français et des interventions que le philosophe francfortois y réalise.

[188] Voir l'argumentaire et le programme complet sur https://calenda.org/445506.

[189] Alain-Patrick Olivier**,** « L'étranger et l'obscur dans la langue philosophique d'Adorno », conférence prononcée au Colloque *Adorno en France*, Paris, Université Paris Nanterre, juin 2018.

[190] Voir à ce propos Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 30 et 34.

Lors du même colloque consacré aux rapports d'Adorno avec la France, Jean-Baptiste Vuillerod a mis en relation le geste politique que pose Adorno en critiquant la substance idéologique de l'ontologie heideggérienne et celui réalisé par Löwith quinze ans plus tôt dans *Les Temps Modernes*[191]. Jean-Baptiste Vuillerod a ainsi mis en avant l'importance du recours à l'œuvre de Heidegger dans le champ intellectuel français[192], dans le sillage du travail déjà mené par Danilo Scholz. Cette approche met en outre en lumière les rapports existants entre différentes revues créées après la Seconde Guerre mondiale et leur attention, voire leur obsession, envers la philosophie allemande – de Heidegger à Adorno en passant par Marx, Nietzsche, Hegel ou Kierkegaard. Le format privilégié par un agencement du savoir propre aux revues intellectuelles, en développement constant après la Seconde Guerre mondiale, interroge les formes instituées du discours intellectuel et permet de penser le rapport entre fragmentation et démystification des formes de la raison.

Dans la continuité de son intervention « Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich nach 1968 » prononcée à la Freie Universität de Berlin en février 2018[193], Frank Müller a réalisé un travail intitulé « Correspondances critiques : Minder et Adorno contre le jargon ontologisant »[194] mobilisant les correspondances entre Minder et Adorno afin de comprendre la manière dont tous deux mirent en place une herméneutique critique du langage d'un philosophe fortement influencé par ses origines souabes et dont le jargon traduit une situation historique et sociale précise, comme l'avait déjà analysé Adorno dans son *Jargon de l'authenticité* paru en 1964.

Mentionnons enfin l'article de Miguel Abensour, « Malheureux comme Adorno en France » [195], qui part du constat d'une absence de réception d'Adorno en France du

[191] Karl Löwith, « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », art. cit., p. 343-360.

[192] Jean-Baptiste Vuillerod**,** « Adorno et Löwith : deux interventions françaises contre Heidegger », conférence prononcée au Colloque *Adorno en France*, Paris, Université Paris Nanterre, juin 2018.

[193] Frank Müller, « Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich nach 1968 », conférence prononcée au Workshop *Die Frankfurter Schule in Frankreich. Rezeption, Diskussion, Übersetzung*, Berlin, Freie Universität Berlin, février 2018.

[194] Frank Müller**,** « Correspondances critiques : Minder et Adorno contre le jargon ontologisant », conférence prononcée au Colloque *Adorno en France*, Paris, Université Paris Nanterre, juin 2018. Voir également Roger Foster, « Adorno and Heidegger on language and the inexpressible », in Epsen Hammer éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 38-56.

[195] Abensour, « Malheureux comme Adorno en France ? », art. cit., p. 17-30.

vivant du philosophe. Cet article évoque les conférences au Collège de France et la seule présentation d'Axelos parue dans *Arguments*, sans s'attarder ni sur les conférences à la Sorbonne, ni sur la publication des articles « Le vieillissement de la musique moderne » en 1956 dans *Preuves* et « L'industrie culturelle » dans *Communications* en 1964, ni sur la présentation de la philosophie adornienne réalisée par Goldmann dans *Allemagne d'aujourd'hui* en 1957. Miguel Abensour passe en outre sous silence la foisonnante correspondance des années 1950 ainsi que les éventuels travaux portant l'empreinte d'échanges plus souterrains au sein du champ intellectuel français. Loin de postuler *a contrario* l'effectivité d'une réception ou de dialogues directs et exempts de résistance, nous tenterons précisément de montrer quels éléments peuvent faire obstacle, freiner ou au contraire favoriser, dans les discours produits par les différentes parties, un échange culturel.

1.5.2. Les publications en revue

Un deuxième matériau sera pris en compte, complétant celui des archives du Fonds Adorno (comprenant les correspondances et les conférences françaises de l'auteur), à savoir celui réunissant les publications des textes d'Adorno, mais aussi des autres membres de l'École de Francfort dialoguant directement ou indirectement avec sa Théorie critique, via différents canaux éditoriaux. En plus des traductions d'œuvres publiées sous forme d'ouvrages monographiques, tels que la *Philosophie de la nouvelle musique* d'Adorno en 1962, *Idéologie et Utopie* de Mannheim en 1956, *Histoire et Conscience de classe* de Lukács en 1960 et *Eros et civilisation* de Marcuse en 1963, il sera nécessaire de prendre en considération une série de parutions en revues précédant et préparant les réflexions autour de ces grandes œuvres, notamment celles publiées dans *Arguments*. Celle-ci constitue en effet l'un des premiers lieux de passage de la pensée francfortoise et publie des textes de ses plus grands représentants, ou de ses influences majeures, ainsi que des commentaires critiques et originaux à leur propos. Dans le même temps, cette revue prolonge, tantôt suivant un déplacement politique, tantôt au travers d'une spécialisation disciplinaire (critique de la technique et de la culture en régime industriel), plusieurs approches très hétérogènes développées dans *Les Temps Modernes* et *Critique*, les revues de Sartre et de Bataille, qui ont vu évoluer et ont publié presque tous les acteurs majeurs de la revue *Arguments*. Plusieurs

thématiques et approches se croisent au sein de ces revues, qui témoignent d'un intérêt manifeste pour les questions et l'actualité politiques allemandes, pour les littératures allemandes et françaises et la critique littéraire, pour les luttes idéologiques, pour la critique culturelle et sociale de manière générale et bien entendu pour la philosophie allemande (de la phénoménologie au marxisme). Ces revues évitent en même temps les superpositions et les répétitions. Les spécificités idéologiques, thématiques et disciplinaires d'*Arguments* en font un objet culturel à part entière qui ne prétend nullement rivaliser avec le caractère généraliste ou la portée éditoriale des *Temps Modernes* et de *Critique*. Précisons ici que, si les premiers numéros des *Temps Modernes* se vendirent à plus de 10.000 exemplaires[196], chiffre exceptionnel pour l'immédiat après-guerre, les écoulements d'*Arguments* atteignirent tout de même 4.000 ventes[197]. *Les Temps Modernes* et *Critique* doivent, pour les raisons mentionnées ici, être prises en compte dans notre approche – rappelons que la revue de Sartre est l'une des premières à publier Benjamin et à faire circuler, via les articles de Leibowitz, le nom d'Adorno dans la sphère très réduite de la critique musicale.

En ce qui concerne les publications d'Adorno en France, paraissent dans *Arguments* « Hegel et le contenu de l'expérience », des fragments des *Minima Moralia*, des extraits de la *Dialektik der Aufklärung* (1959) ainsi que l'article « Musique et technique, aujourd'hui » (1960). La *Dialektik der Aufklärung*, les *Minima Moralia* et *Prismes* sont, avec la *Philosophie de la nouvelle musique*, les premiers ouvrages d'Adorno à circuler en France : le philosophe envoie des exemplaires à plusieurs de ses interlocuteurs ou en discute avec eux, notamment avec Leibowitz, Bataille, Missac[198], Goldmann, Friedmann et Axelos[199]. Dans la même revue sont publiés des textes d'autres représentants de la Théorie critique ayant influencé ou étant les héritiers de l'École

[196] Voir à ce propos le manuscrit inédit conservé à la BNF à propos du projet de Sartre d'une enquête auprès des lecteurs (BNF, Sartre, 1947-1948, ES 47-125, 48-155, DS 407-408).

[197] Kostas Axelos, « *Arguments*, 30 ans après : le fonctionnement », in *La Revue des revues*, n°4, 1984, p. 17.

[198] Une lettre du 20 juillet 1951 montre qu'un exemplaire des *Minima Moralia* a été envoyé à Leibowitz, Missac et Bataille : « Darf ich Dich heute bitten, mir die Adresse von Pierre Missac mitzuteilen. Ich möchte ihm die *Minima Moralia* schicken lassen, nicht ohne Hintergedanke an eine französische Übersetzung. Wenn Du übrigens wegen einer solchen Übersetzung eine Idee haben solltest, so würde sie sehr willkommen. Deinen Freund Bataille hat der Verlag ein Exemplar geschickt » (Lettre de Theodor W. Adorno à René Leibowitz du 20 juillet 1951, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0877).

[199] Voir *infra* les correspondances citées attestant des échanges mutuels entre Adorno, Goldmann, Friedmann et Axelos.

Francfort, à savoir « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? » (avril-mai 1957), le deuxième chapitre d'*Histoire et Conscience de classe* (décembre 1957), « Le phénomène de la réification » (décembre 1958) et « Une déclaration de Georg Lukács » (1960) de Lukács ainsi que les textes « De l'ontologie à la technologie » (1960) et « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) » (1961) de Marcuse.

Avant la présentation d'Adorno dans la revue *Arguments* par Axelos dans le numéro d'avril-juin 1959, Goldmann avait publié « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno » dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui* en 1957. Il est important de préciser que Minder était le directeur littéraire de la revue, ce qui permet de comprendre cette publication et cet intérêt pour la figure et la pensée d'Adorno. La revue *Communications* publie quant à elle en 1964 le texte fondamental d'Adorno « L'industrie culturelle », qui apporte plusieurs clarifications nécessaires sur la distinction entre les appellations « culture de masse » et « industrie culturelle ». Deux comptes rendus paraissent par ailleurs dans *Communications* à propos d'*Eros et civilisation* de Marcuse (1965) et de *Culture ou mise en condition ? Et autres essais* de Hans Magnus Enzensberger (1966).

Deux textes musicologiques d'Adorno, respectivement publiés dans la revue *Preuves* en 1956 et dans les *Cahiers Renaud-Barrault* en 1963, s'inscrivent dans le champ de la critique musicale, à savoir « Le vieillissement de la musique moderne » et « Vers une musique informelle ». Ceux-ci jalonnent, avec l'article « L'industrie culturelle » susmentionné, la période large couverte par la présente recherche : de 1956 (moment des premiers contacts) à 1962-1964 (effectivité d'une connaissance et d'une réception, certes partielles, des travaux adorniens). Citons enfin l'article paru dans la revue *Diogène* en 1961 intitulé « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques », qui sera étudié en regard des recherches sociologiques françaises.

Afin de mieux comprendre l'importance de ces moments revuistes, attardons-nous un instant sur quelques travaux traitant du rapport entre les revues intellectuelles françaises et la Théorie critique d'inspiration francfortoise. Gil Delannoi, dans « *Arguments*, 1956-1962 ou la parenthèse de l'ouverture » paru dans la *Revue française de science politique* en 1984, avait mis en avant l'importance du double contexte historique – la déstalinisation et la guerre d'Algérie – dans lequel se développe *Arguments*, revue qui

se qualifie, de manière volontairement provocatrice, de « bulletin […] révisionniste »[200]. La formule que développe Delannoi, « parenthèse de l'ouverture », est essentielle en ce qu'elle met en avant l'importance déterminante du contexte propre à la deuxième moitié des années 1950, à savoir celui d'une période de « dégel »[201] induite par une libération de la critique du stalinisme et de l'orthodoxie communiste. D'un point de vue économique et culturel, l'auteur de l'article insiste très judicieusement sur l'avènement d'une « société de consommation à culture de masse »[202] et, d'un point de vue idéologique, il relève le puissant attrait du marxisme dans un moment où se développe une crise des idées, des écoles et des systèmes établis. Gil Delannoi cite en ce sens l'existentialisme qui se rapproche du marxisme ainsi que le structuralisme naissant, tout en n'hésitant pas à parler d'une combinaison d'une forme d'« anthropologie sociale à base marxienne »[203] et d'une sociologie de la culture. En ce qui concerne le mode d'organisation de la revue, il le qualifie de fonctionnement très spontané et communautaire, allant jusqu'à considérer celle-ci comme un « groupe-en-fusion », selon l'acception sartrienne. Cette lecture traduit un véritable esprit d'ouverture, d'hétérodoxie et de critique incessante qui caractérise ce groupe réuni autour d'Edgar Morin, Roland Barthes, Jean Duvignaud, Kostas Axelos, François Châtelet, François Fejtö, Colette Audry et Pierre Fougeyrollas[204]. Ce contexte d'une critique hétérodoxe, d'une véritable parenthèse de l'ouverture au sein du marxisme et d'un rejet des systèmes trouve un écho réel avec l'hétérodoxie de l'École de Francfort, qui découvre dans ce groupe une série d'interlocuteurs précieux. Comme le relève Gil Delannoi, la positivité et la radicalité du projet reposent sur une « négative » héritée de l'École de Francfort :

> L'ouverture fonctionnait comme prévention de tout retour au sectarisme. Les réticences étaient acceptées et parfois incorporées. Ce refus de la clôture de la théorie ou du groupe est en quelque sorte la matrice formelle des principes dégagés par *Arguments*. Ce qui est prescrit l'est en effet le plus souvent par la négative. L'imprudente dispersion entraînée par l'ouverture produit donc une

[200] Collectif, « Arguments », art. cit., p.1.

[201] Cavazzini, « Politique, savoirs, culture », art. cit [en ligne].

[202] Delannoi, art. cit., p. 129.

[203] *Ibid.*, p. 135.

[204] Nous renvoyons à ce propos aux entretiens réalisés par Mariateresa Padova et par Olivier Corpet (voir Mariateresa Padova, « *Testimonianze su* Arguments », in *Studi Francesi*, n°73, janvier-avril 1981 et Collectif, « *Arguments*, 30 ans après. Entretiens », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 12-19).

> grande prudence heuristique. À tout prendre, assure *Arguments*, mieux vaut assumer et préciser sa subjectivité que croire être en possession d'une pensée qui reflète l'ordre des choses.[205]

Ce refus du sectarisme entraîne la définition du groupe par la négative, à la base de la proclamation de réformisme. Afin toutefois que ce vide ne donne pas naissance à une « imprudente dispersion », il est impératif de mettre en exergue, selon les auteurs, le rôle central de la subjectivité historique à l'origine d'un point de vue, en opposition à toute délimitation dogmatique et *a priori* de « l'ordre des choses ». C'est cette ouverture, rendue possible par le dégel, qui permet les premiers échanges avec la pensée francfortoise, elle aussi inscrite, dès les années 1930, dans une *Ideologiekritik* hétérodoxe.

Malgré une mise en perspective des différents membres de l'École de Francfort traduits, publiés et commentés par les argumentistes, Gil Delannoi omet toutefois de mentionner, aux côtés des traductions de Georg Lukács, Karl Korsch et Herbert Marcuse parues dans la collection « Arguments » aux Éditions de Minuit, les traductions de l'œuvre d'Adorno dans la revue du même nom ainsi que l'importance du Nouveau Roman dans la constitution de l'esprit de cette maison d'édition. En effet, la « négative », si elle trouve dans la pensée francfortoise les fondements d'une critique adogmatique, doit à notre sens être également comprise en lien avec l'« esprit Minuit » d'une critique des codes littéraires et culturels institués, d'une *tabula rasa* des valeurs bourgeoises, esprit insufflé par plusieurs romanciers réunis autour de l'étiquette « Nouveau Roman ». Les acteurs d'*Arguments* avaient une assez bonne connaissance du « mouvement »[206] auto-proclamé « Nouveau Roman » par Robbe-Grillet à la fin des

[205] Delannoi, art. cit., p. 136-137.

[206] À propos du terme *mouvement*, notons que Danielle Bajomée a jadis questionné cette appellation dans le chapitre de sa thèse intitulé « Le Nouveau Roman est-il un mouvement ? » (Danielle Bajomée, *Vingt ans après... Essai de situation du Nouveau Roman*, Thèse de doctorat en Philosophie et Lettres, Liège, Université de Liège, 1973) et que celle-ci, réfutant les qualificatifs de *théorie*, d'*école*, de *groupe* ou de *tendance*, ne rejette pas nettement le terme *mouvement*. Ce dernier terme incarne, selon nous, une collectivité mouvante d'esthétiques, d'œuvres et d'auteurs divers. Nous utilisons donc sciemment le terme *mouvement* avec précaution. Celui-ci symbolise à la fois un flottement et une dynamique (ne figeant pas les œuvres en les réduisant à des étiquettes) : « On ne s'enivre ni ne se désaltère avec des étiquettes de bouteilles » (Paul Valéry, cité in Jean Ricardou, « Le Nouveau Roman existe-t-il ? », in Jean Ricardou et Françoise Van Rossum-Guyon dir., *Nouveau Roman : hier, aujourd'hui*, *Problèmes généraux*, Volume I, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1972, p. 11).

années 1950[207]. Ce rapport au champ littéraire et à une maison d'édition publiant l'avant-garde la plus critique dans les années 1950 permet de définir un référent commun pour des intellectuels soucieux de développer des réflexions relatives à l'art en profonde relation avec leur pensée théorique. Nous reviendrons plus précisément sur ce rapport à la « négative » qui lie les intellectuels étudiés ainsi que sur l'importance des référents littéraires, et plus encore du Nouveau Roman.

La synthèse qu'opère pour sa part Michel Trebitsch à propos de l'importance de la revue *Arguments* dans la constitution d'une pensé pré-Mai 1968 est plus ou moins exhaustive, omettant à nouveau de mentionner le mouvement néo-romanesque. Son article sur « Les circulations de la pensée critique de 1956 à 1968 » met en évidence l'internationalisme constitutif de la revue, son ouverture idéologique, la diversité des questions traitées (bureaucratie, technologie, prospective, difficultés du bien-être, sexualité, amour) ainsi que la pluralité des influences (sociologie américaine, Théorie critique francfortoise, anthropologie, structuralisme, sémiotique, psychanalyse)[208]. À la suite de Boris Gobille, Gérard Raulet a mis en évidence le rôle central des Éditions de Minuit, qui ont constitué un lien entre différents réseaux et qui ont rendu possible la mise en relation de plusieurs interlocuteurs majeurs des philosophes francfortois (principalement d'Adorno et de Marcuse)[209]. L'une de nos hypothèses de travail repose précisément sur une mise au jour de l'influence déterminante des transformations rhétoriques et critiques induites par le Nouveau Roman dans le courant des années 1950 et au début des années 1960.

Dans les entretiens réunis par Olivier Corpet dans le quatrième numéro de *La Revue des revues*, plusieurs des principaux animateurs d'*Arguments* reviennent sur leur expérience commune. Une citation du *Vif du sujet* de Morin est placée en exergue des entretiens sur « Les origines » de la revue et mérite selon nous d'être ici retranscrite en ce qu'elle met judicieusement en évidence le tournant que constitue l'année 1956. Cette date est d'une importance capitale tant pour le champ intellectuel français, et plus

[207] Alain Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1963. Si l'ouvrage paraît en 1963, la plupart des articles constituant celui-ci sont rédigés et publiés dans la deuxième moitié des années 1950.

[208] Michel Trebitsch, « Les circulations de le pensée critique de 1956 à 1968 », in Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy et Michelle Zancarini-Fournel dir., *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris, Éditions complexes, coll. « Histoire du temps présent », 2000, p. 79.

[209] Gérard Raulet, « Marcuse en mai », in *Actuel Marx*, n°64, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p. 178-180.

encore pour le groupe réuni autour d'*Arguments*, que pour les prémisses de ses échanges avec la pensée adornienne :

> Le printemps de l'année 1956 fleurit. Des rafales d'espoir nous arrivaient de Pologne, de Hongrie, de Tchécoslovaquie. L'Histoire hésitait entre le flux et le reflux. On entendait craquer les systèmes gelés sur lesquels les esprits traversaient les fleuves et les précipices. Dans le charroi et l'embouteillage des icebergs idéologiques, dans les gigantesques craquements joyeux d'un devenir retrouvé, nous nous apercevions que le roc de notre doctrine n'était que de la banquise. Extraordinaire voyage en Pologne ! Pour la première fois, je voyais concrètement dans les visites et discussions d'usines, ce que je savais mais n'avais jamais su voir. Stupeur de Poznań ! Stupeur et fureur de Varsovie et Budapest ! Rage d'avoir été pendant dix années le jouet d'une aussi fantastique duperie.[210]

L'accumulation des métaphores, représentative de la rhétorique morinienne (voir le sixième chapitre), crée ici un effet de théâtralité et d'exagération permettant d'exprimer l'importance de l'année 1956 et l'enjeu d'une critique de l'idéologie libérée du dogmatisme orthodoxe, ce « dégel »[211] étant à l'origine de la création de la revue. Morin exprime avec un *pathos* non dissimulé la « rage » d'avoir été dupé pendant les années de compagnonnage, sentiment qui est le moteur d'une autocritique collective. Les témoignages réunis dans le dossier consacré à *Arguments* dans le quatrième numéro de la *Revue des revues* sont à ce propos éclairants puisqu'ils pointent, grâce à un recul nécessaire sur la période de vie de la revue (le dossier est intitulé « *Arguments*, 30 ans après »), la charnière que constitue l'année 1956.

Dans la continuité de la revue sœur *Ragionamenti*, Morin et Barthes ont collaboré avec Franco Fortini dans le projet d'une « communauté de revues sœurs mais indépendantes »[212] agissant à un niveau international. Comme le relève Andrea Cavazzini, ces revues peuvent être considérées comme des « revues du dégel ». S'il insiste sur le contexte italien et sur le rôle déterminant du rapport à Lukács, Andrea Cavazzini relève dans le même temps le noyau intellectuel constitué autour de Franco Fortini, Renato Solmi et Cesare Cases, intellectuels que les argumentistes connaissaient

[210] Edgar Morin, *Le Vif du sujet*, cité in Collectif, « *Arguments*, 30 ans après : les origines », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 12.

[211] Edgar Morin, « *Arguments*, 30 ans après : les origines », in *ibid.*, p. 12.

[212] *Ibid.*, p. 13.

et fréquentaient dans le courant des années 1950 dans le cadre du projet commun d'*Arguments/Ragionamenti* :

> Franco Fortini, ami et interlocuteur de Panzieri, consacre plusieurs commentaires à Lukács ; Renato Solmi et Cesare Cases, respectivement le premier traducteur de Benjamin et Adorno et le principal disciple de Lukács en Italie, sont des proches de Panzieri et participent aux groupes qui animent les revues *Quaderni Rossi* et *Quaderni Piacentini* ; Fortini, Cases et Solmi sont également des membres du comité éditorial des éditions Einaudi (comme Panzieri avant d'en être exclu) qui publient régulièrement les textes de Lukács et de l'Ecole de Francfort. Fortini et Solmi avaient été des protagonistes de la phase du « marxisme critique » et des revues dites « du dégel » (*Discussioni, Ragionamenti…*), qui essayèrent d'élaborer une critique théorique du capitalisme avancé par le biais d'un renouvellement de la culture de la gauche marxiste.[213]

Selon Fejtö, les véritables porteurs de la revue étaient Axelos, Morin et Duvignaud, qui convainquit Jérôme Lindon d'accueillir la revue aux Éditions de Minuit, certainement en raison de la volonté des acteurs d'*Arguments* de n'accepter aucune borne idéologique – comme le Nouveau Roman n'acceptait aucune borne rhétorique. Évoquant une ambiance extrêmement conviviale, où l'on rit beaucoup, celle d'une « chaude camaraderie »[214], Axelos insiste sur la volonté toujours plus forte qu'avaient les collaborateurs d'*Arguments* de radicaliser davantage leur approche dans un esprit de « critique et d'autocritique »[215]. À l'appui de ce que nous avons relevé dans les paragraphes précédents, Axelos revient sur la relation de la revue avec l'esprit des Éditions de Minuit, qui se faisaient connaître pour leur lutte contre la guerre d'Algérie et pour son engagement aux côtés de Beckett et du Nouveau Roman :

> Il y avait à [l']époque aussi, ne l'oublions pas, la guerre d'Algérie, les éditions de Minuit se faisaient connaître aussi par Beckett et le nouveau roman et je dirais que l'ensemble de l'esprit de l'époque autour des éditions de Minuit faisait qu'*Arguments* était très bien accueilli [*sic*].[216]

Une deuxième revue, certes très différente – que ce soit justement à propos du peu de cas qui est fait à la littérature –, vient nuancer l'hypothèse de Gil Delannoi d'une

[213] Cavazzini, « Politique, savoirs, culture », art. cit. [en ligne].

[214] Kostas Axelos, « *Arguments*, 30 ans après : le fonctionnement », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 15.

[215] *Ibid.*, p. 16.

[216] *Ibid.*, p. 17.

fermeture de la parenthèse *Arguments* en 1962, nuance qui se situe précisément autour du rapport qu'entretiennent les animateurs des deux revues avec l'École de Francfort. On retrouve en effet dans la revue *Communications*, créée en 1961, une série d'anciens membres d'*Arguments*. Cette revue constitue le lieu où se perpétuent plusieurs perspectives et travaux développés une première fois librement dans l'organe qui se saborde un an après la parution du premier numéro de *Communications*. La biographie que Tiphaine Samoyault a consacrée à Roland Barthes met en relation ces deux revues qui se succèdent et qui répondent aux exigences et aux évolutions théoriques de ses acteurs dans les années 1950-1960[217]. Alors qu'*Arguments* était publiée par les Éditions de Minuit, *Communications* se développe aux Éditions du Seuil sous le patronage de Barthes, Morin et Friedmann. Créée à l'origine dans le cadre du Centre d'études des Communications de masse (CECMAS), avec le soutien conjoint du CNRS et de l'EHESS, cette revue va participer à la diffusion de la sociologie du quotidien, à la critique de la culture, des communications et informations de masse et à la sémiologie structurale tout en mettant au jour des objets nouveaux issus d'une totalité sociale singulière, celle propre à la consommation et à l'industrialisation croissantes des biens culturels et artistiques.

Dans « Ruptures et retournements de la sémiologie des médias à l'ère de la communication »[218], François Jost insiste sur la relative autonomie de cette revue, qui réunit, comme *Arguments*, des intellectuels n'ayant pas toujours les titres académiques les plus prestigieux et qui rompent avec certaines institutions et pratiques dominantes au sein du champ scientifique. Cette particularité sociologique et institutionnelle entre en résonnance tant avec le fonctionnement de la revue *Arguments* qu'avec le projet adornien d'une critique des formes instituées du savoir, de la consécration académique et de la relation entre science et pouvoir – bien que les membres de l'École de Francfort acquièrent, dans le courant des années 1950-1960, une grande légitimité institutionnelle en même temps qu'une *aura* internationale. Cette apparente contradiction propre à des milieux intellectuels plus ou moins marginaux en raison de leurs positionnements idéologiques forts et en voie de légitimation, voire d'institutionnalisation, sera interrogée dans notre travail en ce qu'elle permet de comprendre le rapport complexe

[217] Tiphaine Samoyault, *Roland Barthes*, Paris, Seuil, coll. « Essais », 2015.

[218] François Jost, « Ruptures et retournements de la sémiologie des médias à l'ère de la communication », in *Semen*, n°23, 2007.

qui se noue avec les formes plus ou moins instituées du savoir dominant – on l'a en partie évoqué à propos des lieux au sein desquels Adorno prononce ses conférences, ceux-ci étant pris dans une lutte pour la reconnaissance et dans un rapport complexe au prestige symbolique où la marginalité peut avoir valeur d'autorité.

Il est révélateur d'observer que le numéro 91 célébrant en 2012 le cinquantième anniversaire de la revue *Communications* et reprenant les articles fondateurs de celle-ci réédite, aux côtés des « Olympiens » de Violette Morin, de « La musique et la machine » d'Umberto Eco ou encore de « En sortant du cinéma » de Barthes, le texte d'Adorno intitulé « L'industrie culturelle »[219]. À nouveau, le rapport entre les revues *Arguments* et *Communications* est singulier : la première évolue dans une forme de marginalité autogestionnaire et critique et ne durera que six années, tandis que la seconde voit progressivement s'opérer un processus d'institutionnalisation autour de champs disciplinaires en cours de reconnaissance – la longévité de la revue traduit cette reconnaissance et cette institutionnalisation. C'est plus ou moins le même processus qui est à l'œuvre de la *Zeitschrift für Sozialforschung* aux *Frankfurter Beiträge für Soziologie und Sozialphilosophie* et dans la reconnaissance de l'autorité et de l'unité de l'« École de Francfort » dans les années 1950-1960.

Le travail d'Alexander Neumann relatif à une actualisation du concept adornien de *Kulturindustrie,* dans une perspective de critique des médias, a mis en évidence l'importance de la revue *Communications* ainsi que le rôle des figures de Goldmann et de Friedmann dans la diffusion de la critique francfortoise des médias. Dans son article « *Kulturindustrie* : l'industrie culturelle en tant que modèle critique »[220], il revient sur les invitations d'Adorno à la Sorbonne et au Collège de France ainsi que sur l'analogie entre le titre de l'article de Morin paru dans le premier numéro de *Communications*, « L'industrie culturelle », et celui d'Adorno que la revue publie dans son quatrième numéro. Alexander Neumann montre ainsi l'importance d'une revue dans le cadre de la circulation d'un concept central dans la Théorie critique, celui de *Kulturindustrie*.

[219] Outre ce texte, rappelons que la revue publiera dans les années 1960 des comptes rendus des œuvres de Marcuse et de Enzensberger, deux interlocuteurs centraux d'Adorno et des intellectuels français gravitant autour d'*Arguments* dans les années 1950-1960.

[220] Alexander Neumann, « *Kulturindustrie* : l'industrie culturelle en tant que modèle critique », in *Variations*, n°21 [en ligne].

Il est maintenant utile de s'arrêter un instant sur plusieurs ouvrages publiés récemment par des chercheurs français et belges consacrés aux relations entre le champ français et la Théorie critique d'inspiration francfortoise, à savoir *Le Tournant de la Théorie critique* dirigé par Bruno Frère, *Stridence spéculative* de Michèle Cohen-Halimi et *L'École de Francfort* de Jean-Marc Durand-Gasselin. Ces recherches s'inscrivent dans des perspectives assez différentes : le premier est le fruit d'un travail de sociologues, le deuxième s'inscrit dans une approche plus philosophique et dans une analyse discursive des productions intellectuelles, le troisième est quant à lui fortement marqué par le champ de l'histoire des idées. Ils permettent tous trois de comprendre en quoi l'idée de « Théorie critique » constitue un tournant dans l'histoire de la pensée occidentale, tant en France qu'en Allemagne. Tandis que *Le Tournant de la Théorie critique* analyse les relations existant entre l'École de Francfort et Pierre Bourdieu, représentant selon Bruno Frère de l'« école critique française »[221], *Stridence spéculative* se focalise sur le rapport, assez documenté, entre la philosophie d'Adorno et celle de Jacques Derrida et Jean-François Lyotard. Bien qu'ils se concentrent tous deux sur une période postérieure à celle qui nous occupe, principalement les années 1980, plusieurs constats et réflexions trouvent une résonnance dans ce travail. Enfin, *L'École de Francfort* est un ouvrage qui analyse, dans une technicité et une érudition obscurcissant parfois le propos, l'histoire de l'École de Francfort en omettant toutefois de prendre en compte, comme on le verra, une partie du champ intellectuel français dialoguant avec celle-ci.

Dans deux sections successives, « De Francfort à Paris » et « De Paris à Francfort », Bruno Frère grossit quelque peu les traits de la théorie de l'aliénation développée par l'École de Francfort et réduit la pensée d'Adorno et Horkheimer dans la *Dialektik der Aufklärung* à la seule critique de l'industrie culturelle et de la réification. Son constat fait pratiquement fi des thèses fondamentales relatives aux rapports entre mythe et raison, entre l'irrationalité du rite antique et la rationalité de la raison instrumentale et calculatrice. L'auteur évoque sommairement, dans sa conclusion, le « constat de la rationalisation réificatrice » d'Adorno et Horkheimer qui parleraient « *parfois* d'une

[221] Bruno Frère, « Introduction. La relance de la critique », in Bruno Frère dir., *Le Tournant de la Théorie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Solidarité et société », 2015, p. 14.

raison humaine trahie dans son intention initiale »[222]. Le caractère elliptique de cette remarque peut surprendre dans le cadre d'un ouvrage consacré à la Théorie critique. Il ne nous semble par ailleurs pas évident que la critique de la reproduction de l'idéologie dominante et des modes de vie aliénés au sein des classes dominées soit l'élément ayant le plus fortement influencé la sociologie française et, plus précisément, bourdieusienne. Si la critique des modes de vie aliénés est bien entendu fondamentale chez Adorno, Horkheimer et Marcuse, il ne faut cependant pas nier l'importance d'autres pans de leur pensée pour le champ français : sociologie des cultures et de la littérature, préfiguration de la notion d'*habitus* et d'*illusio,* insistance sur les luttes de prestige et sur la violence symbolique à l'œuvre entre intellectuels, critique du positivisme, théories de la sexualité et du corps en régime capitaliste, croisement des travaux psychanalytiques et sociologiques, alliance de la philosophie matérialiste et des recherches empiriques au profit de la constitution d'une théorie sociale, théorie des institutions, etc. Il nous semble par exemple significatif de relever ici un extrait de la conférence prononcée en novembre 1958 par Adorno à la Sorbonne, « Idées sur la sociologie de la musique », dont les similitudes avec la sociologie des champs de Bourdieu sont incontestables :

> Le concept de production ne doit ni être posé dans l'absolu, ni être identifié sans plus avec la production sociale des biens de consommation. Si, dans le domaine de la musique, il s'est formé une sphère de production particulière qui s'est rendue indépendante de la reproduction et de la consommation, le phénomène est lui-même la conséquence d'un processus sociologique, celui de l'embourgeoisement. Il est lié à des catégories telles que, d'une part celle d'autonomie du sujet, d'autre part une tendance de sa marchandise et de sa valeur à se rendre indépendantes.[223]

La mention des différentes sphères de la production (principalement structurée entre une « sphère de production particulière » et une sphère « de la reproduction et de la consommation »), l'insistance sur les différences d'autonomie et d'indépendance des sujets à l'égard des exigences économiques ainsi le rapport entre classe sociale, goûts culturels et aptitudes critiques sont autant de points d'entrée dans la sociologie bourdieusienne. Celle-ci doit selon nous être lue au travers du dialogue d'Adorno avec

[222] Bruno Frère, « Conclusion. Le matérialisme est-il mort ? Petite critique de l'idéalisme critique », in *ibid.*, p. 362 (c'est nous qui soulignons ce terme, qui nous semble inapproprié).

[223] Theodor W. Adorno, « Idées sur la sociologie de la musique », *op. cit.,* p. 12.

la sociologie française dans les années qui précèdent. Bruno Frère réduit par ailleurs souvent la « première École de Francfort » à Adorno, Horkheimer et Marcuse et la « seconde » à Jürgen Habermas et Axel Honneth, ce que nuance intégralement *L'Ecole de Francfort* de Durand-Gasselin.

À côté des remarques de Bruno Frère, Jean de Munck, dans « Qu'est-ce que la critique artiste ? », met justement en relation le déconstructionnisme derridien et la dialectique négative adornienne. Chacune de ces deux pensées se fonde sur une conception de la non-identité comme moteur de la « subversion esthétique »[224]. Précisons ici le fait assez surprenant que Joseph Jurt, dans la section intitulée « Des thèmes et des théories "allemands" dans la revue *Actes de la recherche en sciences sociales* dirigée par Pierre Bourdieu (1975-2001) »[225] de l'ouvrage *Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert – Akademische Wissensproduktion über das andere Land*, n'analyse pas directement l'importance de l'œuvre d'Adorno, à l'exception d'une mention de sa personne en tant que simple émigré dont l'attitude s'opposa à celle du sociologue Paul Lazarsfeld. Ce rapport d'Adorno, et plus généralement de l'École de Francfort, à la sociologie américaine nécessite une étude approfondie prenant notamment en considération les pratiques d'enquête émergeant dans les décennies 1930-1940 aux États-Unis. Nous reviendrons sur ce point dans la dernière partie de ce travail, à propos notamment du rapport d'Adorno avec la sociologie du travail de Friedmann.

L'ouvrage de Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative*, approfondit pour sa part le rapport conflictuel qu'entretiennent Derrida et Lyotard avec la pensée d'Adorno au travers de ce que l'auteure nomme une « conjoncture doctrinale »[226], et plus précisément au travers d'une discussion de l'« Après Auschwitz » (moment ayant rendu complexe la question culturelle et intellectuelle). Michèle Cohen-Halimi part de deux rencontres à Cerisy en 1980 et en 1982 et de leur « structure faussement dialogale »[227]. Se dégagent en arrière fond de cette recherche la référence à Hegel et à l'hégélianisme français mais

[224] Jean de Munck, « Qu'est-ce que la critique artiste ? », in Frère dir., *op. cit.*, p. 230.

[225] Joseph Jurt, « Des thèmes et des théories "allemands" dans la revue *Actes de la recherche en sciences sociales* dirigée par Pierre Bourdieu (1975-2001) », in Michel Grunewald, Hans-Jürgen Lüsebrink, Reiner Marcowitz et Uwe Puschner dir., *Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert – Akademische Wissensproduktion über das andere Land*, Volume IV, Berne, Peter Lang, coll. « Convergences », 2014, p. 143-166.

[226] Michèle Cohen-Halimi, *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2014, p. 16.

[227] *Ibid.*, p. 25.

aussi la critique du nihilisme de Heidegger, autant de références avec lesquelles se départissent les acteurs de la revue *Arguments*. Outre cette lecture du rapport à Adorno en lien avec la conflictualité des pensées de Hegel et de Heidegger, Michèle Cohen-Halimi consacre un chapitre au rapport qu'entretint Adorno avec l'œuvre de Beckett, insistant sur l'essai « Pour comprendre *Fin de partie* » commencé en 1960, et avec celle de Kafka dans les « Réflexions sur Kafka », toujours dans une insistance sur le rapport à l'« Après Auschwitz », sur l'impossibilité et la nécessité de l'écriture créatrice. Ce travail fondamental de Michèle Cohen-Halimi s'inscrit dans un dialogue avec la présente thèse en ce qu'il illustre l'intensité d'un débat avec la pensée adornienne dans le champ intellectuel français des années 1980. Ce moment doit selon nous être éclairé par les échanges beaucoup plus souterrains et implicites noués dans les décennies précédentes entre des acteurs préparant l'interdiscours intellectuel en France à une réflexion influencée, mais aussi bousculée, par la Théorie critique francfortoise. En effet, le rapport que Derrida a entretenu avec plusieurs des interlocuteurs d'Adorno dans les années 1930 à 1960 – que l'on pense à Klossowski, Bataille, Goldmann, Barthes, Hyppolite, Boulez ou encore aux auteurs comme Mallarmé, Proust et Valléry[228] – nécessite une étude approfondie de la période préparant le dialogue entre la philosophie de la différance et la dialectique négative adornienne. La réception posthume d'Adorno en France gagne dès lors à être comprise au travers de l'échange culturel construit de son vivant avec les argumentistes et avec plusieurs acteurs importants du champ intellectuel français.

Dans une perspective plus diachronique, *L'École de Francfort* de Jean-Marc Durand-Gasselin insiste sur la spécificité de la génération Adorno-Horkheimer et sur le contexte allemand des années 1950-1960 par rapport au champ intellectuel français, en omettant toutefois de mentionner, aux côtés des grandes figures de la nouvelle génération que sont Jacques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Louis Althusser et Jacques Derrida, les auteurs moins connus que nous étudions :

> Cet effet générationnel et cette spécificité allemande se dégagent aussi par contraste avec les productions des années 1950-1960 des avant-gardes philosophiques françaises, que nous pouvons ici, par commodité, résumer aux cinq figures structuralistes de Lacan, Foucault, Deleuze, Althusser et

[228] Voir à ce propos l'article de Christian Delacampagne, « L'aventure américaine de Derrida », in *Cités*, n°30, 2007, p. 71-79.

> Derrida, bien qu'ils soient pour la plupart plus jeunes que nos auteurs. Certes la différence voire l'antinomie des cadres conceptuels est patente, étant donné qu'ils sont presque tous hégéliens ici, antihégéliens là. Les premiers s'inscrivent dans des perspectives évolutionnistes modérées qui prolongent, même pour en critiquer la partialité, les Lumières du XVIII^e^ siècle et du XIX^e^ siècle, ils ne sont pas rétifs au vocabulaire des instincts au parfum biologique que l'on retrouve chez Freud, et à un certain naturalisme qui court de Schelling, Schopenhauer, Nietzsche ou Bloch jusqu'au Habermas de *Connaissance et intérêt*. Les seconds par le référent structural à l'efficacité symbolique rompent avec l'arrière-plan évolutionniste du XVIII^e^ et du XIX^e^ et avec la référence avec la biologie, arrière-plan et référence encore très présents chez Bergson, rupture qui combine le thème de la rupture épistémologique bachelardienne et celui de la rupture anthropologique lévi-straussienne avec la nature. Néanmoins, on trouve une proximité frappante des orientations thématiques de la critique, comme nous l'avons souligné aux fil de l'analyse : l'identité, la représentation, la domination logocentrique ou idéologique quasi intégrale, le sadisme et le masochisme d'une raison aveugle et partielle, le plaisir factice de la reconnaissance, le conformisme moral s'opposent à la différence, à la pensée sans image, aux marges, à la souffrance, à la vulnérabilité, à la nouveauté, à la vraie création, au plaisir authentique, à l'individuation réussie. Et on trouve aussi une même référence centrale à Freud décisive pour tous les structuralistes, et à Marx quoique plus à l'arrière-plan.[229]

Cette « proximité frappante » entre la première École de Francfort et la jeune génération française héritière du structuralisme et de la critique marxiste des années 1950-1960 gagne, elle aussi, à être éclairée à l'aune des intellectuels qui ne sont pas mentionnés par Jean-Marc Durand-Gasselin, à savoir Goldmann, Friedmann, Morin, Duvignaud et Axelos. Si plusieurs des éléments théoriques relevés par Jean-Marc Durand-Gasselin dans cette liste volontairement contradictoire se voient conjointement traités au sein des deux espaces géographiques, c'est parce que plusieurs lieux du discours, de la correspondance à la publication en revue en passant par la conférence publique, ont permis une diffusion, un dialogue, une mise en questionnement des grandes thèses francfortoises, et notamment du freudo-marxisme mentionné par le chercheur. Ce sont précisément les productions de ces acteurs évoluant au sein du

[229] Durand-Gasselin, *op. cit.*, p. 262.

champ intellectuel français que nous proposons d'étudier complémentairement aux articles, monographies et conférences d'Adorno publiés ou prononcés en France.

1.5.3. Les discours du champ intellectuel français empreints d'adornisme

Dans la directe continuité de ce qui vient d'être dit à propos des publications en revues de plusieurs travaux d'Adorno et de l'école de Francfort, un dernier matériau viendra compléter les deux premiers – (i) préparation et constitution des contacts via les correspondances privées, et premiers échanges via les conférences ; (ii) diffusion publique partielle via des publications et des traductions d'œuvres. Il s'agit des articles d'auteurs issus du champ intellectuel français portant l'empreinte de l'œuvre d'Adorno, préparant, nuançant ou déplaçant ses conceptions théoriques. Ce moment discursif ne devra pas être compris comme étant le dernier chronologiquement d'une réception ou d'un échange progressifs mais au contraire comme un moment à part entière de préparation, de discussion et de mise en tension de ceux-ci. Chacun des matériaux étudiés et chacun des moments correspondant participent en effet à une dynamique propre à l'échange culturel progressivement développé entre deux champs géographiques et intellectuels distincts. Si les correspondances précèdent bien entendu les invitations, auxquelles succèdent souvent les publications en revue, elles ne cessent cependant pas une fois ces dernières réalisées ; de même la traduction d'articles ou de monographies n'empêche pas la répétition d'interventions dans des institutions françaises.

Nous étudierons donc les publications des interlocuteurs d'Adorno paraissant au sein ou en marge de la revue *Arguments* – on retiendra dans un premier temps les noms des principaux animateurs de la revue et les interlocuteurs directs d'Adorno, à savoir Edgar Morin, Kostas Axelos, Georges Friedmann, Jean Duvignaud et Lucien Goldmann ainsi que les interlocuteurs indirects et les points aveugles de ce dialogue, c'est-à-dire Roland Barthes, Thomas Munzer, Franco Momigliano et Joseph Gabel. Ces auteurs, si leur rôle est plus marginal dans le fonctionnement de la revue (à l'exception de Barthes), doivent être pris en considération en raison de la proximité de leur pensée avec celle de la Théorie critique francfortoise. Si nous accordons un intérêt certain aux monographies rédigées par ces auteurs, les publications au sein d'*Arguments* occuperont une place

centrale en ce qu'elles permettent de comprendre la relative cohésion thématique et rhétorique des publications ainsi que les logiques groupales de la revue. Cette dimension collective est constitutive de ces années et du groupe réuni autour d'un objet éditorial commun, selon les dires d'Edgar Morin, Kostas Axelos et Olivier Corpet dans les entretiens parus dans la *Revue des revues*[230]. Comme le relève Violette Morin dans un hommage à Friedmann en 1978, le sociologue était « le contraire d'un penseur isolé »[231] et avait réussi à fédérer autour des informations et communications de masses, de la critique de la culture et de la sociologie du quotidien tout un groupe d'intellectuels et d'amis soucieux de mettre en œuvre des investigations sociologiques critiques et théoriques. La relative cohésion éditoriale, intellectuelle et amicale qui lie les interlocuteurs d'Adorno autour d'une « chaude camaraderie » justifie la focalisation sur une revue préparant et prolongeant collectivement les travaux monographiques.

Parmi les publications principales, nous mentionnons ici les plus importantes, les travaux scientifiques et critiques à propos de ces publications étant quant à eux exposés et interrogés tout au long de cette recherche par souci de clarté et de simplicité. Bien entendu, la présentation que réalise Axelos du dossier d'*Arguments* consacré à Adorno constitue une première entrée : la présentation qu'il fait paraître en avril-juin 1959 est intitulé « Adorno et l'École de Francfort ». Dans le même numéro, Morin publie « Le révisionnisme généralisé », Duvignaud « Sur ce qu'il y a d'irrépressible en l'homme » et Axelos « Approches du nihilisme. Aphorismes systématiques ». Tous trois s'inscrivent conjointement dans une critique de l'idéologie et interrogent les formes prises par celle-ci. Avant ce numéro consacré au philosophe et à l'École de Francfort, l'article « Actualité du problème de l'idéologie » de Gabel (février-mars 1957) mentionne conjointement les œuvres d'Adorno et de Mannheim tout comme Munzer dans « À propos de Lukács » (avril-mai 1957). Les articles d'Andrea Giambrocono-Guiducci, « Sur l'esthétique de Lukács » (décembre 1956-janvier 1957), de Fortini, « La "vision du monde" chez Lucien Goldmann » (avril-mai 1957), ainsi que ceux de Goldmann, « Un bilan désabusé » (février-mars 1957) et « L'apport de la pensée marxiste à la critique littéraire » (1959), participent au dialogue direct avec les pensées de Lukács et de Mannheim et, partant, à un débat implicite avec Adorno. Citons enfin

[230] Collectif, « *Arguments*, 30 ans après. Entretiens », in *La Revue des revues. Op. cit*.
[231] Violette Morin, « À Georges Friedmann », in *Communications*, n°28, 1978, p. 1.

l'article de Momigliano sur la critique de la technique et de l'automation en régime industriel « L'automation et ses idéologies » paru en février-mars 1957 et celui de Friedmann dans le dossier du dernier numéro de la revue consacré à « La civilisation technicienne » (1962). Il faut ici rappeler que le contexte italien était lui aussi propice à la réception de la pensée adornienne, qui s'est notamment propagée dans *Ragionamenti*, revue sœur d'*Arguments* au sein de laquelle Solmi traduisit Adorno en collaboration avec Fortini[232]. Ce contexte d'une diffusion internationale, certes relative, de la pensée d'Adorno permet de comprendre l'importance du réseau gravitant autour de la revue *Arguments*, plusieurs de ses collaborateurs italiens, français et allemands s'étant rencontrés durant les années de vie de la revue.

Il est utile de s'arrêter ici sur la problématique du rapport entre les œuvres de Barthes et d'Adorno. Comme nous aurons l'occasion de l'observer à propos des ressemblances entre les *Mythologies* et les *Minima Moralia* et comme l'ont justement relevé Irène Langlet[233] et Doris Kolesch[234], le rapport entre ces œuvres gagne à être lu au travers du prisme de l'échange culturel que nous étudions. Les relations, intellectuelles et amicales, de Barthes avec Morin, Goldmann, Lefebvre, Fortini, Minder, Stœtzel et Friedmann l'ont forcément amené à côtoyer, au moins via un commentaire de seconde main et par des discussions informelles, l'œuvre d'Adorno. Une lettre de Friedmann à Adorno du 30 octobre 1958 nous permet d'étayer ce propos en ce qu'elle met en avant un environnement de recherche et d'enseignement dans lequel Barthes évoluait durant ces années[235] :

> Je serais extrêmement heureux, et également mes collaborateurs, si vous vouliez bien donner un séminaire le mercredi 26 novembre, à 9h30 du matin, dans le cadre de ma direction d'études à l'École Pratique des Hautes Études

[232] Nous avons mentionné l'article « Politique, savoirs, culture » de Cavazzini. Nous renvoyons également aux traductions et aux commentaires qu'il a réalisés et que nous avons publiés dans le douzième numéro des *Cahiers du GRM* (Andrea Cavazzini, « Présentation des traductions », in *Cahiers du GRM*, n°12 [*Matérialités et actualité de la forme revue*], 2017 [en ligne] ; Franco Fortini, « Ce qu'était *Ragionamenti* (1959) », in *ibid.*).

[233] Irène Langlet, « Inactualités des *Mythologies* ? », in Marielle Macé et Alexandre Gefen dir., *Barthes, au lieu du roman*, Paris, Desjonquères-Nota Bene, 2002, p. 127-132.

[234] Doris Kolesch, *Das Schreiben des Subjekts. Zur Inszenierung ästhetischer Subjektivität bei Baudelaire, Barthes und Adorno*, Vienne, Passagen Verlag, 1996. Voir également, plus récemment, Lucy O'Meara, « „Not a Question but a Wound" : Adorno, Barthes and Aesthetic Reflection », in *Comparative Literature*, n°65, 2013, p. 182-199.

[235] Des discussions avec Tiphaine Samoyault nous amènent à aller dans ce sens.

> (Sorbonne). Vous auriez ainsi l'occasion de vous entretenir avec un certain nombre des jeunes psychologues sociaux et sociologues les plus distingués de la jeune génération. (…) En outre, quelques chercheurs du Centre d'Études Sociologiques aimeraient organiser chez l'un d'eux une petite réunion intime au cours de laquelle ils seraient heureux de vous recevoir et qui vous permettreait [*sic*] de vous entretenir librement avec eux[236].

Si l'on met en relation plusieurs données constituant le réseau gravitant autour de Barthes, on peut observer qu'il fut presque impossible pour lui d'échapper aux échanges et discussions relatifs à la pensée adornienne. Plusieurs éléments propres à la sociabilité « argumentiste » appuient cette hypothèse : sa participation au comité éditorial d'*Arguments* dès 1956 – ce qui l'amène à forcément lire des articles mentionnant l'œuvre d'Adorno ou écrits par lui, comme l'atteste la description par Axelos du fonctionnement de la revue[237] – ; son statut d'attaché en sociologie au CNRS de 1955 à 1959 sous la tutelle de Friedmann, et plus précisément au « Laboratoire d'Études Sociologiques » dès 1956[238] ; son amitié avec Lefebvre et les Morin ; son attention envers l'œuvre et la pensée de Goldmann ; ses contacts avec Minder ; les intérêts croisés tout au long des années 1950 de Barthes et d'Adorno pour le Nouveau Roman mais aussi pour le théâtre brechtien ; ou encore la création du CECMAS et de la revue *Communications* aux côtés des interlocuteurs principaux d'Adorno.

Selon l'étude biographique de Tiphaine Samoyault, c'est bien la collaboration, dès le milieu des années 1950, avec Friedmann qui oriente Barthes vers la sociologie critique du quotidien : « c'est finalement dans le laboratoire de sociologie de Friedmann, qui laissait plus de place à sa méthode et à sa manière démystificatrice de percevoir les objets, que Barthes va chercher à inscrire son sujet sur la mode écrite (…) »[239]. Barthes côtoie par ailleurs plusieurs intellectuels italiens, dans le courant des années 1955-1960, autour du projet de la revue *Ragionamenti,* dont Fortini et Solmi, éditeurs et traducteurs d'Adorno. La revue italienne traduira, en plus du philosophe francfortois, des textes de

[236] Lettre de Georges Friedmann à Theodor W. Adorno du 30 octobre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

[237] Kostas Axelos, « *Arguments*, 30 ans après : le fonctionnement », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 15.

[238] Ce laboratoire est mentionné dans la lettre à Adorno citée ci-dessus. Jean Stœtzel en était alors directeur. Adorno entretint avec ce dernier une riche correspondance durant les années 1957-1958.

[239] Samoyault, *op. cit.*, p. 307.

Lukács et de Goldmann. Précisons enfin que Goldmann mentionne, en 1959, dans une lettre à Adorno, sa volonté d'un travail commun (« *Zusammenarbeit* »[240]) entre l'*Institut* de Francfort et la VI[e] section de l'EPHE, section qu'intègre Barthes dès 1960 et dont il sera chef de travaux en 1962. Il faut enfin noter que, lors des réunions préparatoires dans le cadre de la création du CECMAS et de la revue *Communications*, Roland Barthes, Violette et Edgar Morin ainsi que Georges Friedmann discutent longuement chez ce dernier avec Paul Lazarsfeld, sociologue qui avait très bien connu Adorno durant l'exil américain et avec qui celui-ci collabora dans le cadre des études sur les pratiques d'écoute radiophonique.

Loin d'affirmer que les travaux de Barthes de la deuxième moitié des années 1950 et du début des années 1960, dont les *Mythologies*, *Sur Racine* et les enquêtes d'audience sur la vedette (parus dans *Communications*), porteraient l'empreinte de ceux d'Adorno, par exemple des *Minima Moralia*, nous tenterons toutefois de montrer en quoi les premiers contacts avec la pensée adornienne ont préparé le champ intellectuel à un dialogue indirect entre les œuvres des deux auteurs et en quoi Barthes a pu développer, dans ses dialogues avec Friedmann et Goldmann, une forme de critique sociologique du quotidien d'inspiration adornienne. Dans le même temps, les travaux respectifs des deux auteurs doivent être compris au travers de leur ancrage dans une sociabilité marxiste hétérodoxe commune, à savoir la sociabilité « argumentiste » subissant de part et d'autre les influences de chacun.

Après nous être concentré sur les productions revuistes des argumentistes, la dernière partie du travail consacrée aux monographies argumentistes partira de la mise en relation des travaux mythologiques de Barthes et d'Adorno qui, en ne se côtoyant pas directement, tendent à constituer deux centres de gravité influençant les quatre principaux interlocuteurs d'Adorno, à savoir Morin, Axelos, Friedmann et Goldmann. Il sera dès lors nécessaire de porter une attention aux ouvrages monographiques publiés par ces auteurs durant les années de vie de la revue, à savoir *Le Dieu caché* de Goldmann (1955), *Le Travail en miettes : spécialisation et loisirs* de Friedmann (1956), les *Recherches dialectiques* de Goldmann (1959), *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde* d'Axelos et *L'Esprit du temps* de

[240] Lettre de Lucien Goldmann à Theodor W. Adorno de 1959, Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

Morin (1962). Ces ouvrages permettent de comprendre les évolutions personnelles des différents auteurs ainsi que les grandes tendances d'une pensée commune, ses évolutions rhétoriques et conceptuelles. Le choix de ces œuvres se justifie au moins pour trois raisons : premièrement, elles sont le résultat du travail scientifique des animateurs de la revue qui nous occupent durant les années d'existence de celle-ci ; deuxièmement, elles réunissent les principaux interlocuteurs directs d'Adorno ; enfin, malgré leur moins grande résonnance par rapport à des œuvres plus monumentales, l'étude de ces productions successives dans un contexte intellectuel singulier de « dégel » permet de comprendre les évolutions disciplinaires, méthodologiques et thématiques à la fin des années 1950 et dans le courant des années 1960. Ces œuvres se concentrent le plus souvent sur des études d'éléments du quotidien ou sur des objets culturels dont elles entendent décloisonner les frontières (mythes fondant une culture, organisation sociale du travail, phénomène des stars, structure des œuvres littéraires, développement de pratiques techniciennes, télévision, cinéma, etc.), dans une perspective de type sociologique en même temps que dans le cadre d'une réflexion théorique et critique dépassant la simple analyse empirique. En ce sens, elles entrent en réelle résonnance avec les intérêts philosophiques et sociologiques d'Adorno et de Barthes. C'est pour ces raisons qu'il convient selon nous de ne pas parler d'œuvres systémiques, mais d'études fondées sur une analyse et une critique d'éléments particuliers de la totalité sociale dans laquelle évoluent leurs auteurs. Précisons que cette approche n'empêche nullement, comme chez Adorno, la mise en œuvre de théorisations rigoureuses visant précisément à remettre en question les institutions formelles et conceptuelles de la pensée systémique et rationnelle ainsi que le soubassement idéologique sous-tendant une délimitation rigide du champ intellectuel français.

1.6. Synthèse provisoire des éléments théoriques dégagés

Plusieurs constats théoriques s'imposent à partir des observations réalisées dans ce premier chapitre. Premièrement, nous avons pu mettre en lumière l'importance qu'acquièrent progressivement les contacts d'Adorno avec la France et avec la culture française, et ce non seulement dans ses rapports personnels et intellectuels mais également dans l'élaboration de son œuvre, jusqu'à son *opus magnum* qu'est la

Dialectique négative. Nous avons en outre pu comprendre la singularité des différents moments du parcours d'Adorno en France, les périodes de plus faible intensité ainsi que la pertinence et la nécessité d'une étude approfondie de l'échange culturel se nouant autour des années 1956 à 1962.

Comme les chapitres qui suivent le montreront, la particularité du moment compris entre 1956 et 1962 réside dans les déplacements conceptuels mais surtout rhétoriques – décelables dans un changement de posture, dans l'usage récurrent d'un réseau métaphorique, de formules et de stratégies argumentatives ainsi que dans l'adoption d'un registre ouvertement polémique. Bien plus qu'une parenthèse venant s'ajouter aux temps précédents, la temporalité allant du milieu des années 1950 au début des années 1960 gagne à être pensée dans sa singularité et son unicité, comme une tension dans l'histoire du champ intellectuel français, qui se renouvelle à la fois grâce à ses forces internes de création et grâce au recours à de nouvelles traditions venues de l'étranger. L'unicité de cette période comprise entre le soulèvement de Budapest en 1956 et la fin de la guerre d'Algérie en 1962 a été mise en lumière par Edgar Morin[241]. Celui-ci y voit, plus qu'une parenthèse intellectuelle euphorique et adogmatique, un véritable moment de questionnements intellectuels collectifs et internationaux.

Ce chapitre a également insisté sur la dimension collective des savoirs produits, discutés et échangés au sein et en marge de la revue *Arguments*. L'intensité des discussions entre, d'une part, Adorno, Horkheimer, Benjamin, Pollock, Kracauer et Marcuse, et, d'autre part, Barthes, Morin, Friedmann, Goldmann, Duvignaud et Axelos illustre la nécessité de se concentrer sur la dimension collective de la production de connaissance à une époque où l'idéal d'une intervention de groupe est constitutif de l'imaginaire véhiculé dans le champ intellectuel français. Les collaborations au sein des revues, les institutions d'enseignement et de recherche accueillant les intellectuels hôtes, l'organisation des conférences ainsi que les discussions épistolaires constituent autant d'éléments participant au caractère collectif des échanges culturels de ces années. Friedmann et Goldmann sont invités par Horkheimer et Adorno, qui sont à leur tour invités en collaboration avec Axelos, Lefebvre et Stœtzel. Minder l'est à son tour, tandis que Marcuse se voit invité par Goldmann. Les projets de traduction se font le plus

[241] Edgar Morin, « *Arguments*, 30 ans après : le sabordage », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 18-19.

souvent collectivement, de manière informelle et de concert avec plusieurs institutions et espaces éditoriaux. Les correspondances mentionnent la plupart du temps les contacts avec les autres intellectuels et ne sont nullement de simples rapports privés entre individualités ; ce sont souvent les mêmes groupes d'acteurs qui sollicitent, introduisent et commentent les textes envoyés par leurs collègues et amis d'Outre-Rhin. La prise en considération de l'hétérogénéité du matériau discursif étudié – correspondances, conférences, articles en revues, traductions de monographies – entend rendre justice à ces logiques collectives en mobilisant une diversité d'œuvres produites dans des contextes d'échange et de dialogue. Ces contextes ne sont nullement exempts de résistances, de querelles et de frictions théoriques et rhétoriques.

Troisième constat fondamental, l'analyse des rapports entre Adorno et le champ intellectuel français nous oblige à tenir compte, de manière plus générale, des référents artistiques constituant une culture commune et faisant partie intégrante de l'imaginaire du champ intellectuel conçu comme « champ de productions culturelles ». Nous avons ainsi mis en avant, bien plus que les contacts avec les intellectuels contemporains, ceux qui définissent le bagage culturel et la formation littéraire française du philosophe francfortois. En fonctionnant comme des référents communs pour les intellectuels dialoguant à un moment précis de l'histoire des idées, ces auteurs délimitent un cadre dans lequel peuvent s'établir les échanges culturels. Bien qu'ils ne soient pas directement mentionnés dans les correspondances et qu'ils ne fassent pas l'objet de commentaires explicites dans les œuvres produites, traduites ou commentées en France, ils forment un noyau culturel commun, aux côtés de philosophes et d'auteurs d'expression allemande tels que Marx, Hegel, Heidegger, Kant, Nietzsche, Goethe et Lukács.

Dans la continuité de cette remarque, il convient de revenir sur la définition du projet des acteurs d'*Arguments* comme une « négative », tel qu'explicité par Gil Delannoi. Ce commentaire a en effet permis d'entrevoir une parenté évidente entre ce que la critique philosophique peut dégager de l'idée adornienne de « dialectique négative » et le projet de critique radicale exprimé par une revue « réformiste » mais marxisante. La relative absence d'unité théorique qui lie les acteurs d'*Arguments* ressemble à s'y méprendre à l'unité du Nouveau Roman, édité comme la revue aux Éditions de Minuit et fondé sur une négativité critique – le Nouveau Roman se définit précisément par ce qu'il n'est

pas. Cette analogie permet deux apports à nos yeux fondamentaux, notamment suscités par la lecture des travaux de Pierre V. Zima sur la négation esthétique chez Adorno : d'une part la redéfinition du Nouveau Roman, en le situant dans une historicité propice aux projets négatifs, comme mouvement dont la positivité réside dans la « négative » et, d'autre part, l'éclairage de l'échange culturel entre Adorno et le champ intellectuel français à la lumière d'une référence littéraire commune fondée sur le principe de négation rhétorique. Les pages qui suivent tenteront de comprendre, à partir de l'idée d'une composante « négative » propre aux projets des différents intellectuels en présence, la nécessité d'une mise en relation de la rhétorique néo-romanesque et des réflexions théoriques des argumentistes dans leurs échanges avec Adorno.

Un mot enfin sur le statut des groupes étudiés, qu'il s'agisse des intellectuels réunis autour d'*Arguments* ou de ceux évoluant sous l'appellation d'« École de Francfort » : la période qui nous intéresse correspond pour ces deux groupes à un moment charnière de leur histoire en ce qu'ils sont tous deux pris dans un processus de relative légitimation en même temps qu'ils développent une critique des institutions académiques et scientifiques et de la production du savoir comme reproduction d'une domination. Cette contradiction, significative d'une transition dans l'histoire des idées en France et en Allemagne, est au cœur de notre hypothèse de recherche, à savoir celle d'une fragmentation et d'une démystification des formes de la raison, d'un projet de critique formelle et conceptuelle des structures du savoir dominant. Cette critique se couple en effet, comme nous aurons l'occasion de le voir grâce à l'analyse sociodiscursive, au développement de nouvelles formes du discours en réaction aux systèmes idéologiques dénoncés par ces groupes en tant que fausses médiations.

Deuxième chapitre
Cadre méthodologique et hypothèses de travail

L'étude des jalons historiques des échanges culturels entre Adorno et les argumentistes posés dans le précédent chapitre ainsi que l'analyse des travaux consacrés aux rapports du philosophe avec la France doivent maintenant être complétées par des remarques méthodologiques et par une description des présupposés fondant nos hypothèses de travail. Ce deuxième chapitre est structuré en trois temps. Premièrement, après avoir confronté plusieurs travaux relatifs aux notions de réception, d'intertextualité, d'imagologie, de médiation et de réseau avec ceux portant sur les transferts et les échanges culturels (*Kulturaustausch*), nous interrogerons la notion problématique de champ intellectuel en lien avec celle de formation discursive, qui permet de penser les productions intellectuelles en termes de discours. Nous justifierons le choix d'inscrire notre travail dans le cadre théorique de l'analyse du discours et décrirons les principaux outils et notions privilégiés. Dans un deuxième temps, nous expliciterons les raisons nous ayant amené à mobiliser certains types de discours littéraires dans le but de comprendre finement les rapports d'Adorno et de ses interlocuteurs avec une formation discursive précise située au sein du champ de production culturelle en France. Nous expliquerons le parti pris consistant à partir des *Notes sur la littérature* d'Adorno, recueil réunissant des articles rédigés et publiés durant la période qui nous occupe, et plus précisément de « L'essai comme forme » paru en 1958. Enfin, nous terminerons cette partie en exposant l'hypothèse centrale de la

thèse, celle d'une démystification et d'une fragmentation des formes de la raison sous l'influence de l'échange culturel entre Adorno et les argumentistes.

2.1. Rhétorique des échanges culturels

2.1.1. Réception, transfert, intertextualité, imagologie, médiation, réseau : réflexions sur quelques notions périphériques à celle d'échange culturel (*Kulturaustausch*)

> C'est de *prendre effet* dans la pensée – c'est-à-dire d'avoir un effet avéré d'après-coup – qu'un conflit doctrinal peut être choisi comme foyer conjoncturel car il permet de saisir les (re-)marques de l'histoire dans les formes discursives du concept. Un langage philosophique qui ne penserait pas son historicité se condamnerait à ignorer de quoi il parle, à ignorer ce qui, dans ses propres mots, parle à son insu. Les monuments de l'histoire philosophique (la métaphysique d'Adorno, par exemple) ne s'évanouissent pas lorsqu'on choisit de les ignorer.[242]

Les différents matériaux discursifs qui viennent d'être distingués – correspondances, conférences, publications en revues et monographies – permettent de mettre en œuvre une réflexion relative à la manière dont peut être étudiée la *réception* progressive d'une pensée étrangère en France : (i) les premiers contacts noués au travers des correspondances privées, (ii) les invitations et les conférences publiques, (iii) les publications et les traductions d'œuvres dans des revues ou des monographies, (iv) le commentaire et la critique, de la part d'intellectuels hôtes, développés dans des articles originaux ou préalablement dans des institutions ou des lieux de sociabilité plus ou moins informels. Précisons que ce découpage, bien que méthodologiquement intéressant, ne doit pas occulter la complexité du processus, que nous n'entendons pas réduire à la seule question de la réception, notion qui présuppose une direction univoque, une temporalité linéaire et, le plus souvent, une relative absence de résistances ou de déplacements de la part des deux parties en présence. Il faut bien

[242] Cohen-Halimi, *op. cit.*, p. 14.

entendu nuancer ce constat, plusieurs chercheurs ayant mis en lumière, dans le cadre d'études portant sur la réception d'une pensée étrangère, les mécanismes de blocage dans la diffusion internationale. C'est notamment le cas de Gérard Hoehn et Gérard Raulet qui ont relevé le « dogmatisme massif et érudit » de l'althussérianisme, le structuralisme ainsi que la valorisation par la gauche française du pouvoir des masses comme résistances à la réception de l'École de Francfort[243]. La réception d'une pensée étrangère se voit souvent réduite à ses traductions ou aux commentaires dont les œuvres monographiques font l'objet, en négligeant la plupart du temps les moments de préparation, les retournements, les déplacements induits par le public hôte ainsi que les résistances produites par la pensée « transmise ». Si la question de la traduction est bien entendu primordiale dans ce travail, il est nécessaire, avec Bernard Bourgeois, de la distinguer de l'échange culturel, qui met quant à lui en avant le « don réciproque »[244] à l'œuvre dans toute relation internationale et qui se distingue par le caractère dialectique de la relation. Précisons ici que Bernard Bourgeois met également en lumière la singularité de la traduction *philosophique*, qui ne correspond pas à la simple traduction et qui doit elle aussi être pensée comme un moment de réappropriation à part entière de la pensée traduite, c'est-à-dire réinterprétée.

Michel Espagne, dans le cadre des travaux consacrés aux transferts culturels entre la France et l'Allemagne, dans la continuité des recherches de Gérard Noiriel[245] et de Hans-Jürgen Lüsebrink[246], a théorisé le concept de *transfert culturel* afin précisément de pallier ce problème d'univocité. Il précise à ce propos, dans son article « La notion de transfert culturel »[247], que toute pensée transmise d'un pays à un autre subit une transformation originale de son sens. Cette transformation confère une autonomie et une singularité à l'objet culturel « transféré », qui se distingue dès lors de son modèle originel qu'il peut, en retour, transformer. Malgré la condamnation que prononce Michel Espagne à l'encontre du concept d'échange culturel, nous entendons remobiliser

[243] Hoehn et Raulet, art. cit., p. 140.

[244] Bernard Bourgeois, « Traduction philosophique et échange culturel », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, n°4-130, p. 469.

[245] Gérard Noiriel dir., *Genèses*, n°14 (*France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions*), Paris, Belin, 1994 [en ligne].

[246] Voir notamment Hans-Jürgen Lüsebrink et Rolf Reichardt, « Histoire des concepts et transferts culturels, 1770-1815. Note sur une recherche », in Noiriel dir., *op. cit.* [en ligne].

[247] Michel Espagne, « La notion de transfert culturel », in *Revue Sciences/Lettres*, n°1, 2013 [en ligne].

celui-ci suivant un déplacement sémantique, en insistant sur la substance dialoguée et conflictuelle ainsi que sur la réciprocité qui ne sont selon nous pas directement contenues dans l'idée de transfert culturel. Bernard Bourgeois invoque pour sa part l'échange culturel comme une notion où la logique de réciprocité entre les deux parties est fondamentale et dépend, selon lui, de tiers médiateurs rendant possible la mise en relation de deux espaces culturels. Michel Espagne relève par ailleurs la nécessité d'étudier les couches successives et antérieures ayant préparé ou freiné un transfert, que l'on pense exemplairement au rapport qu'entretint Adorno avec les commentaires en France de la pensée de Heidegger[248] ou avec la tradition du fragment nietzschéen chez les moralistes[249]. Bernard Bourgeois souhaite revaloriser la relation entre la traduction philosophique, qui suppose souvent une hiérarchie, et l'échange culturel, qui se base quant à lui sur une réciprocité, sans toutefois gommer les résistances des deux parties en présence.

Dénonçant la perspective comparatiste, dont la recherche, quelque peu positiviste, d'analogies, d'influences et de ressemblances tend à réduire les particularités des objets culturels considérés, Michel Espagne souhaite dépasser l'idée de rapports de filiation, c'est-à-dire les logiques de subsomptions entre les pensées respectives. Bien que nous mettions en perspective plusieurs discours issus d'horizons linguistiques distincts et malgré une étude attentive des ressemblances et des dissemblances significatives entre différents systèmes de pensée, nous ne réduirons pas notre regard au seul comparatisme, tel qu'il a pu notamment être développé dans le cadre du comparatisme culturel ou de la littérature comparée. La dynamique à l'œuvre dans l'étude des échanges culturels s'inscrit en réaction au dualisme des perspectives comparées qui consacrent des distinctions derrière des rapprochements souvent décrits comme contingents. La mise au jour des déterminations induites par l'ancrage historique, par le soubassement culturel et par les influences intellectuelles communes entre des œuvres permet de comprendre plus rigoureusement les rapprochements ainsi que les résistances à l'œuvre dans un échange culturel.

[248] Voir à ce propos Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Récits*, Volume I, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001 et François Dastur, « Réception et non-réception de Heidegger en France », in Jean-Claude Monod dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française)*, Paris, CNRS Éditions, 2011 [en ligne].

[249] Nous renvoyons aux travaux importants et synthétiques de Laure Verbaere, notamment « L'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique », in *Revue de littérature comparée*, n°306, 2003, p. 225-233.

Nous écartons également le parti pris des études qualifiées d'« intertextuelles », orientation notamment développée par Pierre V. Zima[250] dans une perspective sociocritique comportant toutefois l'intérêt d'ouvrir le cloisonnement disciplinaire entre philosophie et littérature. Cette notion d'*intertextualité* réduit selon nous la complexité de l'interrelation et de l'interpénétration des pensées qui, laissant bien plus que des traces, des mentions, des allusions ou des citations (parfois considérées par cette approche comme fortuites, voire magiques), doivent être analysées au travers de la processualité de leurs imbrications, non comme des hasards liés à des renvois explicites ou implicites ou à un ancrage plus ou moins vague dans une culture commune. On comprend dès lors en quoi les réflexions de Michel Espagne relatives à la notion de transfert culturel s'inscrivent dans une critique des idées d'« emprunt », d'« authenticité », de « filiation », voire de « dette »[251], propres à ces perspectives comparatiste et intertextuelle. Nous souhaitons donc comprendre comment se créent, de manière dynamique, contradictoire et processuelle, des relations qui trouvent à s'exprimer, *en discours*, dans les différentes productions intellectuelles, comment s'élaborent conjointement des pensées échangeant des points de vue sur plusieurs éléments théoriques déterminants dans des espaces discursifs et linguistiques distincts.

Un autre apport fondamental des travaux issus des transferts et des échanges culturels est la mise en question de la stéréotypie des entités nationales, et plus précisément de l'opposition entre « la France » et « l'Allemagne » ainsi que la distinction nette entre « culture française » et « culture allemande ». Cette critique se retrouve au centre de notre approche, sans toutefois nier, avec Michel Espagne, la singularité des cultures mises en présence. Celui-ci relève en ce sens les imbrications culturelles à l'œuvre dans toute production culturelle, dont la singularité gagne à être comprise au regard des interférences culturelles qui la traversent :

> La France c'est l'Allemagne, comme la latinité est grecque ou la scolastique médiévale est arabe, le bouddhisme chinois est indien, etc. Les aires culturelles, dont la recherche sur les transferts culturels révèle les imbrications, sont donc des configurations provisoires, mais nécessaires à la compréhension des phénomènes de circulation culturelle.[252]

[250] Voir notamment Zima, *L'Ambivalence romanesque. Op. cit.*

[251] Voir à ce propos Daniel Maggetti, « Littérature comparée », in *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002, p. 436.

[252] Espagne, « La notion de transfert culturel », art. cit. [en ligne].

Dans l'ouvrage *Imagology. The cultural construction and literary representation of national characters*, Manfred Beller et Joep Leersen étudient d'un point de vue *imagologique* les représentations stéréotypées qu'ont les nations les unes des autres, et apportent plusieurs réflexions majeures sur le rapport entre cultures allemande et française tout en déconstruisant une série d'images mythifiées propres aux deux espaces géographiques. On pensera exemplairement à l'idée stéréotypée et répandue après la Seconde Guerre mondiale de l'Allemand docile et propice à la soumission à l'autorité, voire complètement acquis à la cause nazie, exemple donné par Manfred Beller et Joep Leersen. Ce point de vue imagologique rend possible un retour réflexif sur soi par l'analyse des images véhiculées dans une culture à propos d'une aire nationale étrangère et permet ainsi de comprendre un ensemble de présupposés délimitant les discours sur autrui. Les deux auteurs proposent un commentaire éclairant sur le rapport entre altérité et identité, constitutif selon nous de tout échange culturel (rapport qui trouve d'ailleurs une résonnance réelle avec la dialectique négative d'Adorno et avec sa conception de la non-identité) : « A self-image may be the tacitly implied standpoint from which judgements are formed considering foreign cultures ; that judgement of such foreign cultures may be tacitly or explicitly used to reflect back on one's domestic presuppositions and culture »[253]. Cette remarque met en lumière l'importance d'un décalage par rapport à l'auto-centrement dont sont sujettes certaines aires culturelles – Paris en est un bel exemple – ainsi que la nécessité d'une compréhension renouvelée d'une série de présupposés culturels et intellectuels par la confrontation avec une pensée étrangère agissant tantôt comme une influence souterraine, tantôt comme une nouvelle focale sur une réalité.

Bien que cette remise en cause de la centralité culturelle soit fondamentale dans les perspectives imagologiques ainsi que dans celles des transferts culturels, nous ne nous soumettons pas à une « relativité radicale du centre de perspective »[254], comme le suggère Michel Espagne, et assumons le choix d'une focalisation sur la ville de Paris comme lieu ayant rendu possible la confrontation de plusieurs pensées. La focalisation sur un groupe d'intellectuels évoluant à Paris doit se comprendre en raison de la

[253] Manfred Beller and Joep Leersen, *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Amsterdam-New York, Rodopi B.V., coll. « Studia Imagologica », 2007, p. 340.

[254] Espagne, « La notion de transfert culturel », art. cit. [en ligne].

présence attestée d'Adorno dans différentes institutions de recherche et d'enseignement parisiennes ainsi qu'en raison de la mise en œuvre, dans cet espace même, de pratiques de recherche et de perspectives théoriques portant son empreinte. La Sorbonne, le Collège de France, les Éditions de Minuit (rue Bernard-Palissy) où est éditée la revue, les hôtels dans lesquels séjourne Adorno (principalement l'hôtel Lutétia, boulevard Raspail) ainsi que les domiciles de ses collègues français (Axelos relate, dans les entretiens, que les réunions se faisaient soit aux Éditions de Minuit, soit chez lui, Morin ou Duvignaud, tandis qu'Adorno mentionne ses visites à Leibowitz, quai Voltaire) constituent autant de lieux situés au cœur d'une même ville et d'une même culture, certes extrêmement hétérogènes, où se mettent en œuvre les possibilités de discussions sereines et amicales. Paris fonctionne à la fois comme un espace de circulations et de rencontres physiques et comme un lieu symbolique et culturel où est rendue possible, par cette cohabitation d'institutions et d'individualités, l'émergence de dialogues et d'échanges. Cette focalisation sur un groupe plus ou moins bien délimité autour d'un lieu, d'une sociabilité, d'influences et d'un projet éditorial communs permet de répondre à la trop grande généralité des études relatives au *champ intellectuel national*, approche qui comporte toutefois l'intérêt de mettre en relation différents groupes et prises de position au sein d'un même espace d'acteurs en lutte.

Adorno est intervenu à plusieurs reprises *en français*, choisissant lui-même les thématiques qu'il considérait comme incontournables et prioritaires, prenant par exemple la responsabilité d'effectuer, au Collège de France, une critique radicale et immanente de la phénoménologie heideggérienne et, partant, de l'existentialisme. Comme le montrent plusieurs correspondances – notamment avec Gabrielle Wittkop-Ménardeau[255], Alex Lindenberg[256] et les éditions Gallimard[257] –, il sollicite et rémunère lui-même ses traducteurs, évalue et refuse les traductions qu'il juge insuffisantes et accorde une importance toute particulière à la correction stylistique de celles-ci. Le philosophe prit le soin de corriger les traductions des *Minima Moralia* envoyées par

[255] Voir à ce propos les lettres échangées durant les mois de janvier et février 1961. Correspondance de Theodor W. Adorno avec Gabrielle Wittkop-Ménardeau, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, Br 0996.

[256] Adorno déclare dans une lettre du 9 novembre 1959 : « Selbstverständlich bin ich an der Frage der französischen Übersetzung der "Minima Moralia" aufs lebhafteste interessiert und würde mich sehr freuen (…) » (Lettre de Theodor W. Adorno à Alex Lindenberg du 9 novembre 1959, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0906).

[257] Correspondance de Theodor W. Adorno avec les Éditions Gallimard, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 123.

Lindenberg autour de l'année 1960, réalisant des commentaires et des suggestions terminologiques et stylistiques en français et faisant relire la traduction à deux spécialistes qui la jugèrent trop éloignée du texte (« *nicht nahe genug am Text* ») et pas assez soigneuse (« *nicht sorgfältig genug* »[258]). Adorno envoya également plusieurs lettres et télégrammes à Gallimard qui montrent l'attention qu'il portait à la bonne compréhension de son œuvre en France, choisissant lui-même ses traducteurs, et manifestant, en français, ses inquiétudes : « Beaucoup inquiété à cause du problème de la traduction de mes conférences »[259].

Cette focalisation sur Paris comme lieu d'échange entre les pensées issues des deux côtés du Rhin ainsi que l'orientation sociodiscursive de notre recherche justifient le choix de nous concentrer sur des productions écrites en français. Ainsi, outre les interventions en français d'Adorno et les traductions dont il fait l'objet, nous étudierons un matériau rédigé en français tout en prenant le soin d'observer d'éventuelles influences de la langue allemande. Nous faisons donc le choix d'utiliser les traductions françaises de l'œuvre d'Adorno, lorsqu'elles existent, tout en effectuant des retours éventuels, lorsqu'ils se justifient, vers le texte allemand. S'il n'existe pas de traduction, par exemple pour les correspondances ou pour les cours *Ontologie und Dialektik*, nous citerons le texte en allemand en le traduisant, dans nos commentaires, lorsque cela se justifie. Notre perspective croisera donc une lecture « francodoxe », comme la qualifient François Provenzano dans *Vie et mort de la francophonie*[260] et, à sa suite, Grégory Cormann dans « Enzensberger/*Kursbuch* : chroniques françaises d'un anachronisme »[261], avec une analyse sociodiscursive des productions d'une partie singulière du champ intellectuel français sous le prisme de l'influence allemande d'Adorno et de l'échange culturel construit avec lui. N'étant pas traducteur, nous ne nous permettrons pas de commentaire à ce sujet et nous référerons, le cas échéant, à

[258] Lettre de Theodor W. Adorno à Alex Lindenberg du 27 juillet 1960, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0906.

[259] Télégramme de Theodor W. Adorno aux Éditions Gallimard du 9 janvier 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 123.

[260] François Provenzano, *Vies et mort de la francophonie. Une politique française de la langue et de la littérature*, Bruxelles, Les Impressions nouvelles, coll. « Réflexions faites », 2011, p. 53-70.

[261] Grégory Cormann, « Enzensberger/*Kursbuch* : chroniques françaises d'un anachronisme », in *Cahiers du GRM*, n°12 (*Matérialités et actualité de la forme revue*), 2017 [en ligne].

l'expertise de plusieurs commentateurs[262], mais nous tenterons de comprendre le dialogue qui se noue, sous l'impulsion d'Adorno lui-même, entre son œuvre allemande, marquée par une culture et un héritage propres au milieu francfortois dont il provient, et les particularités rhétoriques et conceptuelles du champ intellectuel français. Adorno ne peut bien entendu pas être intégré au champ intellectuel français, ce qui constituerait un tour de force extrêmement problématique. Nous soumettons toutefois l'idée qu'il participe, par ses interventions françaises, ses discussions et sa progressive diffusion en France, à la singularité d'une partie non négligeable de ce champ intellectuel en orientant, plus ou moins explicitement, une série de travaux et d'auteurs qui se positionnent à la croisée de la critique philosophique des idéologies, de la critique de la culture et du quotidien et d'un matérialisme dialectique hétérodoxe.

L'insistance de Bernard Bourgeois[263] sur le processus de *médiation* à l'œuvre dans tout échange culturel permet de mettre en lumière la singularité, et la complémentarité, de chacune des parties en présence tout en insistant sur le *processus* dynamique caractérisant cet échange. Les échanges culturels dépendent selon Bernard Bourgeois d'individus fonctionnant comme *médiateurs* entre les pensées. S'ils peuvent en partie être considérés comme les médiateurs d'un échange culturel, les interlocuteurs argumentistes d'Adorno doivent dans le même temps être vus comme les vecteurs d'innovations formelles et conceptuelles, comme des penseurs à part entière au sein du champ français. Goldmann, Friedmann, Morin et Axelos, bien qu'ils ne produisent pas de grands systèmes philosophiques (ce qui constitue un critère de choix selon Adorno) à la différence par exemple de Sartre, Lévi-Strauss ou Althusser, n'en sont pas moins des personnalités clefs dans la compréhension de l'évolution du champ intellectuel français dans ses rapports à la pensée francfortoise, personnalités dont les pensées constituent des charnières dans l'histoire intellectuelle française. Dans l'entretien consacré au « fonctionnement » de la revue paru dans *La Revue des revues*, Olivier Corpet note à propos des différents acteurs d'*Arguments* :

> Chacun, après [la vie de la revue], a eu son œuvre à lui, sa propre trajectoire, et j'ai vraiment eu cette impression très forte qu'il s'était passé quelque chose

[262] Par exemple, plusieurs commentaires de la récente traduction des *Soziologische Schriften* aux éditions Payot par Pierre Arnoux, Jacques-Olivier Bégot, Juila Christ, Georges Felten et Florian Nicodème seront mobilisés.

[263] Bourgeois, art. cit., p. 469-481.

> entre eux qui en faisait un moment extrêmement important pour chacun d'eux.[264]

Cette remarque est essentielle en ce qu'elle montre à la fois l'extrême importance du moment argumentiste et la singularité des trajectoires de chaque individu, « qui a eu son œuvre à lui ». Comme nous l'avons mentionné plus précisément dans le chapitre précédent, l'une des caractéristiques communes de ces acteurs réside dans leur trajectoire intellectuelle, personnelle, idéologique et dans leurs évolutions géographiques : le plus souvent issus d'une émigration ou d'un exil politique et ayant participé aux résistances antifascistes dans leur pays ou en France, ils furent les représentants d'une forme d'internationalisme de la pensée et de l'action politique. Ils peuvent donc être considérés comme les *médiateurs d'échanges culturels* entre différentes nations et cultures tout en étant des penseurs à part entière, avec leur œuvre propre. Ils sont des intellectuels agissant constamment dans la conjoncture et en fonction des évolutions politiques, idéologiques et culturelles. Dans les entretiens parus dans *La Revue des revues*, après que Duvignaud a fait remarquer que les acteurs *d'Arguments*, aussi nostalgiques de leur rupture avec le stalinisme que leurs pères de Verdun, adoptaient « un genre ancien combattant »[265], Olivier Corpet précise : « On sent que chacun se dit qu'il est pressé par la conjoncture intellectuelle et que ce qui se passe dans le groupe force chacun à forcer la marche, à accélérer et à ne pas se prendre au sérieux, au sens du sérieux des autres revues de l'époque »[266]. On peut donc réunir autour du groupe des argumentistes des individus développant une vision commune de la conjoncture historique, politique et intellectuelle et ayant la volonté d'agir dans la même direction, celle d'une critique radicale du stalinisme et, plus généralement, des dogmes idéologiques. Le commentaire d'Olivier Corpet montre également en quoi la revue se positionne par rapport à d'autres revues occupant des positions distinctes au sein de l'espace des possibles du champ intellectuel : le refus de l'esprit de sérieux, l'ancrage dans un marxisme hétérodoxe ainsi que l'intérêt pour une série de thématiques particulières (critique de la technique et de la culture industrielle, rapport entre amour, politique et économie, pensées critiques, bureaucratie, aliénation idéologique, critique

[264] Olivier Corpet, « *Arguments*, 30 ans après : les origines » in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 15.
[265] Jean Duvignaud, « *Arguments*, 30 ans après : le fonctionnement », in *ibid.*, p. 16.
[266] Olivier Corpet, in *ibid.*

culturelle) distinguent *Arguments* des autres productions culturelles et intellectuelles en France.

L'insistance, d'une part, sur la singularité des acteurs, des groupes, des sociabilités réels ayant rendu possible la mise en relation de pensées issues d'horizons distincts et, d'autre part, sur la matérialité des dispositifs éditoriaux et institutionnels ayant permis ces échanges nous amène à prendre en considération l'idée d'une *matérialité* de la circulation de savoirs dans un espace défini : matérialité éditoriale des correspondances, des revues, des conférences et des ouvrages étudiés ; matérialité des idéologies, c'est-à-dire la *praxis* intellectuelle, les effets politiques et les pratiques culturelles qu'elles induisent dans un monde social délimité et dans les formes d'un savoir historicisé ; matérialité rhétorique définissant les discours produits à un moment donné ; matérialité enfin des lieux d'où émergent, sont transmis, discutés, reçus et commentés ces discours. La mise en avant de cette notion de matérialité permet de sortir d'une étude non empirique (fondée notamment par la seule analyse de vagues ressemblances philosophiques) tout en adoptant un point de vue critique sur la manière dont interagissent ces matérialités. On verra en quoi l'étude des matérialités idéologiques et rhétoriques s'inscrit dans une approche critique et, à certains égards, démystificatrice. Insister sur les matérialités d'un discours, c'est à la fois tenter d'en comprendre les déterminations et les inscrire dans une approche soucieuse d'en dégager les fondements idéologiques traversant malgré eux les individus et les groupes.

Le choix de ne pas nous situer directement dans la perspective du *transfert culturel*, dont les apports restent néanmoins fondamentaux, au profit de ce que nous nommons une *rhétorique des échanges culturels,* se fonde sur les critères évoqués ci-dessus et sur plusieurs constats opérés à partir de l'ouvrage dirigé par Christiane Solte-Gresser, Hans-Jürgen Lüsebrink et Manfred Schmeling, *Zwischen Transfer und Vergleich*. L'insistance d'Anke Bosse, dans son article « *Interkulturalität – von 'Transfert' zu Vernetzung'* », sur l'idée de « mise en réseau » (*Vernetzung*[267]) permet de comprendre les contacts culturels (*Kulturkontact*) entre des zones géographiques distinctes. Cette idée rend en outre possible la mise en présence d'acteurs dialoguant à un moment donné autour de

[267] Anke Bosse, « Interkulturalität – von "Transfer" zu "Vernetzung" », in Hans-Jürgen Lüsebrink, Manfred Schmeling et Christiane Solte-Gresser dir., *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive*, Stuttgart, Steiner Verlag, coll. « Vice Versa. Deutsch-französische Kulturstudien », 2013, p. 65-78.

référents culturels communs et faisant naître un échange (*Austausch*) réciproque, plus encore un « processus d'échange » (*Austauschprozesse*) :

> *Binarität und Unilinearität versus Mehrdimensionalität*: Ein Transfer geht von A nach B, er ist bilateral und verläuft unilinear. Er impliziert keine Reziprozität und damit eben auch nicht den Austausch. Ihre ursprüngliche Perspektive auf binäre Bezüge hat die Kulturtransfer-Forschung inzwischen auch raum- und gesellschaftsübergreifende Austauschprozesse und die wechselseitige Durchdringung von mehreren Kulturen.[268]

Comme nous l'avons relevé *supra*, la critique des approches univoques induites par la notion de transfert culturel développée par Anke Bosse (« Ein Transfert geht von A nach B, er ist bilateral und verläuft unilinear. Er impliziert keine Reziprozität ») permet d'interroger les notions traditionnelles de réception (*Rezeption*), d'imagologie (*Imagologie*), d'effet (*Wirkung*), de comparaison (*Vergleich*) et d'influence (*Einfluβ*)[269]. En insistant sur la notion d'*échange culturel* (*Kulturaustausch*), nous souhaitons que la mise en coprésence de *discours* puisse être comprise, grâce à une analyse rhétorique, au travers de leur réciprocité mais également de leur conflictualité, c'est-à-dire en tant que *dialogues* vécus sur le mode du *dissensus*, versant à certains moments dans la polémique, voire dans la querelle d'opinions. Après qu'Axelos mentionne, dans les entretiens, les conflits entre les acteurs d'*Arguments*, Duvignaud insiste sur deux données essentielles apportées par la revue *Arguments* : « la première c'est que la pensée ne s'exerce pas seule mais qu'elle est un dialogue. La deuxième c'est qu'il n'y a pas de limite à la réflexion, ni à l'imagination »[270]. C'est cette valorisation du dialogue en même temps que du désaccord, de l'ouverture et de l'autocritique qui nous a amené à développer une méthode originale au sein du champ des transferts culturels. Le recours d'Axelos au pouvoir de l'imagination pour qualifier l'esprit d'*Arguments* met en lumière la relation à l'œuvre entre la réflexion sur la réalité sociale et la force de création dont doit se doter cette même pensée. Chacune de ces composantes est indissociable et se trouve synthétisée dans le projet de critique idéologique et culturelle de la revue.

---

[268] *Ibid.*, p. 67.

[269] Hans-Jürgen Lüsebrink, Manfred Schmeling et Christiane Solte-Gresser, « Einführung : zwischen Transfer und Vergleich », in *ibid.*, p. 9-19.

[270] Jean Duvignaud, « *Arguments*, 30 ans après : le sabordage », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 8.

La sélection des termes « échange culturel » manifeste donc la volonté de se distinguer des théories traditionnelles des transferts culturels en assumant leur dimension discursive, leur composante dialogale et conflictuelle. Précisons d'ailleurs que le terme allemand de *Kulturaustausch* peut être traduit par « échange culturel » tout comme par « dialogue culturel » et que le terme *Austausch* véhicule l'idée d'un « échange d'idées » que nous voulons comprendre ici au travers des difficultés, des points de friction, c'est-à-dire des déplacements induits par des contacts plus ou moins vifs entre pensées, propres aux matérialités contradictoires et conflictuelles dans lesquelles naît l'échange. L'analyse rhétorique des échanges culturels met au jour des stratégies, des postures, des procédés énonciatifs, argumentatifs et rhétoriques qui permettent d'interpréter la manière dont dialoguent directement ou indirectement des productions. Ainsi, en guise d'exemple, on peut mentionner le fait qu'Adorno, lors de ses interventions françaises, développe des postures différentes, qui peuvent tantôt être comprises comme un *ethos* d'authenticité et d'érudition, tantôt comme un *ethos* polémique visant à bousculer l'auditoire. C'est le cas notamment de l'introduction de la première conférence au collège de France qui participe à une fermeture du dialogue en raison des moqueries adressées à l'ontologie conçue comme religion, comme « brevet de bonne pensée et de bonnes mœurs » :

> L'ontologie philosophique, et en particulier l'ontologie dite existentielle et fondamentale de Heidegger, a conservé en Allemagne son pouvoir de fascination. Ses implications et engagements politiques sont oubliés. Mieux encore : se réclamer de ces ontologies équivaut actuellement à un brevet de bonne pensée et de bonnes mœurs. Peut-être suffira-t-il bientôt d'inscrire dans les questionnaires officiels, sous la rubrique « religion » ou « confession » : « croyant à l'être », « Seinsgläubig ». [271]

D'autre part, la revue *Arguments*, par le croisements qu'elle produit entre les différents pans de la pensée adornienne (principalement sa critique musicale, ses commentaires relatifs à la philosophie de Hegel et ses travaux sociologiques), produit un brouillage des repères pour le lectorat français. Ce lectorat peut difficilement, une fois que la critique substantielle – politique et philosophique – de Heidegger vient s'ajouter à ces différentes orientations, classer la philosophie d'Adorno dans ses

[271] Theodor W. Adorno, « Le besoin ontologique », conférence prononcée en mars 1961 au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, Ts 16148, p. 1.

catégories de pensée. Insistons pour finir sur l'importance d'une compréhension du terme *échange* dans une acception nullement irénique qui présupposerait un don réciproque entre deux parties bienveillantes l'une envers l'autre. C'est pour cette raison que nous reprenons le terme allemand *Austausch*, qui permet de perdre toutes les connotations idéologiques contenues dans le terme français et dans des formules telles qu'« échange multiculturel », « échange interculturel », « échange de point de vue », etc. Comme le montreront nos analyses, ce sont bien souvent des mécompréhensions, des exagérations, des caricatures, des attaques personnelles ou des refus de concession qui sont à l'origine d'échanges davantage polémiques que dialogués et dont la particularité réside justement dans les déplacements théoriques induits par les frictions rhétoriques produites par les acteurs. Bien entendu, nous ne nions pas l'apport des travaux portant sur l'intertextualité, qui s'intéressent également aux processus de transformation à l'œuvre entre plusieurs *textes*. Toutefois, notre approche discursive ainsi que la mise en évidence des postures et de l'importance des cadres sociologiques et interdiscursifs délimitant la possibilité d'un échange culturel justifient que nous ne nous limitions pas à ce point de vue.

Dans la continuité de ces remarques, il nous faut insister sur l'idée selon laquelle toutes les productions et toutes les diffusions de pensée possèdent une signification relative à leur ancrage dans une réalité sociale mais aussi par rapport à un ensemble discursif plus général. Cette insistance sur le contexte de production et de diffusion démontre l'importance de prendre en considération la matérialité, sociale et rhétorique, dans la constitution, la transmission et la mise en dialogue de toute pensée. Dans la continuité des travaux de Michel Foucault[272] et de Michel Pêcheux[273], nous postulerons que les revues et les intellectuels que nous étudions font partie d'une même *formation discursive*, telle que l'entend Pêcheux à la suite de Foucault, c'est-à-dire qu'ils évoluent dans un ensemble énonciatif relativement cohérent établissant ce qui peut et doit être dit, et sous quelle forme, à un moment historique et dans une situation donnée, dans un

[272] Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969 et Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971. Johannes Angermuller a bien montré en quoi *L'Archéologie du savoir* déplaçait et s'opposait assez radicalement aux *Mots et les Choses*, en accentuant l'approche discursive du savoir en réaction aux approches structurales-sémiotiques.

[273] Michel Pêcheux, *Les Vérités de la Palice*. *Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris, François Maspero, 1975 et Michel Pêcheux, « Analyse de discours. Trois époques », in Denise Maldidier éd., *L'Inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions des Cendres, 1990.

espace de régularités déterminé par des structures discursives propres (genre, récurrences rhétoriques, *topoï* communs, fonctionnement éditorial, etc.) et par une idéologie agencée suivant diverses positions et oppositions[274]. La particularité de la formation discursive réside dans la pluralité des voix qui la traversent. Elle met au jour les échanges noués entre les différentes productions émanant d'un même contexte sociodiscursif. Dans son *Histoire des idées*, Marc Angenot précise, dans la continuité de *L'Archéologie du savoir* de Foucault, qu'« *un* discours, *une* formation discursive identifiable et nommable sera dès lors défini comme un ensemble d'énoncés qui se réfère à un seul et même objet, lequel objet est lui-même constitué par les énoncés qui le prédiquent »[275]. Nous pouvons en ce sens parler d'une formation discursive agencée autour des objets d'« industrie culturelle », de « critique de la technique », d'« informations et communications de masse », de « sociologie du quotidien », délimitée par une perspective croisant la critique de la culture (*Kulturkritik*) et la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*), positionnée de manière hétérodoxe, voire réformiste, par rapport à l'idéologie matérialiste, et structurée par des récurrences rhétoriques et éditoriales propres aux discours analysés. Il nous faut maintenant préciser l'orientation rhétorique de ce travail, suivant un déplacement méthodologique appliqué aux théories des échanges et des transferts culturels et de la sociologie du champ intellectuel.

2.1.2. De la sociologie des champs à l'analyse du discours

2.1.2.1. Le champ intellectuel comme champ de production culturelle

Afin de comprendre ce déplacement majeur des théories des transferts culturels à l'analyse rhétorique des échanges culturels, il est nécessaire de mentionner les travaux de Susanne Kogler, qui a notamment publié deux textes de référence sur le rapport

[274] Outre les travaux de Michel Foucault et de Michel Pêcheux, voir Dominique Maingueneau, « Pertinence de la notion de formation discursive en analyse du discours », in *Langage et Société*, n°135, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, p. 87-99 et Johannes Angermuller, *Analyse du discours poststructuraliste : les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers*, Limoges, Lambert-Lucas, 2013.

[275] Marc Angenot, *L'Histoire des idées. Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, 2014, p. 72.

d'Adorno à la France. Ceux-ci se concentrent sur les différents ancrages disciplinaires d'Adorno et sur leurs interrelations. Le premier est consacré à la présence de la philosophie de la musique en France, « Adornos Musikphilosophie in Frankreich »[276], le second au rapport conflictuel entre les théories esthétiques d'Adorno et de Lyotard, *Adorno versus Lyotard. Moderne und postmoderne Ästhetik*[277]. Susanne Kogler prend notamment en compte une publication bien connue de Lyotard, son article intitulé « Adorno come Diavolo » paru dans *Des dispositifs pulsionnels* en 1972. Bien que nous ne nous intéressions pas directement à la lecture lyotardienne d'Adorno[278] ni au contexte des années 1970, il faut toutefois citer un extrait de l'œuvre de Susanne Kogler qui met en regard, d'un point de vue du langage et du style, l'influence conjointe de Barthes, Benjamin et Adorno sur Lyotard. Ces auteurs développent des approches trouvant une résonnance et une cohérence dans la pensée de Lyotard :

> Von Kants Idealismus grenzt sich Lyotard durch die Betonung der Adressatenrolle des Subjekts gegenüber der Wirklichkeit ab. Der Gedanke der Unabhängigkeit der Sprache vom Sprecher und die Betonung des Moments, in dem ein Satz, ein Wort »fällt«, korrespondieren mit der Vorstellung eines Ereignischarakters der Sprache. Diese ist bereits in den Instructions païennes präsent, erfährt in Le différend jedoch eine entscheidende Ausarbeitung. Wiederum dient die künstlerische Sprache wie bei Adorno als Modell für Lyotards Überlegungen, wobei er neben Barthes auch an Benjamins Baudelaire-Interpretation anknüpft.[279]

Cette insistance sur l'importance de la langue artistique (« *künstlerische Sprache* ») chez Adorno, aux côtés de celle d'un Benjamin ou d'un Barthes, correspond à l'une des hypothèses centrales de cette recherche, à savoir celle selon laquelle se développe une expérimentation esthétique dans l'œuvre adornienne conjointement aux évolutions rhétoriques du champ intellectuel français. Susanne Kogler parle en ce sens de l'importance du « caractère d'événement de la langue » (« *Ereignischarakters der Sprache* ») chez ces intellectuels. Cette formule est essentielle dans le cadre de notre approche en ce qu'elle met l'accent sur la centralité de la langue comme événement dans le processus d'échange culturel, sur l'idée que se joue et se définit une substance

[276] Kogler, « Adornos Musikphilosophie in Frankreich », art. cit., p. 88-96.
[277] Kogler, *Adorno versus Lyotard. Moderne und postmoderne Ästhetik. Op. cit*.
[278] Voir à nouveau Cohen-Halimi, *Op. cit* et Pierre V. Zima, « Subjectivité et négativité : Adorno et Lyotard », in *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, coll. « Diagonale critique », 2003, p. 173-187.
[279] Kogler, *Adorno versus Lyotard. Op. cit.*, p. 142.

conceptuelle commune du savoir au moment même de son processus d'élaboration formelle et de diffusion inter-nationale. Grâce à la perspective discursive de cette recherche, il est possible d'interroger la manière dont la pensée propre à un groupe se développe autour de structures formelles communes, autour d'images matérialisées discursivement dans des tropes, des formules du discours et des réseaux métaphoriques. Les créations lexicales, les récurrences syntaxiques, les obsessions métaphoriques des conférences, des monographies et des articles étudiés mettent en lumière la matérialisation discursive des échanges par l'ancrage de ces productions dans une formation discursive et idéologique commune, celle agencée autour de la critique marxisante de l'industrie culturelle et de la technique.

D'un point de vue méthodologique, nous avons d'abord effectué le choix d'appréhender les œuvres à partir de la notion de « champ », pour ensuite critiquer cette approche précisément parce qu'elle ne permet pas de dégager l'importance des formes discursives au cœur des échanges culturels – ce que démontre la remarque de Susanne Kogler. La spécificité dévolue par Bourdieu à la notion de champ – autonomie, espace de luttes, positions, prises de position, prestige symbolique, renversement des valeurs – empêche d'entrevoir la spécificité des pratiques culturelles et intellectuelles que nous étudions.

Le choix méthodologique de partir de la notion de *champ intellectuel* réside, comme l'avait explicité Bourdieu, en raison du caractère adogmatique de cette notion et en raison de la réfutation de toute présupposition qui la sous-tend, de toute sélection *a priori*. Partir d'une prise en compte large du champ intellectuel afin d'analyser empiriquement les échanges culturels qui s'y développent pour ensuite centrer la recherche sur une partie beaucoup plus précise et délimitée de ce champ permet de ne pas présupposer le choix des acteurs, des œuvres, des institutions et des périodes. La sélection de la revue *Arguments* et de quelques acteurs s'est effectuée à la suite d'une recherche la plus exhaustive possible des traces attestant d'échanges dans certaines positions du champ intellectuel. Cette sélection a été réalisée grâce au travail préalable mené dans le Fonds d'archives Adorno, dont le premier temps consistait en une étude empirique du matériau sur lequel se fondent nos analyses critiques.

Dans son article « Le fonctionnement du champ intellectuel », Bourdieu note : « Avoir la notion de champ, c'est savoir qu'il n'est pas possible de répondre a priori à la

question de savoir qui fait partie du jeu, ou qui n'en fait pas partie, qui fait partie ou qui ne fait pas partie de l'objet »[280]. Cette première définition par la négative du champ ne doit pas occulter sa substance propre et le renvoi à une réalité précise, historiquement et sociologiquement située. Bourdieu précise ainsi que tout champ de production culturelle est parcouru par des forces qui s'affrontent, éventuellement se superposent, dans une lutte de prestige et dans une volonté d'acquérir des positions plus ou moins dominantes ou au contraire marginales – la marginalité peut par ailleurs servir de garantie d'un capital symbolique. Ces forces, si elles sont souvent réduites à des individualités qui s'affrontent – biais dans lequel ne tombe pas Bourdieu –, doivent à notre sens être pensées de manière plus générale, dans une étude des groupes, des lieux éditoriaux et des espaces collectifs en lutte. Les intellectuels réunis autour de la revue *Arguments* et dialoguant avec certains membres de l'École de Francfort constituent une position précise au sein du champ intellectuel des années 1950-1960 qui, idéologiquement, correspond à une hétérodoxie critique au sein du marxisme et, sociologiquement, à un groupe d'individualités qui évoluent dans des institutions de recherche et d'enseignement en voie de légitimation, qui jouissent d'un capital culturel dépassant la seule tradition française et dont les *habitus* traduisent un hiatus entre des origines (haut) bourgeoises et une formation et un engagement politiques fortement marqués à gauche. Située à l'intérieur de la formation idéologique marxiste, ce groupe entre en confrontation directe avec le marxisme orthodoxe, avec le stalinisme, le trotskisme et, plus tard, le maoïsme. Bien qu'*Arguments* s'inscrive dans un premier temps dans l'idée d'un « socialisme scientifique », ses acteurs se définissent cependant comme « réformistes » et n'hésitent pas à attaquer le scientisme et le dogmatisme de plusieurs intellectuels d'obédience soviétique.

La notion de « champ intellectuel » recouvre ce que Bourdieu nomme par ailleurs le « champ de production culturelle »[281], appellation qui englobe les sous-champs artistique, littéraire et scientifique. Cette spécialisation du champ intellectuel en champ de production culturelle permet d'insister sur l'interrelation de l'« intellectuel » et du « culturel » tout en gardant une attention pour les lieux de production des savoirs conçus

[280] Pierre Bourdieu, « Le fonctionnement du champ intellectuel », in *Regards Sociologiques*, n°17-18, 1999, p. 6. Voir également Pierre Bourdieu, « Le champ intellectuel : un monde à part », in *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, p. 167-177.

[281] *Ibid.*, p. 167 et suivantes.

comme espaces de prises de position (revues, maisons d'édition, lieux de réflexion et d'exposition, galeries, etc.) et pour les trajectoires individuelles et groupales justifiant certaines prises de position au sein du champ – on l'a vu à propos de la singularité des trajectoires des auteurs français étudiés. Bourdieu insiste sur la position dominée occupée par les intellectuels dans le champ du pouvoir :

> […] Je pourrais dire que les artistes et les écrivains, et plus généralement les intellectuels, sont une fraction dominée de la classe dominante. Dominants, en tant que détenteurs du pouvoir et des privilèges que confèrent la possession du capital culturel et même, au moins pour certains d'entre eux, la possession d'un volume de capital culturel suffisant pour exercer un pouvoir sur le capital culturel, les écrivains et les artistes sont dominés dans leurs rapports avec les détenteurs du pouvoir politique et économique.[282]

En étant relativement autonome par rapport au champ du pouvoir, le champ de production culturelle se définit notamment en fonction de luttes de capitaux et de prestige symbolique (prestige lié le plus souvent à des reconnaissances institutionnelles, à des titres académiques et à la valeur attribuée à certaines maisons d'édition et à certains réseaux). Cette autonomie, qui se fonde sur un marché des biens symboliques renversant les logiques économiques, rend possible la valorisation de lieux plus marginaux tels que les Éditions de Minuit et *Arguments*. Cependant, l'autonomie du champ intellectuel n'est pas aussi absolue que celle du sous-champ littéraire, qui se structure en différentes sphères de production où prime la valeur symbolique. En étant lié aux questions d'ordre politique et à l'état institué du champ académique, le champ intellectuel est traversé par des contradictions : des individus et des groupes dont le prestige symbolique est fort peuvent en même temps trouver une place dans certaines positions académiquement et institutionnellement légitimées. Les notions de champ du pouvoir et de champ intellectuel sont, à notre sens, trop générales et constituent des nivellements trop marqués empêchant de penser la spécificité de différents univers collectifs, parfois amalgamés de façon contradictoire mais non moins significative dans une même identité (éditoriale ou revuiste). Certes Bourdieu avait conscience des contradictions structurantes du champ, mais la généralité des catégories et le dualisme souvent au fondement de l'analyse des positions empêche selon nous de comprendre la spécificité de discours portant l'empreinte des pratiques d'un groupe, qui peut

[282] *Ibid.*, p. 172.

synthétiser plusieurs positions, plusieurs trajectoires intellectuelles et plusieurs *habitus* différents.

Dans la continuité des travaux de Bourdieu, Johannes Angermuller a interrogé à nouveaux frais la notion de champ intellectuel, dans son ouvrage *Le Champ de la théorie. Essor et déclin du structuralisme en France,* en en réalisant un historique quelque peu sommaire mais permettant de cerner quelques grandes tendances générales. Il donne à voir, d'une part, la relation entre le moment qui nous occupe, celui de la fin des années 1950 et du début des années 1960, et une histoire plus large du champ intellectuel et, d'autre part, la singularité que constituent ce moment historique et la ville de Paris :

> Le champ intellectuel en France apparu au XVIII[e] siècle se forme dans un contexte de *différenciation* de l'espace social. Le champ intellectuel se constitue donc en affirmant son autonomie par rapport à des pouvoirs hétéronomes tels que la Cour et l'Église. […] Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'opposition entre haute culture et culture de masse [au XX[e] siècle] soit particulièrement marquée en France, car il n'y a qu'à Paris que l'on trouve une telle concentration d'artistes exerçant leur activité en indépendants, en hommes de lettres ou en intellectuels extérieurs au milieu universitaire, ce qui permet à une partie de producteurs de se vouer à « la production pour producteurs ». […] On assiste alors [dans le courant des années 1960] à une montée de la […] tension structurelle […] entre une culture littéraire déclinante incarnée par l'homme de lettres, représentant un champ d'activité sociale relativement peu codifié, et une culture codifiée, la science et une culture scientifique en plein essor […]. En 1968, les universités acquièrent leur forme actuelle, caractérisée par la dislocation du groupe jusqu'alors puissant des hommes de lettres indépendants. La différenciation du champ intellectuel en trois sous-champs relativement autonomes (sciences, médias, art) atteint ainsi en 1970 son apogée, avant que ne se manifestent au milieu des années 1970 les symptômes d'une différenciation du champ intellectuel. Avec le passage à une structure bipolaire marquée par l'opposition entre une science de type traditionnelle, aux assises solides, et une grosse industrie médiatisée, le siècle des intellectuels s'achève dans les années 1980.[283]

Cette longue citation met en lumière plusieurs éléments importants, notamment l'autonomie acquise au cours des XVIII[e] et XIX[e] siècles par le champ intellectuel par

[283] Johannes Angermuller, *Le Champ de la théorie. Essor et déclin du structuralisme en France*, Paris, Hermann, 2013, p. 68-71.

rapport aux différents lieux du pouvoir politique et idéologique. Cette remarque gagne à être comprise en regard de l'autonomisation du champ littéraire, qui se marque quant à elle plus franchement à partir de la seconde moitié du XIX^{e} siècle mais qui se dessine déjà à la fin du XVIII^{e} siècle. En plus des transferts entre le sous-champ littéraire et le champ intellectuel, cette analogie justifie la nécessité de considérer l'intérêt des intellectuels étudiés pour les œuvres littéraires de cette histoire large. Les XVIII^{e}, XIX^{e} et XX^{e} siècles correspondent en outre à la période ouverte par la critique de la raison et des Lumières (*Aufklärung*) françaises et allemandes. Johannes Angermuller insiste également sur la singularité de la ville de Paris, lieu où se concentrent la plus grande quantité d'artistes et d'intellectuels au sein et en marge des institutions académiques. Paris constitue en quelque sorte le parfait exemple des contradictions, des luttes et des différenciations constitutives de la notion de champ intellectuel. Enfin, l'importance de l'année 1968, qui marque une « dislocation » des logiques groupales réunissant des individualités indépendantes, nous oblige à prendre en compte la singularité du moment qui précède ce moment de rupture.

Comme nous l'avons déjà annoncé, il est nécessaire de ne pas se cantonner à une étude empirique des relations directes ou indirectes entre intellectuels, ni à un point de vue externe aux œuvres et à leurs structures formelles, raison pour laquelle cette première attention sociologique aux réseaux doit être complétée par une analyse sociodiscursive des productions intellectuelles. Conjointement à ce travail paru en 2013, dont l'approche est principalement sociologique, Johannes Angermuller a publié la même année un ouvrage complémentaire développant des réflexions théoriques et méthodologiques sur l'analyse sociodiscursive des productions du champ intellectuel français, dans la continuité des travaux de Foucault et de Pêcheux. Cet ouvrage, intitulé *Analyse du discours poststructuraliste*, comporte une longue introduction théorique qui nous paraît intéressante, « Pour une histoire de l'analyse du discours », suivie d'un chapitre méthodologique sur lesquels il est utile de s'arrêter avant d'émettre quelques commentaires.

En resituant le sujet créateur de tout discours dans un ensemble sociodiscursif plus général, dans un contexte historique et matériel qui lui est propre ainsi que dans une pluralité de voix le traversant, Johannes Angermuller rend possible la combinaison des notions de champ intellectuel (Bourdieu) et de formation discursive (Foucault et

Pêcheux). Dans la délimitation de tout corpus constituant une partie du « discours intellectuel », l'auteur relève les difficultés liées à la multiplication des lieux institutionnels où ces discours sont produits et aux « différentes régions du champ intellectuel »[284] dont ils proviennent (sciences humaines, politique, esthétique, philosophie, littérature, etc.). Johannes Angermuller accentue en ce sens la notion d'interdiscours, en relevant l'importance des « frontières interdiscursives » : « le discours intellectuel doit être analysé comme un interdiscours qui met en contact différents thèmes, contenus et problèmes du discours. Même les plus petites unités du discours, les énoncés, sont situées sur ces frontières interdiscursives »[285].

Tant dans *Le Champ de la théorie* que dans son *Analyse du discours poststructuraliste*, les commentaires développés dans les travaux de Johannes Angermuller s'attardent sur les effets induits par les structures discursives des énoncés et des enjeux méthodologiques de l'analyse du discours. L'auteur propose une analyse des scénographies, de la récurrence de mot-concepts et de l'hétérogénéité énonciative permettant de réunir des discours singuliers dans une même formation discursive. Nous entendons, à la suite de ces travaux, mobiliser une série d'outils méthodologiques clairement définis par la tradition de l'analyse du discours afin de comprendre la manière dont se distingue une formation rhétorique au sein du champ intellectuel, en fonction de ses réseaux métaphoriques, de ses récurrences lexicales et formulaires ainsi qu'à partir d'une analyse de ses structures énonciatives et argumentatives propres.

Comme nous allons le voir dans la section qui suit, les travaux d'Alice Krieg-Planque sur la notion de formule, ceux de Ruth Amossy sur les rapports complexes entre *ethos*, *pathos* et *logos*, ceux de Marc Bonhomme sur la nécessité d'une interprétation des effets rhétoriques des tropes et sur la notion de phraséologie ou encore ceux d'Alain Rabatel, Dominique Maingueneau et Jean-François Bordron sur les particularités énonciatives du « discours spéculatif »[286] permettent de répondre au projet d'une analyse sociodiscursive des énoncés produits au sein d'une formation discursive.

[284] Angermuller, *Analyse du discours poststructuraliste. Op. cit.*, p. 61.

[285] *Ibid.*

[286] Voir à ce propos Jean-François Bordron, *Le Discours spéculatif. Approche sémiotique*, Limoges, Lambert-Lucas, coll. « Le Discours philosophique », 2016.

2.1.2.2. Sur les notions principales en analyse du discours : outils pour l'analyse d'une formation discursive

La logique de lutte qui met en opposition différentes prises de position au sein du champ intellectuel gagne donc à être comprise au travers de la notion de formation discursive, elle-même corrélée à celle de formation idéologique. Plus que de simples oppositions symboliques, que des différences de capitaux ou que des calculs conscients ou inconscients (l'*illusio* bourdieusienne pouvant verser dans l'illusion), les luttes à l'œuvre entre les acteurs du champ intellectuel français dans les années 1950-1960 sont corrélées à la structuration d'un *interdiscours intellectuel* agencé autour de différentes formations discursives qui se distinguent, évoluent et parfois interfèrent. Par exemple, la formation discursive définie par la formation idéologique marxiste – entendue au sens large d'un héritage plus ou moins critique de Marx, des exégèses contradictoires et des interprétations diverses à partir de son œuvre et des créations originales produites à partir de la fin du XIX^{e} siècle – occupe une place non négligeable dans l'interdiscours intellectuel des années 1950-1960. Se dégage en effet de l'analyse des évolutions des productions intellectuelles de ces décennies le constat d'une prolifération d'interventions concernant le marxisme et le communisme ou subissant l'influence plus ou moins directe de ces courants de pensée. Se développe dès lors, notamment dans plusieurs revues créées après la Seconde Guerre mondiale[287], un besoin réel de se positionner collectivement par rapport au P.C.F., aux politiques et à l'idéologie de l'URSS ainsi qu'aux autres mouvances marxistes ou d'extrême gauche, soit en restant fidèle à une orthodoxie idéologique soit en assument explicitement le projet d'une critique hétérodoxe radicale de toute institution idéologique. Ce constat d'une obsession discursive relative aux thématiques marxistes dans le champ intellectuel français a notamment été réalisé par Paul Veyne dans *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas*[288], par Frédérique Matonti dans *Intellectuels communistes*[289], par Anna Boschetti dans

[287] Que l'on pense sommairement aux *Temps Modernes*, à *Critique*, *La Nouvelle Critique*, *La Jeune révolution*, *La Révolution prolétarienne*, *Socialisme ou barbarie*, *Preuves*, *Arguments*, *Partisans*, *Tel Quel* ou *Communications*.

[288] Paul Veyne, *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas. Souvenirs*, Paris, Albin Michel, 2014.

[289] Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique*, Paris, La Découverte, 2004.

Sartre et « Les Temps Modernes »[290] et par Pascal Ory et Jean-François Sirinelli dans *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*[291]. Ces derniers fournissent un commentaire fondamental en évoquant la « légitimité idéologique », voire « l'hégémonie intellectuelle », dont est doté le communisme dans les années d'immédiat après-guerre, jusqu'aux franges les plus éloignées de son noyau orthodoxe :

> L'influence du communisme dépasse alors, indirectement, cette large mouvance composée d'un noyau de clercs « encartés » et d'un conglomérat de « compagnons ». Un véritable « philocommunisme » s'est emparé de nombre d'autres clercs, qui campent aux franges de cette mouvance, sans franchir le fossé. […] En d'autres termes, le Parti communiste, même sur ses franges, offre à l'intellectuel une action concrète et apparemment efficace, satisfait son souci de cohérence et nourrit son espérance.[292]

Le groupe d'intellectuels qui nous intéresse occupe une place originale et distincte par rapport au discours marxiste. Ces intellectuels viennent le plus souvent du communisme dont ils ont été exclus ou qu'ils ont volontairement quitté tout en ayant développé un projet de critique conjointe du communisme orthodoxe et du modèle économique capitaliste (capitalisme d'État, division du travail, mode d'organisation planifié et hiérarchisé, dominations et luttes de classe, consumérisme, industrie culturelle, aliénation des sujets à la rentabilité au profit des propriétés privées ou collectives, etc.). Ils ont en ce sens participé aux évolutions de la formation discursive marxiste en déterritorialisant celle-ci au point le plus extrême d'une rupture avec toute forme d'orthodoxie. L'évolution de la formation discursive marxiste dans les années 1950-1960, si elle doit bien entendu être comprise en étroite relation avec le contexte historique et politique[293], gagne également à être lue au travers des prises de position tranchées d'une série d'anciens communistes n'ayant nullement renié le projet d'une critique des institutions et des idéologies. Leur place au sein de la formation discursive marxiste devient dès lors celle de dominés luttant contre la suprématie politique et idéologique de l'URSS et du PCF – hégémonie certes remise en cause dans le courant

[290] Anna Boschetti, *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1985.

[291] Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002.

[292] *Ibid.*, p. 153.

[293] De la déstalinisation aux événements de Mai 68 en passant par l'insurrection de Budapest, la guerre d'Algérie, les mouvements « Mao » et le Printemps de Prague.

des années 1950. Cette position hétérodoxe lutte elle-même contre les forces idéologiques des formations idéologiques social-démocrate, libérale, capitaliste, conservatrice, réactionnaire et fascisante dans le champ intellectuel[294]. Cette lutte avec et contre le communisme des intellectuels gravitant autour d'*Arguments* se traduit, comme on l'observera dans les chapitres qui suivent, au travers d'une rhétorique duale, à la fois obligée de prendre acte de la discursivité communiste, de l'impensé de son langage, et en même temps soucieuse de lutter contre son institution dogmatique.

L'intérêt d'une insistance sur la notion de formation discursive réside dans une focalisation, non plus uniquement sur des acteurs, des stratégies sociologiques ou des luttes symboliques, mais sur une matérialité discursive portant à la fois l'empreinte de ce contexte idéologique et de la conjoncture historique qui la détermine. Cette notion permet en outre d'établir une structure plus ou moins globale des discours produits à un moment donné de l'histoire du champ intellectuel, sans toutefois occulter les logiques contradictoires, les exceptions et les marges délimitant cette structure ainsi que les mécanismes d'interpénétration et d'évolution entre les différentes formations en fonction des transformations sociohistoriques, politiques et idéologiques.

Depuis plusieurs années, l'analyse du discours a insisté sur la dimension formelle de tout discours, qu'il soit littéraire, politique ou philosophique ainsi que sur la remise en question de la figure de rhétorique comme écart par rapport à un degré zéro du langage[295]. Dans son *Histoire des idées*, Marc Angenot a mis en évidence l'intérêt de constituer une métaphorologie des discours théoriques dans la continuité de Hans Blumenberg[296] afin de cerner la manière dont les créations conceptuelles relevaient, dans de nombreux cas, de créations formelles. Le trope ou, plus précisément, la

[294] Nous renvoyons à ce propos aux sections « La Table Ronde ou la fidélité d'un éditeur » de Pascal Fouché, « Apogée de la mythologie gaulliste » d'Henry Rousso et « L'Algérie dans la mémoire des droites » de Guy Pervillé dans Jean-François Sirinelli dir., *Histoire des droites. Cultures*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 280-290, p. 589-595 et p. 621-653.

[295] Voir notamment Groupe μ, *Rhétorique générale*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1982 et Marc Bonhomme, *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque de grammaire et de linguistique », 2014.

[296] Marc Angenot, *1889. Un état du discours social*, Québec, Le Préambule, coll. « L'Univers du discours », 1989 ; Hans Blumenberg, *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2006 ; Jean-Marie Klinkenberg, « L'argumentation dans la figure », in *Cahiers de praxématique*, n°35, 2000 [en ligne].

métaphore peuvent être définis comme un moment nécessaire du langage spéculatif[297], celui du rapport imagé avec le monde et, partant, comme une médiation discursive nécessaire entre la réalité et son expression conceptuelle. Si ce point de vue peut paraître radical par rapport à une conception idéaliste du concept, il a l'avantage de considérer le moment discursif comme une médiation dans le processus de pensée et, dans le même temps, d'objectiver des rapports rhétoriques entre différents discours *a priori* séparés par des emprunts et des influences philosophiques distincts.

Dans un cadre disciplinaire relativement proche, Alice Krieg-Planque a développé la notion de formule en analyse du discours, qui permet d'observer la répétition d'unités plus ou moins figées dans un même ensemble discursif[298]. Définie à partir de trois composantes principales, à savoir un figement des signifiants, une indétermination de la substance du signifié et une haute teneur polémique, la formule participe au caractère figé, répétitif, stéréotypé et polémique du discours, qui emprunte à un impensé discursif en en reproduisant les présupposés idéologiques. Comme les réseaux métaphoriques et les récurrences lexicales, les formules du discours permettent de comprendre comment une production s'insère dans un ensemble plus général avec lequel elle dialogue inconsciemment et qui la détermine. Cet ensemble, qualifié par plusieurs chercheurs à la suite de Pêcheux d'interdiscours[299], gagne à être pensé de manière plus restreinte à partir de la notion de formation discursive, elle-même positionnée par rapport à une formation idéologique dont elle reproduit, déplace, déterritorialise les idéologèmes[300]. La formation discursive est définie comme ce qui peut et doit être dit à partir d'une position dans un espace et d'une conjoncture sociohistorique particulières[301]. Cette notion de position est fondamentale dans le cadre de notre approche puisqu'elle permet de pointer la singularité d'un discours propre à une collectivité en même temps que ses rapports aux autres positions, aux autres formations discursives par rapport auxquelles

[297] Nous renvoyons à ce propos à la notion de discours spéculatif chez Jean-François Bordron : Bordron, *op. cit.*

[298] Alice Krieg-Planque, *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

[299] Voir Pêcheux, *Les Vérités de la Palice. Op. cit.*, et Maingueneau, « Pertinence de la notion de formation discursive », art. cit., p. 87-99.

[300] Voir, à propos des notions de déterritorialisation et d'idéologème, Marc Angenot, *1889. Op. cit*.

[301] Pêcheux, « Analyse de discours. Trois époques », art. cit., et Maingueneau, « Pertinence de la notion de formation discursive », art. cit., p. 87-99.

elle est constamment contrainte de s'ajuster. Une formation discursive est structurée par des récurrences, notamment lexicales, syntaxiques, métaphoriques et argumentatives.

La manière dont un discours se structure d'un point de vue argumentatif dépend lui aussi de la formation discursive dans laquelle il s'insère, en reprenant une série d'arguments d'autorités, de présuppositions, d'exemple types et en mobilisant des *topoï*, c'est-à-dire des structures argumentatives topicalisées, des stéréotypes et des clichés ancrés dans une mémoire discursive[302]. La présupposition, comme l'a notamment montré le collectif *La Présupposition entre théorisation et mise en discours*, dirigé par Amir Biglari et Marc Bonhomme[303], à la suite des travaux de Jean-Claude Anscombre, Oswald Ducrot et Catherine Kerbrat-Orecchioni[304], est l'un des procédés les plus retors en ce qu'il enferme l'allocutaire d'un discours dans un univers mental qui n'est pas nécessairement le sien en lui faisant admettre un présupposé contenu de manière implicite dans l'argumentation du discours. Ce procédé est récurrent dans les discours que nous étudions. Son analyse et sa déconstruction permet de comprendre ce que le locuteur fait passer incidemment, grâce à la dimension implicite de son discours, et qui est le plus souvent investi d'une haute valeur idéologique et d'une teneur polémique diffuse[305].

D'autres formes de stratégies rhétorico-argumentatives ont été étudiées par Ruth Amossy[306] dans une actualisation de la rhétorique aristotélicienne et de la sociologie goffmanienne. Dans *La Présentation de soi*, Amossy montre comment tout locuteur d'un discours se met en scène et développe une image discursive de soi, un *ethos*,

---

[302] Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, *Stéréotypes et Clichés : langue, discours, société*, Paris, Armand Colin, 2011.

[303] Amir Biglari et Marc Bonhomme, *La Présupposition entre théorisation et mise en discours*, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 2018.

[304] Sandrine Deloor et Jean-Claude Anscombre dir., *Langages*, n°186 (*Présupposition et Présuppositions*), Paris, Larousse, juin 2002 ; Catherine Kerbrat-Orecchioni, *L'Implicite*, Paris, Armand Colin, coll. « U : Linguistique », 1998 ; Oswald Ducrot, *Le Dire et le Dit*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

[305] Nous renvoyons également au travail de Thierry Herman et Steve Oswald, *Rhétorique et Cognition. Perspectives théoriques et stratégies persuasives*, Berne, Peter Lang, coll. « Sciences pour la communication », 2016.

[306] Ruth Amossy, *L'Argumentation dans le discours : discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan, coll. « Fac Linguistique », 2000 ; Ruth Amossy, « Modalités argumentatives et registres discursifs : le cas du polémique », in Lucile Gaudin-Bordes et Geneviève Salvan dir., *Les Registres. Enjeux stylistiques et visées pragmatiques*, Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia, coll. « Au cœur des textes », 2008, p. 93-108 ; Ruth Amossy, *La Présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Interrogation philosophique », 2010 ; François Cornillat et Richard Lockwood éd., *Ethos et Pathos. Le statut du sujet rhétorique*, Paris, Champion, 2000.

influant sur la substance du discours et sur son agencement logique, le *logos*, afin de mobiliser les affects de l'allocutaire, ses émotions, son *pathos*. Cette présentation de soi se base sur des procédés discursifs précis explicités ci-dessus, notamment des métaphores et des formules reconnues par l'allocutaire, des présuppositions influençant son interprétation et des stéréotypes. L'*ethos* discursif mobilise explicitement et implicitement des stratégies énonciatives. Dans son *Dialogue de sourds*, Marc Angenot relève l'importance d'une étude des passions et des émotions investies dans les discours polémiques, qui sous-tendent autant les discours explicitement polémiques que d'autres formes où l'implicite et les postures rhétoriques jouent un rôle plus insidieux mais non moins important[307].

Ces stratégies énonciatives ont été étudiées notamment par Jacqueline Authier-Revuz et Alain Rabatel[308], dont l'ouvrage *Homo narrans* apporte une série de clefs théoriques et méthodologiques fondamentales qu'il serait difficile de résumer. Mentionnons ici l'importance de l'hétérogénéité énonciative mettant en coprésence différents points de vue, appropriés, mis à distance ou pris en charge par le locuteur/énonciateur du discours. Cette théorie des points de vue comporte un intérêt majeur, celui de parvenir à décrire la manière dont une structure discursive exprime, selon différentes modalités, une polyphonie qui n'est pas toujours clairement explicitée ni décelable. En développant une méthode croisant les orientations des différents travaux relatifs à ces notions, notre approche *sociodiscursive* de la production et de la transmission des savoirs tentera de mettre les différentes notions mentionnées à l'épreuve de l'objet étudié tout en interrogeant leurs apports aux théories des échanges culturels. Par souci de concision et de méthode, nous avons insisté ici sur quelques notions centrales jalonnant notre travail afin que, tout au long de celui-ci, soient développées d'autres réflexions théoriques et méthodologiques plus précises. Dominique Maingueneau, Frédéric Cossutta et Jean-

[307] Marc Angenot, *Dialogues de sourds*. *Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Essai », 2008.

[308] Jacqueline Authier-Revuz, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », in Laurent Danon-Boileau dir., *Langages*, n°73, Paris, Larousse, 1984, p. 98-111 ; Émilie Goin et François Provenzano, « Le genre comme médiation énonciative. L'exemple de l'effet de politisation dans le roman témoignage et la harangue », in Driss Ablali, Sémir Badir et Dominique Ducard dir., *En tous genres. Normes, textes, médiations*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2015 ; François Provenzano, « Effacement énonciatif et *doxa* dans le discours théorique : l'exemple de Julia Kristeva », in *Argumentation et analyse du discours*, n°5, 2010 [en ligne] ; Alain Rabatel, *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008.

François Bordron ont montré l'importance d'une analyse des particularités énonciatives, des scénographies et des structures narratives définissant tout aussi bien le discours philosophique, ou plus généralement spéculatif, que le discours littéraire[309]. L'intérêt de prendre en considération ces éléments repose sur une mise au jour de stratégies discursives diverses, visant à faire adhérer à un propos, et de logiques déterminant la composition et l'autoconstitution des discours sur des critères souvent non explicités.

Dans son *Histoire des idées*, texte dont plusieurs passages mériteraient de sérieuses nuances et d'amples approfondissements et dont le relativisme permet paradoxalement l'expression de jugements sommaires et rapides, Angenot relève le caractère collectif des idées partagées par des « sodalités » – c'est-à-dire des sociabilités relativement soudées, des groupes solidaires dans leur fonctionnement – à un moment précis de l'histoire intellectuelle. Ce terme *sodalité* exprime assez bien la cohésion qui lie plusieurs pensées d'intellectuels, notamment grâce aux revues et aux institutions éditoriales ou d'enseignement, à l'instar d'*Arguments*. Un intérêt de l'ouvrage d'Angenot réside dans cette insistance sur la co-construction des idées, sur leur ancrage dans des sociabilités précises, dans l'entremêlement de pratiques spontanées et de réflexions longuement mûries et, plus encore, dans l'insistance sur la dimension discursive, historique et sociale de toute idée. Si l'amitié a souvent défini les relations des acteurs d'*Arguments*, il ne faut pas nier le fait que cette amitié se fondait dans le même temps sur un dialogue conçu sur le mode du *dissensus* plutôt que du *consensus*. Ce registre polémique du *dissensus* entraîne à certains moments – comme c'est par ailleurs le cas pour les membres de l'École de Francfort – des polémiques ouvertes, voire des querelles et des dialogues de sourds. À propos d'*Arguments*, et cela est vrai plus encore pour les contacts avec Adorno, Axelos note que « pendant les six années d'*Arguments*, il y eut une union heureuse, qui est rare, de l'affect et de la pensée, avec naturellement des conflits parce que les conflits appartiennent à une collaboration féconde »[310]. La dimension polémique des discours étudiés, leur haute teneur idéologique ainsi que le dialogisme qui les constitue justifient pleinement la mobilisation de l'analyse du discours.

[309] Dominique Maingueneau, « L'énonciation philosophique comme institution discursive », in *Langages*, n°119, p. 40-62 ; Dominique Maingueneau et Frédéric Cossutta, « L'analyse des discours constituants », in *Langages*, n°117, p. 112-125 et Bordron, *op. cit.*

[310] Kostas Axelos, « *Arguments*, 30 ans après : le sabordage », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 18.

Il sera par conséquent nécessaire d'adopter un point de vue sociodiscursif et critique sur les productions françaises d'Adorno, notamment les conférences ou les textes traduits par lui en français, tout en ayant conscience de sa maîtrise relative, parfois très originale, de cette langue ainsi que de la mise en œuvre de postures polémiques. Le rapport d'Adorno à la langue française induit des stratégies particulières, des hypercorrectismes, des sur-jeux culturels et linguistiques, d'éventuelles incompréhensions, voire des erreurs de traduction et des créations lexicales et syntaxiques. Les contextes dans lesquels sont produits ces discours – conférences, publications en revues, cours – sont fondamentaux en ce qu'ils marquent les formes du discours de leur empreinte et qu'ils constituent des espaces discursifs à part entière où se nouent les échanges culturels – qui peuvent, comme on le verra, devenir les lieux polémiques d'un *dialogue de sourds*[311] en raison précisément de stratégies discursives ou de mauvaises évaluations de l'état du champ et du discours intellectuels français. Samir Gandesha, dans son article « Leaving Home. On Adorno and Heidegger », utilise le terme développé par Herman Mörchen de « refus de communication » (« *Kommunikationsverweigerung* ») pour parler de l'attitude d'Adorno à l'égard de Heidegger, attitude qui se retrouve dans la critique radicale réalisée en 1961 à Paris devant un public fortement influencé par l'ontologie heideggérienne :

> That critical commentary on Adorno's relation to modern French thought has largely overlooked his connection with Heidegger is, itself, not entirely surprising, given what Herman Mörchen calls the "refused communication" [*Kommunikationsverweigerung*] between the two men after a brief meeting in 1929. Indeed, it is appropriate that it is a refused communication that proves to be a vital, if mostly negative, link between two most trenchant critics of communication.[312]

Comme le suggère Samir Gandesha, le refus de communication mutuel entre les deux hommes permet dans le même temps de comprendre la dimension critique du rapport à la pensée et au discours, Adorno développant une conception de la communication au travers de sa composante négative. Ainsi, il semble utile de nuancer cette idée d'un refus de communication en regard du projet d'une critique immanente de l'ontologie de Heidegger et, plus généralement, des pensées qu'il juge aliénées et réifiées. S'il y a bien un refus de toute concession envers la pensée de Heidegger, Adorno construit une

[311] Angenot, *Dialogues de sourds. Op. cit.*

[312] Samir Gandesha, « Leaving Home. On Adorno and Heidegger », in Huhn éd., *op. cit.*, p. 103.

communication *fermée*, qui entraîne un dialogue de sourds, avec une ontologie qu'il considère comme une pensée réifiée et dont il juge nécessaire la déconstruction.

Si nous nous intéressons à des intellectuels plus ou moins légitimés aujourd'hui, il ne faut pas nier les difficultés et les obstacles, politiques, idéologiques, éditoriaux, que leurs discours ont rencontrés ni leur conscience d'avoir eu un rôle à jouer collectivement dans la sphère publique, d'avoir participé à un (contre-)façonnage des esprits, et d'avoir fonctionné comme des discours d'intervention. L'étendue et la complexité des pensées hétérogènes constituant l'École de Francfort nous ont amené à opérer une sélection heuristique, celle de l'œuvre d'Adorno, que nous tenterons de replacer au cœur des influences diverses du discours francfortois. Plus généralement, nous étudierons les productions argumentistes et adorniennes en rapport avec la formation discursive marxiste en France, dont les structures entrent en dialogue et en contradiction avec les différentes pensées étudiées.

2.1.2.3. La revue comme matérialité de la circulation des savoirs

L'intérêt de la présente thèse réside donc dans la mise en lumière des enjeux rhétoriques des échanges culturels conjointement à la prise en compte des déterminations sociales et historiques des productions intellectuelles. Ces deux éléments se trouvent synthétisés grâce à l'analyse sociodiscursive des revues intellectuelles, qui peuvent être considérées comme des matérialités rhétoriques singulières du discours et comme des matérialités éditoriales exprimant des sociabilités, des modes de fonctionnement socialisés, des pratiques de groupe à un moment donné de l'histoire du champ intellectuel. On peut ainsi comparer la réappropriation du concept de *Kulturindustrie* avec celle du concept heideggérien de *Dasein*, traduit par « réalité-humaine » à partir des publications d'Henry Corbin dans *Bifur*[313]. Cette traduction a donné naissance à une rhétorique anthropomorphique et subjectiviste[314] sous l'influence conjointe de Husserl et d'une relecture de Heidegger (notamment chez Sartre et Merleau-Ponty). L'échange qui se noue entre la pensée adornienne et les argumentistes

[313] Cette traduction est réalisée par Henry Corbin une première fois dans la revue *Bifur* en 1931 puis une seconde fois, avec l'aval de Heidegger, dans la traduction de *Was ist Metaphysik ?* en 1938.

[314] Robbe-Grillet a analysé et dénoncé cette rhétorique anthropomorphique dans *Pour un nouveau roman.*

entraîne elle aussi une série de créations originales, qu'il est nécessaire d'analyser à l'aune des concepts et des méthodes de l'analyse du discours que nous venons de mentionner et à partir d'une prise en considération de la particularité du discours revuiste. Les notions de *Kulturindustrie*, de *mass-culture* et de *mass-media* sont elles aussi reçues et déplacées en France grâce aux commentaires de plusieurs revues, dont *Arguments* est la plus importante. Ces revues, de *Bifur* à *Arguments* en passant par *Les Temps Modernes*, *Critique*, *La Table Ronde*, *Socialisme ou Barbarie* ou encore *Preuves*, constituent autant de matérialités de la circulation des savoirs.

L'exemple du *Dasein* heideggérien que nous venons de relever, mis en lumière par Dominique Janicaud dans *Heidegger en France*, ne doit pas laisser supposer que seuls les concepts sont à l'origine de créations formelles et de stratégies argumentatives. Cet exemple illustre déjà un cas de polyphonie et d'hétérogénéité énonciative : Sartre réutilise et met en effet à distance, dans *L'Être et le Néant* et dans ses articles publiés dans les *Temps Modernes*, l'usage de la traduction de ce concept, « réalité-humaine », en usant des guillemets et du trait d'union, ce qui tend à forger un concept au travers d'une polyphonie. Il déplace ensuite la substance de ce concept issu de la tradition de l'ontologie allemande vers une conception subjectiviste propre à la phénoménologie existentialiste française. Le rapport à la tradition allemande est alors complexifié lorsque Sartre n'use plus des guillemets et se réapproprie le concept, du moins le sens perçu dans sa traduction, ce qui brouille encore davantage la délimitation de l'énonciateur à l'origine du point de vue de ce que le locuteur Sartre exprime par la formule *réalité-humaine*. En outre, la multiplication des exégèses phénoménologiques à partir de cette traduction est rendue possible par la mise en présence de pensées et d'intellectuels au sein des revues, principalement *Les Temps Modernes* et *Critique*. Au sein de cette dernière, Kojève et Koyré interrogent cette traduction de *Dasein* en *réalité-humaine*, « juste sans doute » mais qui « a le tort d'anthropologiser la doctrine heideggérienne »[315]. On observe en quoi les revues sont donc les lieux privilégiés d'une circulation critique des savoirs et d'une matérialisation discursive des échanges culturels.

[315] Koyré, « L'évolution philosophique de Heidegger », art. cit. p. 74

Affirmant dans *Stridence spéculative* que « la matérialité historique des concepts débord[e] et excèd[e] toujours les intentions de ceux qui les énoncent »[316], Michèle Cohen-Halimi prend en considération ce qu'elle nomme la « discursivité philosophique » dépassant le caractère individuel de la perception des œuvres. Elle parle en ce sens de la dimension éminemment langagière, et plus précisément encore discursive (c'est-à-dire historique et collective), de la circulation de toute pensée philosophique :

> [La dimension historique et « stridente » de la lecture d'une pensée philosophique collective] impose de saisir l'opérativité d'un langage et la cohérence réticulaire de la circulation de ses mots, par-delà la conscience ou l'intention du sujet « auteur »[317].

Michèle Cohen-Halimi insiste très justement, dans un jargon parfois obscur, sur plusieurs éléments de méthode et sur des partis pris de *lecture* qui se retrouvent au cœur de notre travail, à savoir la dimension formelle, le caractère collectif et l'ancrage historique de toute conceptualité – ce qu'elle traduit au travers du concept de « conjoncture doctrinale ». Cette conjoncture doctrinale peut renvoyer à l'idée d'un contexte discursif et idéologique polémique, c'est-à-dire à ce qui peut et doit être dit et pensé à un moment de l'histoire des idées dans un espace géographique, idéologique et sociologique donné. Outre la nécessité d'une interprétation, d'une herméneutique critique, c'est-à-dire d'un mouvement d'appropriation de la pensée analysée en fonction d'une double temporalité (celle de la production et celle de la lecture), l'auteure relève également l'importance d'une mise au jour de la dimension processuelle de toute pensée, son dialogisme, la dynamique d'échange qui lui est inhérente dans un écart à soi :

> Une discursivité est subitement interlocutrice de la parole d'une autre discursivité ou d'un autre temps d'elle-même, puisqu'un état présent de la discursivité d'un penseur peut être mis à l'écoute de sa propre stridence dans le déroulé du temps.[318]

Malgré cette insistance précieuse sur la mise en coprésence nécessaire de plusieurs pensées qui s'interpénètrent, s'influencent et se distinguent, dans un rapport de négativité à l'autre et à soi, l'ouvrage *Stridence spéculative* reste dans une approche

[316] Cohen-Halimi, *op. cit.*, p. 17.
[317] *Ibid.*, p. 14.
[318] *Ibid.*, p. 15.

essentiellement philosophique et spéculative. Cette approche doit être complétée par la mobilisation d'outils de lecture rhétoriques mis à l'épreuve de l'objet éminemment complexe qu'est l'échange culturel d'Adorno avec la France et par la mobilisation d'un type de discours polyphonique et dialogique, à savoir le discours revuiste.

La constitution et la diffusion d'une pensée dans différents espaces discursifs, aussi spéculative et théorique soit cette pensée, ne peuvent être comprises hors des déterminations historiques et sociologiques ni indépendamment des matérialités discursives collectives qui les délimitent. C'est en ce sens que Gilles Moutot traite du *discours* d'Adorno plutôt que de sa doctrine, au profit du dépassement, désormais classique, de la forme et du contenu du savoir philosophique :

> Non pas que l'on veuille prêter […] une quelconque pertinence à l'opposition traditionnelle de la « forme » et du « contenu ». Au contraire, c'est l'élimination d'une telle opposition qui est en jeu, et qui exige d'être attentif, ici à l'emploi très réfléchi des mots étrangers, là à l'écriture aphoristique ou encore à la « forme de l'essai ».[319]

Cette insistance conjointe sur les cultures étrangères, sur le style aphoristique et sur la forme de l'essai trouve son expression la plus manifeste dans la revue *Arguments*, dont le format bref, la temporalité périodique, la dimension collective, l'hétérogénéité générique et la liberté formelle sont des critères définitoires.

Cette mise en exergue de la dimension discursive, collective et polyphonique du savoir nous oblige à accorder une attention toute particulière au discours revuiste. Celui-ci fait en outre cohabiter un autre type de discours fondamental dans notre approche, à savoir le discours romanesque issu du champ littéraire français. Outre l'importance accordée à la littérature par Adorno et les argumentistes tout au long de leur vie et outre la place centrale que celle-ci occupe au sein de leurs œuvres, c'est la conscience que ce discours fait partie intégrante de l'hétérogénéité revuiste et de l'imaginaire critique et culturel des différents intellectuels qui nous amène à réaliser cette sélection. La littérature constitue de plus un lieu privilégié d'échange culturel entre les différents espaces géographiques ; l'intérêt que portent les philosophes, sociologues et historiens issus tant d'Allemagne que de France à ce discours justifie de s'y attarder pleinement. On sait, grâce au premier chapitre, à quel point Adorno aimait se référer à la littérature française, de Balzac à Beckett en passant par Mallarmé, Valéry et Proust. La

[319] Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 29.

mobilisation des œuvres de ces auteurs permet d'évaluer le rapport culturel d'Adorno avec la France mais surtout de comprendre en quoi la littérature française a pu participer à une forme de critique sociale dans laquelle puisent les thèses adorniennes et argumentistes. Cette critique sociale contenue dans le discours littéraire fonctionne comme un imaginaire culturel commun aux intellectuels dialoguant à un moment précis de l'histoire du champ intellectuel français et comme l'expression de structures rhétoriques originales l'influençant. Le roman réaliste français et la critique qui l'a accompagné depuis le XIX^{e} siècle ont préparé la possibilité d'un échange culturel centré sur une fragmentation et une démystification des formes de la raison au sein d'une même revue intellectuelle.

2.2. Centralité et marginalité du discours littéraire

> […] L'application la plus conséquente de la loi technologique à l'art autonome modifie celui-ci et, loin de le transformer en tabou ou en fétiche, le rapproche de l'état de liberté, de la fabrication consciente, de ce qui requiert un faire. Je ne sache pas de meilleur programme matérialiste que cet énoncé de Mallarmé où il définit les créations poétiques comme étant non pas inspirées, mais faites de mots […][320]

Michel Espagne, Hans-Jürgen Lüsebrinck et Manfred Schmelling ont proposé, dans le cadre de leurs travaux sur les transferts culturels, de relire l'histoire littéraire européenne, et plus précisément franco-allemande, en dépassant les points de vue strictement nationaux. Plus encore que ce dépassement d'une représentation nationalisée, et souvent stéréotypée, des cultures littéraires, nous suggérons, à partir des notions d'échange culturel, d'interdiscours intellectuel et de formation discursive de dépasser, sans en nier les particularités, les cloisonnements disciplinaires – par ailleurs mis à mal par Adorno et ses interlocuteurs français. Outre l'intérêt que manifestent les acteurs d'*Arguments* et les membres de l'École de Francfort pour plusieurs œuvres d'avant-garde, c'est la conviction que le champ littéraire influe de manière significative

[320] Lettre de Theodor W. Adorno à Walter Benjamin du 18 mars 1936, in Adorno et Benjamin, *Correspondance. Op. cit.*, p. 148.

sur le champ intellectuel, tout en étant déterminé par les évolutions de celui-ci, qui les amène à porter leur regard sur ce type de discours.

Dans les *Règles de l'art*, Bourdieu prend l'exemple de Zola comme point de départ de l'invention de l'intellectuel, en rapport avec l'Affaire Dreyfus, et comme exemple des rapports noués depuis le XIX^e^ siècle entre le champ littéraire et le champ intellectuel, c'est-à-dire le champ de production culturelle. Si les dispositifs énonciatifs et narratifs, les particularités discursives[321] et la structure autonome du champ littéraire permettent de comprendre la singularité de ce discours, il faut dans le même temps interroger la place que celui-ci occupe dans l'imaginaire intellectuel des années 1950-1960 et l'influence qu'il exerce sur d'autres types de discours, prétendument plus théoriques, dans lesquels se retrouvent des similitudes formelles et grâce auxquels se développent des réflexions préfigurant certaines conceptualisations. Si les intellectuels qui nous occupent ne correspondent pas *stricto sensu* à la figure prototypique de l'intellectuel, engagé et militant, tel qu'il a pu évoluer de Zola à Sartre[322], leur attrait pour la littérature ainsi que leurs relations avec plusieurs romanciers les situent véritablement aux marges de plusieurs types de discours et de sous-champs de la production culturelle.

Ainsi, la proximité des discours du Nouveau Roman et de la revue *Arguments* peut notamment se comprendre par leur éditeur commun, les Éditions de Minuit, mais aussi par les sociabilités qui se nouent entre les différents intellectuels : Barthes est proche de Robbe-Grillet, les Morin de Duras, Duvignaud est l'ami de Lindon et a commenté l'œuvre de Beckett, Goldmann a traduit Lukács avec Butor, etc. En outre, les années 1957-1958, qui correspondent à une intensification des correspondances entre Adorno et les acteurs d'*Arguments*, sont aussi celles d'un développement important des œuvres dites néo-romanesques : parutions en 1957 du *Vent* de Simon, de *La Jalousie* de Robbe-Grillet, de *Comment c'est* et *Fin de partie* de Beckett, publications en 1958 de *L'Herbe* de Simon et de *La Modification* de Butor, période de rédaction et de publication de la

[321] Voir à ce propos la notion de discours constituant de Cossutta et Maingueneau qui permet d'envisager la particularité de ce qui fonde, discursivement, le discours littéraire, le discours philosophique ou le discours scientifique (Cossutta et Maingueneau, « L'analyse des discours constituants », art. cit., p. 112-125).

[322] Voir à ce propos Benoît Denis, *Littérature et Engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000 et Gisèle Sapiro, *La Responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et morale en France (XIXe-XXIe siècle)*, Paris, Seuil, 2011.

plupart des articles qui constitueront en 1963 *Pour un nouveau roman* de Robbe-Grillet, parution de l'article de Barthes sur Robbe-Grillet dans *Arguments*, par ailleurs critique envers Butor, etc. Ces œuvres ne peuvent être comprises de manière isolée par rapport à la tradition littéraire avec laquelle elles entendent rompre et par rapport à laquelle elles se positionnent. En effet, le Nouveau Roman, qui voit dans la figure de Flaubert un précurseur du roman sur rien et un chef de file de « l'objectivité froide », doit être compris en fonction des ruptures successives insufflées par les avant-gardes littéraires des XIX^{e} et XX^{e} siècles – de la modernité poétique, celle de Baudelaire, Verlaine, Rimbaud et Mallarmé, à la radicalité surréaliste. Plus encore, en tant qu'« anti-roman »[323], ce projet de *tabula rasa* néo-romanesque ne peut se penser hors des grands cadres narratifs ayant contribué à l'institution du genre : les fresques stendhaliennes, balzaciennes, zoliennes, rollandiennes et sartriennes constituent autant de repoussoirs, de référents négatifs, pour le projet néo-romanesque. Enfin, la figure de Sade, dont la radicalité morale et la « folie » littéraire servirent de modèles aux avant-gardes du XX^{e} siècle, se voit par exemple réactualisée par le sado-érotisme d'un Robbe-Grillet et, plus généralement, par le besoin d'une provocation morale en réaction aux normes bourgeoises qui régissent le roman des années 1850 aux années 1950.

Le discours littéraire occupera dès lors une place centrale en ce qu'il permet, en tant qu'expression artistique particulière, de comprendre la structure contradictoire d'une partie du champ intellectuel. Très souvent prises comme exemples de la théorie sociale et de l'esthétique d'Adorno, les œuvres du champ littéraire français gagnent à être analysées d'un point de vue rhétorique et sociodiscursif afin de mettre au jour les structures du discours renforçant les lectures critiques, souvent thématiques, que développent Adorno et ses homologues français. Plus encore, les œuvres prises en compte par le philosophe francfortois au cours de son œuvre constituent le plus souvent des lieux d'une interrogation plus générale du rapport à la raison, au pouvoir et aux matérialités sociales délimitant une société donnée. Tout en proposant de relire l'histoire littéraire française d'un point de vue rhétorique à l'aune de la critique adornienne, il sera question de comprendre en quoi le champ intellectuel des années 1950-1960 est en lui-même l'héritier d'évolutions rhétoriques et conceptuelles induites par le champ littéraire.

[323] Sartre utilise ce terme dans sa préface à *Portrait d'un inconnu* de Sarraute en 1947.

Rappelons que nous prenons en considération plusieurs œuvres littéraires en raison de l'intérêt porté par les revues intellectuelles et induit par l'hétérogénéité discursive qui les constitue. En effet, la cohabitation au sein de celles-ci de différents types de discours, de l'intervention politique à la réflexion philosophique en passant par la critique littéraire, le compte rendu critique, l'annonce publicitaire ou encore le manifeste collectif, nous oblige à étudier les effets de cette hétérogénéité sur la production de connaissance. Comme l'ont montré plusieurs recherches récentes consacrées aux revues comme lieu de circulation des savoirs[324], les revues participent en effet à un décloisonnement des disciplines et des connaissances dans le courant du XX^e^ siècle en offrant la possibilité d'une réflexion formelle grâce à la liberté éditoriale qui les caractérise et à la cohabitation de figures émanant des différents champs disciplinaires. L'hétérogénéité discursive des revues, couplée à l'hétérogénéité de ses acteurs, tend à produire des interférences entre les différents sous-champs.

Dans son ouvrage *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*[325], Pierre V. Zima a insisté, dans le processus herméneutique de la philosophie d'Adorno, sur l'importance de l'hétérogénéité discursive constitutive de son œuvre. Cette hétérogénéité permet de penser conjointement le rapport de la pensée au non-identique, au marginal et à l'altérité comme autant d'éléments à part entière de tout mouvement dialectique s'écartant de soi pour dialoguer avec autrui (voir la conception de Michèle Cohen-Halimi). Le format éditorial et le dialogisme inhérents aux revues que nous étudions, qui répondent à cette exigence d'une hétérogénéité discursive et à une prise en compte de l'altérité dans le processus d'élaboration formelle de toute pensée, rendent possible ce que Pierre V. Zima avait dégagé à partir de la critique habermassienne d'Adorno. En effet, la théorie de l'agir communicationnel critiquant l'impossibilité du dialogue dans une société administrée et réifiée doit, selon Habermas, être complétée par une étude de la dimension intersubjective de toute communication

[324] Bruno Curatolo et Jacques Poirier dir., *Les Revues littéraires au XX^e^ siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2002 ; Bruno Curatolo dir., *Dictionnaire des revues littéraires au XX^e^ siècle : domaine français*, Paris, Honoré Champion, 2014 ; Michel Lacroix et Jean-Philippe Martel éd., *Mémoire du livre. Écrire ensemble : réseaux et pratiques d'écriture dans les revues francophones du XX^e^ siècle*, Volume IV, n°1, 2012 ; Olivier Corpet, « La revue comme discours d'intervention. Entretien avec Olivier Corpet réalisé par Thomas Franck et Caroline Glorie », in *Cahiers du GRM*, n°12 (*Matérialités et actualité de la forme revue*), 2017 [en ligne].

[325] Pierre V. Zima, *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, coll. « Diagonale critique », 2003.

humaine. Bien que cette critique habermassienne de l'œuvre d'Adorno, plus précisément de la *Dialektik der Aufklärung*, soit fondamentale et qu'elle se retrouve à plusieurs endroits de cette thèse[326], il faut en relever avec Pierre V. Zima les limites. Cette lecture se fonde sur une conception quelque peu idéaliste de la communication et de l'intersubjectivité et n'accentue pas suffisamment le caractère interdiscursif, idéologique et médié de toute communication. Notre thèse entend pallier cette critique idéaliste par un recours aux outils sociodiscursifs et par une prise en compte des obstacles, des retournements, des déplacements à l'œuvre dans toute communication intersubjective, dans tout échange culturel. La dimension « obscure », du moins obstruante, de toute communication – son caractère *matériel* – rend cohérent le choix d'une analyse rhétorique du discours littéraire et du discours dit « conceptuel » ou « spéculatif ». Sans tomber, avec Pierre V. Zima, dans le mythe d'une littérature opaque ni dans celui d'un discours conceptuel clair et transparent, la mise en relation de ces deux types de discours permet au contraire de penser leur écart à soi, leur rapport à la non-identité du langage et du concept, l'altérité nécessaire dans le processus dialectique inhérent aux échanges culturels.

La revue correspond historiquement, selon Gisèle Sapiro, à l'autonomisation et aux transformations du champ littéraire français en différents pôles en lutte (dont les plus extrêmes sont ceux de grande production et de production restreinte) à partir du milieu du XIX^{e} siècle. En nuançant la logique oppositionnelle du champ, la revue rend dans le même temps possible la juxtaposition de discours divers et la mise en relation de rhétoriques *a priori* distinctes qui tendent à s'influencer mutuellement tout en préservant un ensemble de spécificités (énonciatives, narratives, génériques, argumentatives et rhétoriques) :

> La revue littéraire, instrument de l'autonomie […] permet le dialogue et la critique entre pairs à l'abri des contraintes de l'actualité et du marché. Souvent financées grâce à la fortune personnelle d'un de leurs animateurs, les revues littéraires dépendent pour leur survie de l'abnégation de quelques individualités, ce qui conforte le caractère apparemment désintéressé de

[326] Outre son ouvrage *Théorie de l'agir communicationnel*, nous renvoyons, pour ce qui concerne le débat et les critiques respectives entre Habermas et Adorno, à Jürgen Habermas, *La Technique et la Science comme « idéologie »*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973 ; Jürgen Habermas, *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze (1977-1990)*, Leipzig, Reclam, 1990.

> l'investissement dans le jeu, mais pose à ces petites entreprises fragiles, vouées à péricliter, le problème de leur survie en l'absence de ressources.[327]

Si Gisèle Sapiro insiste sur l'émergence de la revue littéraire au sein du champ littéraire dont elle participe à l'autonomisation, il ne nous semble pas faux d'étendre cette remarque aux revues intellectuelles et au champ intellectuel de manière générale. Bien que n'étant pas autant autonomisé que le sous-champ littéraire, le champ intellectuel voit lui aussi une part importante de positions prestigieuses s'opposer aux positions dominantes dans le champ du pouvoir, étant en un sens « à l'abri des contraintes de l'actualité du marché ». De même, la survie dépend elle aussi de l'engagement de quelques individualités désintéressées, ce qui entraîne *de facto* la problématique de la survie de la revue. *Arguments* et les argumentistes sont en ce sens de parfaits exemples réunissant les critères de l'autonomie des revues dans le champ de production culturelle. Si la revue que nous étudions ne publie pas directement des fragments d'œuvres littéraires, comme c'était notamment le cas dans *La Nouvelle Revue Française, Les Temps Modernes* ou *La Table Ronde* (revues ayant occupé une position nettement moins marginale au sein du champ), elle perpétue toutefois la tradition de la critique littéraire et artistique ainsi que l'esprit pluraliste des revues intellectuelles l'ayant précédée. Notons qu'*Arguments* publie pour sa part des fragments surréalistes ainsi que des écrits originaux sur l'amour, sur les expériences érotiques de ses acteurs. Ces publications tendent à faire de cette revue, bien plus qu'une revue intellectuelle classique, un objet éditorial hétérogène croisant une création intellectuelle théorique, une critique idéologique forte et des réflexions sur l'imagination et la critique artistiques.

Gisèle Sapiro a montré en quoi les revues sont l'espace éditorial d'une cohabitation entre différents discours, qu'ils soient littéraires, philosophiques ou politiques. Véritable lieu d'une interrogation des structures sociales, d'une critique de l'idéologie et des formes historiques délimitant ou mystifiant le rapport du sujet avec la réalité dans laquelle il évolue, le discours littéraire tel que le conçoit Adorno ne peut se penser comme isolé d'un monde social dont il est éminemment dépendant et avec lequel il entretient un rapport dialectique, à la fois soucieux d'en comprendre les

[327] Gisèle Sapiro, « Le champ littéraire français. Structure, dynamique et formes de politisation », in Alain Quemin et Glaucia Villas Bôas, *Art et Société. Recherches récentes et regards croisés. Brésil/France*, Open Edition Press, 2016 [en ligne].

fonctionnements, souvent retors, et vecteur d'une transformation par le dévoilement qui s'y joue. Si le fonctionnement autonome du champ n'est pas remis en cause[328], nous jugeons qu'une histoire de la critique de la raison en France et en Allemagne se constitue à partir d'une réflexion sur les formes littéraires et sociales développées dans le courant des XIX^e^ et XX^e^ siècles, mouvement déjà perceptible à la fin du XVIII^e^ siècle. La cohabitation du discours littéraire, comme contenu de la *Kulturkritik*, et de la critique sociale et idéologique, l'*Ideologiekritik*, est au fondement de la tradition marxiste – principalement développée à partir de Lukács, intellectuel fondamental pour Adorno comme pour les argumentistes dans le rapport à la critique littéraire. Les motifs interrogés par la littérature française, plus précisément par la tradition du roman réaliste et par son propre mouvement critique, gagnent à être interrogés conjointement aux évolutions philosophiques portant un regard sur cette tradition. Qu'il s'agisse de l'exagération du détail dans la période d'accumulation capitaliste chez Balzac, d'une ironie portant sur la progressive disparition de l'aristocratie bohème chez Proust ou de la parataxe comme expression de la décomposition des corps sous l'action de l'hétéronomie administrée chez Beckett, le processus à l'œuvre chez ces auteurs est celui d'une étude *clinique* et *critique* de la société[329], c'est-à-dire une mise en lumière des processus voilés par des mystifications idéologiques mais signifiant précisément les transformations d'une totalité sociale conçue comme cohérente et contradictoire. Ces œuvres, en interrogeant le rapport à la réalité (phénoménale et sociale), induisent un mouvement de critique immanente de ses structures et rendent possible l'expression d'une théorie sociale, qui trouve à s'exprimer sur les fondements intellectuels et culturels des XVIII^e^, XIX^e^ et XX^e^ siècles. Comme nous aurons l'occasion de l'observer, la période allant des œuvres de Sade à celles de Beckett permet en réalité de penser la critique de l'*Aufklärung* et le retournement dialectique mis en lumière par Adorno, allant d'une mise en scène du pouvoir macabre de la rationalité calculatrice (Sade) à une expérimentation rhétorique de cette raison devenue mutilation (Beckett). C'est en ce sens que la littérature française doit être lue conjointement aux théories critiques adornienne et argumentiste, préparant singulièrement l'échange culturel développé dans

[328] Pierre Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1992.

[329] Voir Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*

les décennies 1950-1960 autour de la critique de la technique, de l'industrie et de la raison.

Dans un essai paru dans les *Notes sur la littérature* intitulé « Discours sur la poésie lyrique et la société » (texte qui est le remaniement complet d'une conférence publiée en 1958 dans la revue *Akzente*), Adorno explicite la vision qu'il a de la littérature et de son double rapport au monde social et au concept philosophique :

> [L']universalité du contenu poétique est essentiellement sociale. On ne comprendra ce que dit le poème que si l'on perçoit dans son isolement la voix de l'humanité ; bien plus, l'isolement de la parole poétique elle-même est prédéterminée par la société individualiste, et même, finalement, atomiste, de même qu'inversement sa nécessité universelle vit de son degré d'individuation. Mais c'est là ce qui justifie que l'on pense l'œuvre d'art et oblige à interroger concrètement le contenu social, au lieu de se contenter tranquillement du vague sentiment d'avoir affaire à quelque chose de vaste et d'universel. Cette détermination par la pensée n'est pas une réflexion étrangère ou extérieure à l'art, mais elle est obligatoire pour tout texte constitué de langage. Son matériau propre, les concepts, ne s'épuise pas dans la simple vision intuitive. Pour pouvoir être l'objet d'une telle vision, ils exigent aussi d'être pensés, et la pensée, une fois mise en jeu par le poème, ne peut plus être arrêtée sur l'ordre de celui-ci.[330]

Nous prenons comme point de départ et fil directeur théorique de cette réflexion littéraire les *Notes sur la littérature* qui, bien plus que de simples commentaires critiques d'œuvres littéraires (comme le montre très justement l'extrait ci-dessus), permettent de comprendre le projet philosophique et sociologique d'Adorno de la fin des années 1950 et du début des années 1960. Plus encore, ce recueil de textes, dont la plupart paraissent entre les années 1958 et 1965 et sont rédigés dans le courant des années 1950, met en tension des enjeux majeurs de la pensée du philosophe dans une temporalité bien précise et nous permet de formuler l'hypothèse centrale de ce travail, celle d'une démystification et d'une fragmentation des formes de la raison.

Les écrits qui paraissent sous le titre de *Notes sur la littérature* sont le résultat de travaux réalisés à partir des sollicitations de la revue *Akzente* et des « Réflexions sur Kafka » qu'Adorno y publie. Si quelques textes paraissant dans ces *Notes* sont alors inédits – c'est le cas de « L'essai comme forme » (1958) et de « Lecture de Balzac »

[330] Theodor W. Adorno, « Discours sur la poésie lyrique et la société », in *Notes sur la littérature. Op. cit.*, p. 46-47.

(1958) –, nombre d'entre eux ont déjà paru dans des revues allemandes importantes : dans *Akzente*, comme « La situation du narrateur dans le roman contemporain » (1954), « Discours sur la poésie lyrique et la société » (1958), « Petits commentaires de Proust » (1958), « Titres » (1962), dans *Die Neue Rundschau*, comme « Les écarts de Valéry » (1960), « Engagement » (1962), « Parataxe » (1964), « À propos du classicisme de Goethe dans *Iphigénie* » (1967), dans *Merkur* comme « La fonction vicariante du funambule » (1953), dans *Der Monat* comme « Une réconciliation extorquée » (1958) ou encore dans *Die Neue Deutsche Hefte* comme « *Traces* de Bloch » (1960) et « Un étranger réaliste : Siegfried Kracauer » (1964).

La littérature comme la musique permettent à Adorno d'exprimer son idée d'un projet utopique sous-tendu par la négativité inhérente à une esthétique dépassant sa propre impossibilité. Plus encore, l'art (principalement la littérature et la musique d'avant-garde) est le lieu d'une expression de l'opposition entre l'individu et la société. Les différents modes d'expression artistiques constituent pour Adorno la possibilité de développer une réflexion fondant sa philosophie dialectique, à savoir celle portant sur le rapport entre sujet et objet, qui ne peuvent être compris comme des entités séparées, mais comme deux pôles pris dans un processus de déterminations mutuelles. L'œuvre littéraire graverait négativement les structures historiques et sociales dans ses représentations esthétiques, elle serait l'expression à la fois d'un état institué de la société et sa possibilité comme critique immanente prise dans le projet d'une dialectique négative.

Outre un intérêt pour les matériaux davantage théoriques parus au sein d'*Arguments* ou dans plusieurs travaux monographiques, notre recherche se concentre sur une série d'analyses rhétoriques d'œuvres littéraires à l'aune de la Théorie critique adornienne afin d'évaluer la portée historique des formes prises par le discours littéraire français de la fin du XVIII^{e} siècle au milieu du XX^{e} siècle. Plus que des excursus littéraires, ces sections doivent être comprises comme des moments à part entière de notre réflexion et comme des lieux permettant de délimiter le fonds culturel commun encadrant et influençant l'échange noué entre les théories critiques francfortoises et parisiennes. Ces analyses sont donc à la fois périphériques à l'étude de la période des décennies 1950-1960 et en même temps centrales en ce qu'elles constituent l'imaginaire littéraire et culturel des intellectuels étudiés. Le choix des œuvres n'est nullement arbitraire mais

repose sur une prise en considération des analyses réalisées par Adorno durant les années qui nous occupent. Si Sade, Proust et Beckett trouvent de toute évidence une place centrale dans ces analyses, il ne faut pas sous-estimer l'importance des auteurs surréalistes, de Valéry, Mallarmé, Maupassant et Flaubert ou encore des auteurs du Nouveau Roman, mouvement hétérogène entrant, comme l'ont montré plusieurs théoriciens – de Lucien Goldmann[331] à Fredric Jameson[332] –, en réelle résonnance avec la Théorie critique.

Notre approche souhaite, en considérant la littérature comme un élément à part entière de l'histoire des idées en France et en Allemagne, proposer un nouveau biais d'analyse de l'histoire littéraire qui soit attentif à plusieurs éléments souvent délaissés par les approches traditionnelles. Premièrement, il est question de sortir de la vision strictement chronologique et causale des études littéraires et de l'idée d'une succession plus ou moins rigide de courants ou de mouvements. Ce déplacement doit se réaliser sans nier l'un des postulats fondamentaux de la sociologie de la littérature, et plus encore le déplacement opéré à sa suite par la sociocritique, à savoir que toute œuvre porte singulièrement l'empreinte de son contexte historique et social, qu'elle met au jour, dévoile et critique dans ses structures rhétoriques, énonciatives et narratives propres, suivant un mouvement dialectique avec les formes instituées du discours et de la perception. Il s'agit dès lors d'abandonner toute perspective « évolutionniste » de la littérature sans délaisser la nécessité d'une étude historique et sociologique des formes discursives. S'inscrire dans une analyse rhétorique des échanges culturels permet dans le même temps de rompre avec la perception nationalisée des littératures et des pensées. L'intérêt que porte Adorno pour diverses œuvres du champ littéraire français autorise une relecture de celles-ci à partir de la richesse des thématiques philosophiques traitées dans sa propre œuvre d'intellectuel allemand attentif à l'historicité des formes, à leurs médiations et à leur circulation. Enfin, bien que nous traitions successivement d'auteurs (perçus comme des figures majeures du champ littéraire français), notre approche entend justement mettre à mal l'idée d'individualité phare et d'intention d'auteur, du moins celle d'une compréhension des œuvres par ce biais. Comme le montrent Adorno, Goldmann et Barthes dans plusieurs de leurs écrits, toute production d'une œuvre est

[331] Lucien Goldmann, « La réification », in *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1959.

[332] Fredric Jameson, *The Ideologies of Theory*, London, Verso, 2008.

prise dans des déterminations bien plus complexes, contradictoires et collectives – ancrage dans une historicité précise, influence d'un état institué du discours et des idéologies qui le traversent, contradictions entre une position sociale et des partis pris rhétoriques, influence des structures politiques, économiques et sociales contraignant la production, etc.

Le moment de vie d'*Arguments* et des échanges noués avec Adorno correspond à la période de développement du Nouveau Roman, dont on peut situer les débuts autour de 1951-1953, avec les premiers romans importants de Beckett et Robbe-Grillet, notamment *Malone meurt*, *Molloy*, *L'Innommable* et *Les Gommes*, et dont *Pour un nouveau roman*, paru en 1963, constitue un premier bilan critique. Ces œuvres, qui s'inscrivent en réaction à la tradition du roman réaliste, doivent être comprises à partir des œuvres historiques les ayant amenées à radicaliser une série de positions critiques. L'analyse rhétorique permet ainsi de comprendre à la fois la manière dont une critique de l'*Aufklärung* est à l'œuvre dans ces romans et en quoi ceux-ci influent, par leurs structures formelles et par la conception de la littérature qui les sous-tend, sur les discours argumentistes.

2.3. L'essai comme forme : l'hypothèse d'une fragmentation et d'une démystification des formes de la raison

Nous soutiendrons l'idée que se réalise en France au milieu du XX^{e} siècle un mouvement de critique de la raison et des systèmes philosophiques et idéologiques dominants. Sous l'influence conjointe de la Théorie critique héritée de l'École de Francfort et, plus précisément, d'Adorno et de l'esthétique des néo-romanciers, se développent des pratiques ayant pour effet la mise en branle de certitudes et de croyances admises comme *a priori* : l'entrecroisement de la *Kulturkritik* et de l'*Ideologiekritik* rend possible l'expression d'une double rupture, celle (propre à la *Kulturkritik*) d'une fragmentation des formes du discours et, celles (propre à l'*Ideologiekritik*) d'une démystification. Il nous semble important de comprendre les postulats des pensées critiques développés autour de la revue *Arguments* – critique de l'idéologie, de la technique, de l'industrie culturelle, dénonciation du positivisme, remise en question de systèmes philosophiques, politiques et idéologiques

traditionnels – avec la *tabula rasa* du Nouveau Roman par rapport à ce que celui-ci considère comme l'héritage de l'idéologie bourgeoise rationaliste – causalité narrative, suprématie de l'individu, séparation entre le sujet et l'objet qui crée leur possible confusion, nécessité de la fable, temporalité chronologique, cohérence des caractères, métaphore anthropomorphique.

Dans sa *Théorie critique du discours*, Pierre V. Zima a montré en quoi Adorno se réclamait, dans la continuité de Nietzsche (philosophe central dans le champ intellectuel français du début du XX^{e} siècle), du discours littéraire et artistique en général afin de mettre en œuvre une critique du concept, du « discours conceptuel », c'est-à-dire des formes prises par le savoir philosophique et scientifique depuis plusieurs siècles. En ne réduisant nullement l'orientation d'Adorno à une pure revalorisation idéaliste ou romantique du discours artistique, Pierre V. Zima montre en quoi le philosophe a tenté d'élaborer une réflexion sur la recherche formelle qui doit guider tout essai critique. Cette recherche rompt, dans un perpétuel mouvement dialectique, avec le déjà pensé et le déjà dit, avec l'institution des formes du savoir et doit être pensée comme une création rhétorique à part entière. Pierre V. Zima relève en ce sens l'interrelation de la critique des systèmes établis et du recours à une « littérature critique » :

> A présent, il me semble possible d'accepter certains éléments critiques de la pensée adornienne (la critique du système hégélien, la critique du rationalisme des lumières et du néopositivisme) *sans* plaider en faveur d'une « théorie non théorique », mimétique, paratactiques ou « essayiste ». L'orientation de la théorie vers une littérature critique, vers les romans paratactiques et « essayistes » de Proust ou Musil, que j'ai encore préconisée en 1980 n'est valable qu'au niveau de la *problématique* discursive […].[333]

Pierre V. Zima réunit les éléments les plus théoriques de la pensée adornienne (critique de l'hégélianisme, du rationalisme et du néopositivisme) avec ses intérêts pour une « littérature critique ». Bien que l'auteur cite Proust et Musil, on comprend très vite que d'autres œuvres sont sous-entendues dans les qualificatifs de « paratactiques » et d'« essayistes ». Cette mise en relation fonde ce que Pierre V. Zima nomme la « problématique discursive », c'est-à-dire la manière dont se pense le rapport entre la réflexion théorique et les formes du discours.

[333] Zima, *Théorie critique du discours. Op. cit.*, p. 42.

Dans son *Essai sur Adorno*, Gilles Moutot préconise deux éléments essentiels dans la pensée adornienne, à savoir, d'une part, l'importance du détail, de l'expérience particulière significative de la totalité sociale, et, d'autre part, le mouvement de démythologisation à l'œuvre dans le processus de critique de l'idéologie et de critique culturelle. Cette attention conjointe à une retranscription du détail et à la critique du monde social correspond, selon Gilles Moutot, au double geste *clinique* et *critique* qui est au cœur de la pensée adornienne. Ces éléments sont réunis dans un article majeur que publie Adorno en 1958, soit la même année que les conférences à la Sorbonne, à savoir « L'essai comme forme », repris en introduction des *Notes sur la littérature*. Cet article explicite en ce sens le projet « épistémo-critique » de l'essai comme forme fragmentée et démystificatrice :

> Ce qui s'annonce de façon inconsciente et non théorique dans l'essai comme forme, c'est bien le besoin d'annuler les prétentions dépassées au dénombrement intégral et à la continuité jusque dans la démarche concrète de l'esprit. S'il se rebelle esthétiquement contre la méthode mesquine qui n'a d'autre but que de ne rien omettre, c'est qu'il obéit à une motivation épistémo-critique. La conception romantique selon laquelle le fragment est une œuvre qui, au lieu d'être intégralement achevée, avance vers l'infini en se réfléchissant elle-même défend ce thème anti-idéaliste au sein même de l'idéalisme. Même dans sa manière d'exposer, l'essai ne doit pas faire comme s'il avait déduit l'objet, comme s'il n'y avait plus rien à en dire. Sa propre relativisation est immanente à sa forme : il doit être agencé de telle manière qu'il puisse à tout moment s'interrompre. Comme la réalité, sa pensée est faite de ruptures, il trouve son unité à travers et par-delà ces ruptures, et non en les colmatant. L'harmonie de l'ordre logique trompe sur la nature antagoniste de ce sur quoi elle a été plaqué [*sic*].[334]

L'insistance sur la corrélation entre la structure formelle de l'essai et celle de la réalité, toutes deux faites de ruptures et d'interruptions, amène Adorno à penser le style comme une critique immanente des formes de la totalité sociale. Il entend développer en ce sens une rhétorique du fragment, qui ne soit plus romantiquement elliptique, mais qui soit au contraire représentative de la perception fragmentée et contradictoire de la totalité sociale (qui se présente comme une mystification aux sujets qu'elle intègre). C'est en ce sens que la forme de l'essai doit être à la fois critique et clinique, c'est-à-dire qu'elle

[334] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 20-21.

doit mettre au jour, par la critique immanente, matérialiste et dialectique, ce qui se cache derrière l'évidence de la vérité acceptée, derrière la fantasmagorie, derrière les médiations idéologiques. La rupture avec l'ordre (logique) nécessite une rupture formelle en même temps que conceptuelle : Adorno lutte contre les systèmes fondés sur l'identité du concept et sur une acceptation de l'idéal d'un langage convenu et univoque au profit d'une valorisation de la *recherche formelle* inhérente au mouvement conceptuel. Cette recherche se fonde sur une négation radicale des modes de pensée et de perception de la réalité acceptés jusque dans leurs fondements discursifs.

C'est en ce sens que l'approche rhétorique ainsi que le recours aux discours littéraires trouvent leur réelle signification. La critique rhétorique et la critique culturelle sont des pratiques développées au sein des pensées critiques à Francfort et à Paris et opèrent un déplacement *formel* à l'endroit de la conception traditionnelle du savoir et de la science. Tout en dénonçant des systèmes et des cloisonnements idéologiques conçus comme des structures dominantes et aliénantes, dépassées conceptuellement et sclérosées formellement, la « Théorie critique » se pense contre la théorie traditionnelle comme une expérimentation formelle à part entière, comme un *processus* à l'œuvre dans la trame du discours qui se retourne, s'arrête et se reprend. Bien plus qu'une critique des formes, c'est la forme même de cette critique qui détient son propre mouvement de distinction, c'est elle qui se définit comme un « court-circuit »[335] des préconceptions discursives, en se fondant sur un refus de l'état institué du langage et de l'impensé d'un interdiscours à un moment donné de l'histoire des idées.

Il apparaît dès lors nécessaire d'envisager le rapport des œuvres que nous étudions avec les formes du discours, notamment celles développées dans les revues, celles des conférences publiques et des cours et celles des monographies « non systémiques », chacune de ces formes accentuant la processualité, la fragmentation et l'importance démystificatrice des savoirs véhiculés. Toutes sont des « essais » au sens premier et au sens générique du terme, c'est-à-dire qu'elles sont des moments d'élaboration de la pensée en même temps que des prises de position, des prises de risque assumées et argumentées, elles sont des « constellations », des « montages » [336] d'un ensemble

[335] Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 34.

[336] Cet usage des termes *constellation* et *modèle* pour qualifier l'hétérogénéité et l'hétérodoxie formelles d'Adorno est fréquent et est interrogé dans la *Dialectique négative* (voir notamment Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit* et Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Op. cit.*).

formel singulier, c'est-à-dire une dispersion et une fragmentation laissant place à la possibilité critique des formes discursives[337]. Gilles Moutot insiste, à partir des commentaires de Habermas, de Rolf Tiedemann et d'Adorno lui-même, sur les notions de *constellation* et de *montage* qui s'opposent à l'idée d'une mise en série non organisée mais qui permettent dans le même temps de rompre avec une institution discursive, avec une « cohésion argumentative selon la manière habituelle de succession de niveaux »[338]. La constellation se double d'une valorisation de la fragmentation de l'écriture philosophique, agencée « de façon concentrique au même niveau »[339]. La constellation comporte en outre la particularité d'être un moment éphémère et condamné, c'est-à-dire un moment à la fois nécessaire et non suffisant de la pensée qui se déploie dans son propre mouvement de disparition, dans la possibilité de son propre dépassement comme horizon.

À l'instar des œuvres d'Adorno, les productions émanant des revues, plus encore d'*Arguments*, sont bien souvent des « pensées en mouvement »[340], des pensées qui se déploient en tant que recherches critiques. Si *Arguments* ne traite pas directement de thématiques relatives à la littérature, au langage ou aux formes culturelles, elle n'en est pas moins marquée par l'esprit d'une critique des formes instituées de la connaissance dans la lignée de la *Kulturkritik* et de l'*Ideologiekritik* marxistes, notamment francfortoises. Comme le montre à nouveau « L'essai comme forme », il ne faut pas attendre le *Jargon de l'authenticité* (1964) ou la *Dialectique négative* (1966) pour voir le philosophe accorder une place centrale à la rhétorique comme élément constitutif du discours philosophique et de sa force critique. L'essai préserve les « traces » de sa propre communication, il est une lutte contre toute répétition formatée du langage au profit d'une création permanente de ses propres formes dans une confrontation avec l'objet étudié :

> Dès qu'il [l'esprit] aspire à autre chose qu'à la simple répétition administrative et à l'aménagement de ce qui est déjà, il n'est pas tout à fait

[337] Sébastien Rongier, « Theodor W. Adorno. Écriture, fragmentation et dissonance du monde », in Bruno Curatolo et Jacques Poirier dir., *Le Style des philosophes*, Dijon-Besançon, Presses Universitaires de Dijon et Presses Universitaires de Franche-Comté, coll. « Transition, identité, métissage », 2007, p. 253-266.

[338] Theodor W. Adorno, cité in Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 30-31.

[339] *Ibid.*

[340] Kostas Axelos, « *Arguments*, 30 ans après : le fonctionnement », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 16.

> garanti ; abandonnée par le jeu, la vérité ne serait plus que tautologie. L'essai a donc aussi une certaine parenté historique avec la rhétorique, à laquelle, depuis Bacon et Descartes, l'esprit scientifique a voulu donner le coup de grâce, jusqu'à ce qu'elle se fût tout naturellement dégradée, à l'ère scientifique, en une science *sui generis*, celle de la communication. La rhétorique a certes toujours été la pensée dans son adaptation au langage de la communication. La pensée visait un langage immédiat : la satisfaction succédanée de l'auditoire. L'essai, pour sa part, conserve justement dans l'autonomie de la présentation, par laquelle il se distingue de la communication scientifique, des traces de cet élément de communication auxquelles elle échappe. Les satisfactions que la rhétorique veut donner à l'auditeur sont sublimées, dans l'essai, en l'idée du bonheur d'une liberté à l'égard de l'objet qui rend plus justice à celui-ci que s'il était impitoyablement intégré à l'ordre des idées.[341]

Comparant à plusieurs reprises dans son œuvre la pratique philosophique avec la pratique musicale, Adorno prétend que l'intellectuel se doit de « composer », c'est-à-dire d'arracher au langage un son toujours neuf, une signification, non pas mystique et irrationnelle, mais justement subjective et consciente des significations acquises et instituées. Tout comme la *Neue Musik*, dont le dodécaphonisme, la sérialité et les ruptures rythmiques exprimaient, d'un point de vue historique, la chute de la civilisation dans la barbarie organisée en même temps que sa critique immanente, les formes du discours intellectuel doivent selon Adorno prendre acte des structures pour les subvertir négativement et, partant, rompre avec tout systémisme et toute idéologie de la transparence au profit d'une forme fragmentaire, faite de ruptures et de négations. Ayant pour mission de dévoiler ce qui n'est pas dit et ce qui n'est pas pensé dans l'architecture du discours – c'est là le processus clinique du fragment philosophique ou littéraire comme expression des contradictions de la totalité sociale –, cette composition originale doit dans le même temps insuffler un écart par rapport à elle-même et par rapport à la réalité, elle doit porter en elle le projet utopique et négatif de la critique – c'est là la démystification critique inhérente à l'essai comme forme fragmentaire.

[341] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 25-26.

DEUXIEME PARTIE
Analyse du corpus revuiste : pratiques de l’adornisme au sein de la revue *Arguments*

Troisième chapitre
Rhétoriques du fragment : de la totalité pleine à la totalité fragmentée

> Il faut en général de 50 à 200 ans pour qu'un penseur allemand de génie soit apprécié en France. Nous nous efforcerons, à votre égard, de hâter un peu les choses[342].

La revue *Arguments* créée en 1956 – « année fatale »[343] selon Fortini – sous l'impulsion de Morin, Duvignaud, Audry et Barthes aux Éditions de Minuit constitue, dans la deuxième moitié des années 1950, le lieu d'une intense réflexion sur le rapport entre la notion de totalité et celle de fragment. Se définissant, de manière volontairement provocatrice, comme « réformiste » et en totale opposition au stalinisme, ce « bulletin de recherche » devient, dans le sillon de *Socialisme ou Barbarie* (Morin assume cette filiation[344]) et de *Preuves*, l'un des moteurs des discussions relatives aux pensées de Marx, de Hegel et de Lukács et l'un des lieux d'une critique des dogmatismes idéologiques s'en réclamant. C'est dans ce cadre que se développe progressivement un dialogue avec la pensée hétérodoxe francfortoise, et plus précisément avec la Théorie critique d'Adorno. Bien plus qu'un simple organe de

[342] Lettre d'Edgar Morin à Theodor W. Adorno du 4 juin 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

[343] Franco Fortini, « *Arguments*, 30 ans après : les origines », in *La Revue des revues. Op. cit.*, p. 13.

[344] Edgar Morin, « *Arguments*, 30 ans après : le sabordage », in *ibid.*, p. 19.

diffusion, *Arguments* a participé à la constitution de relations, d'échanges directs et indirects entre des intellectuels issus de champs nationaux et disciplinaires différents. Ces dialogues et ces échanges ont rendu possibles la réappropriation et la relecture de plusieurs pensées étrangères, de Lukács à Adorno en passant par Kant, Hegel, Heidegger, Marcuse et Mannheim. Ils ont participé à la constitution d'une pensée critique, à la fois commune et originale, en regard de ces auteurs importants du champ allemand. Ce chapitre analysera donc à la fois la manière dont la revue française a participé à une première mise en relation du champ intellectuel français avec la pensée d'Adorno, et dans un certain sens à une première réception partielle de celle-ci. Il mettra en lumière les particularités des discours produits par des intellectuels français à l'aune de l'échange noué avec cette pensée à partir du milieu des années 1950. Les déplacements suscités par la pensée francfortoise devront être compris de deux manières : à la fois comme l'influence positive d'une pensée bousculant des repères théoriques, méthodologiques et idéologiques et comme le moteur d'une réaction négative envers une critique intégrale de la société obligeant les argumentistes à adopter une position intermédiaire.

Afin de délimiter le déplacement produit par Adorno au sein de cette tendance hétérodoxe et réformiste réunie autour *Arguments*, il est important de s'attarder sur quelques notions critiquées par le philosophe francfortois et commentées par les argumentistes. Le rapport entre la totalité sociale et le détail exprimé dans l'expérience particulière constitue l'un des premiers points d'entrée de cet échange, interrogé à travers la formule de « totalité fragmentée ». La question de l'aliénation des sujets au sein d'une structure collective réifiée amène à s'interroger sur le rapport entre deux formes de critiques : l'*Ideologiekritik* et la *Kulturkritik*. L'analyse de ce rapport entre l'aliénation et la réification sous l'action de la technique, de l'industrialisation, de la massification et de la rationalisation dans la société industrielle induit une réflexion sur le statut de la pensée philosophique et sociologique dans son rapport à la matérialité de l'expérience phénoménale et sociale.

Pour comprendre les échanges développés autour de ces thématiques politiques, sociologiques, philosophiques et culturelles, il est nécessaire d'étudier les lieux éditoriaux et institutionnels où fut reçue et discutée la pensée d'Adorno. La focalisation

sur ces questions permet de comprendre la manière dont cette pensée s'ancre progressivement dans un discours de groupe en transformant ses pratiques, en influant sur des acteurs qui ne sont pas nécessairement tous en contact direct avec le philosophe reçu et commenté. De plus, comme nous avons déjà pu l'évoquer, cette insistance sur une revue se définissant comme un groupe ouvert et auto-critique, où le dialogue se vit sur le mode du dissensus mais aussi de l'amitié (comme l'attestent notamment les correspondances), met au jour la manière dont le discours collectif qui émerge de l'interrelation et de la synthèse de différentes influences disciplinaires est le vecteur d'innovations rhétoriques autant que conceptuelles qu'il nous faut analyser précisément.

Nous avons aussi insisté, avec Michel Espagne, sur la nécessité d'étudier les couches successives d'échanges développés avec des auteurs issus du champ philosophique allemand afin de comprendre le rapport que construit Adorno avec cette histoire de la réception et des échanges culturels franco-allemands. Les influences diverses et contradictoires de philosophes tels que Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Lukács et, plus proches de lui, Horkheimer, Mannheim et Marcuse doivent dès lors être pensées comme autant de forces en présence qui s'affrontent. Ces couches successives se superposent et donnent naissance à de nouvelles orientations discursives que traduit l'hétérogénéité d'*Arguments* en tant que matérialisation éditoriale d'une collectivité intellectuelle cohérente.

3.1. Courtoisie et obséquiosité des premiers contacts. De la création de la revue aux premières correspondances

> Vous êtes de la famille, désormais rare, des humanistes qui observent notre époque à travers tout le legs d'une culture très étendue et avec les moyens modernes de la connaissance scientifique.[345]

« Parler [du nihilisme], dans le monde de la totalité fragmentée, est extrêmement difficile. On peut le déplorer ou s'en réjouir : il semble que seul un langage fragmentaire

[345] Lettre de Georges Friedmann à Theodor W. Adorno du 23 décembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

et aphoristique puisse oser l'aventure »[346]. Le quatorzième numéro de la revue *Arguments* n'est pas seulement le lieu d'une présentation et d'une traduction des textes d'Adorno mais plus encore l'espace d'une expérimentation de sa pratique du fragment, de sa critique de la société moderne et du régime discursif propre à la connaissance qui en découle. Cette expérimentation est notamment illustrée par les « Aphorismes systématiques » d'Axelos, qui présente le dossier consacré au philosophe francfortois. La critique des pensées nihilistes, la négativité, l'impact de la technique sur la vie quotidienne, la totalité du monde et sa manifestation dans les expériences particulières, le rapport entre le naturel et l'artificiel, l'aliénation, la machinerie, les fondements de la vérité ou encore le rapport entre science et esthétique sont autant de thématiques profondément adorniennes qui se retrouvent au cœur des articles que publient Axelos, Duvignaud et Morin dans ce numéro de présentation.

On retrouve dans la rhétorique d'Axelos jusqu'à la métaphore du miroir déformant, représentative de l'« écriture spéculaire »[347] de l'auteur des *Minima Moralia*, qui déplace la théorie lukácsienne du reflet. Cette métaphore entre en résonnance avec les fragments « Derrière le miroir », « Les humains te regardent » et « L'exhibitionniste » des *Minima Moralia* et, plus tard, avec les métaphores du miroir dans la *Dialectique négative*. Axelos manie l'aphorisme simultanément à une pensée qui se veut systématique et méthodique sans toutefois s'enfermer dans un système philosophique clairement défini et fermé. Ce déplacement rhétorique et conceptuel, qui est au cœur de la philosophie adornienne, se retrouve dans les thèses d'Axelos sur Marx et Héraclite. Dans « Approches du nihilisme », Axelos écrit, dans une dénonciation de l'aliénation produite par la non-reconnaissance de l'idéologie contenue dans la pensée du nihilisme : « sont surtout en plein dans le nihilisme, et de la manière la plus bête, ceux qui ne le reconnaissent pas et prétendent le combattre, ne reconnaissant pas leur propre visage *dans son miroir déformant* »[348]. Cette métaphore du miroir déformant, que l'on retrouve dans plusieurs discours marxistes de l'époque, est le fruit d'un dialogue conjoint avec les pensées lukácsienne et adornienne. À ce moment, Axelos est précisément en train de

[346] Kostas Axelos, « Approches du nihilisme. Aphorismes systématiques », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 2.

[347] Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 350.

[348] Axelos, « Approches du nihilisme », art. cit., p. 3 (c'est nous qui soulignons).

traduire *Histoire et Conscience de classe*, ouvrage publié en 1960 dans la collection « Arguments » des Éditions de Minuit[349]. Goldmann avait en outre transmis, en préparation de la publication des conférences données par Adorno à la Sorbonne, le manuscrit de la « Pariser Hegel-Vortrag »[350] à Axelos, qui n'hésite pas à demander à Adorno le texte de son autre conférence sur la sociologie de la musique, « die Musik-Vortrag »[351]. Il fait savoir à son homologue allemand toute l'importance qu'il accorde à son travail dans le cadre de sa thèse de doctorat consacrée à une confrontation de Marx et de Heidegger et publiée en 1961 sous le titre *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*[352]. Le parti pris d'une confrontation de ces deux pensées, qui ne fait nullement exception dans le champ intellectuel français, a sans conteste participé au regard que porte Adorno sur ses interlocuteurs, le philosophe allemand faisant le choix, en mars 1961, de développer une critique radicale de Heidegger dans le cadre du deuxième cycle de conférences parisien, auquel a participé Axelos.

Tout comme Duvignaud dans « Sur ce qu'il y a d'irrépressible en l'homme »[353], Axelos dénonce conjointement les ambitions totalisantes et la spécialisation disciplinaire que la revue a pour vocation de combattre au profit d'une collection, ni holiste ni atomistique, des connaissances et des expériences dès lors soumises à une réflexion philosophique nécessaire englobant mais ne réduisant pas différentes approches disciplinaires. Comme l'a bien relevé Danilo Scholz dans son article « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », la notion de totalité héritée de Hegel et des lectures hégéliano-marxiennes de Lukács n'est pas sans poser de réels problèmes avec la conception adornienne du fragment et de la négativité, attentive quant à elle aux tensions internes d'une réalité sociale mutilée et

[349] Georg Lukács, *Histoire et Conscience de classe*, traduit de l'allemand par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1960.

[350] Lettre de Kostas Axelos à Theodor W. Adorno du 8 décembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

[351] Lettre de Kostas Axelos à Theodor W. Adorno du 16 janvier 1959, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

[352] Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1961.

[353] Jean Duvignaud, « Sur ce qu'il y a d'irrépressible en l'homme », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959.

contradictoire[354] : « le tout est le non-vrai »[355], avance Adorno dans les *Minima Moralia* de manière significativement contradictoire. Cependant, cette critique adornienne de la totalité se réalise à l'intérieur de la théorie de la totalité – d'où le caractère provocateur de cette assertion. Cette critique immanente, conjuguant un point de vue matérialiste hétérodoxe et une approche dialectique, illustre l'influence déterminante qu'a eue le jeune Lukács sur l'École de Francfort et sur les argumentistes. En effet, comme l'observe Jean-Marc Durand-Gasselin[356], la notion hégélienne de totalité reprise par Lukács constitue avec celles, marxiennes, de réification et de fétichisme un soubassement théorique essentiel pour les intellectuels gravitant autour d'Adorno. Si elle ne doit pas servir de caution idéologique *a priori* à une méthode totalisante, cette notion de totalité permet de répondre à la compartimentation du réel et à sa division en entités *a priori* isolées. Ce parti pris théorique s'inscrit en réaction aux injonctions, au sein de l'idéologie bourgeoise, à l'atomisation du réel, injonctions qui permettent de nier les contradictions structurantes d'une totalité sociale pourtant nécessaires à la compréhension de ses phénomènes particuliers. Dans un commentaire relatif au recours à cette notion de totalité au sein des travaux de l'École de Francfort, Jean-Marc Durand-Gasselin synthétise son importance critique :

> La saisie du tout est une condition nécessaire à la saisie des parties du tout. Une saisie partielle étant partiale et complice de l'état de la société et de sa manière de diviser le travail en général et le travail intellectuel en particulier. La science bourgeoise sépare les différentes parties de la société en touts apparemment autonomes, elle éternise les lois de fonctionnement de ces parties.[357]

Si la notion de totalité permet de sortir d'un rapport mystificateur avec la réalité, en ce que celle-ci ne se voit plus réduite à des juxtapositions fortuites de phénomènes épars et atomisés, elle tend dans le même temps à être réduite, par un marxisme orthodoxe, à une entité creuse servant de caution à un discours lui aussi hautement mystificateur. Une totalité strictement définie et organisée justifierait la contrainte et l'intégration de

[354] Scholz, art. cit., p. 131.

[355] Theodor W. Adorno, *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot et Rivages, 2003, p. 64.

[356] Durand-Gasselin, *op. cit.*, p. 25-39.

[357] *Ibid.*, p. 28.

chacune des expériences particulières de manière totale, et donc totalitaire. Étant ontologisée dans plusieurs travaux issus du champ marxiste français sous l'impulsion de Lukács, cette mythologie de la totalité mise en regard de son être propre (on retrouve là une influence de la pensée de l'ontologie) peut être observée dans l'article de Munzer « À propos de Lukács » paru en mai 1957 dans *Arguments*. L'auteur reproduit en effet une conception relativement orthodoxe de la totalité (et de l'« Être ») soumise au principe de réalité : « comme toute conscience est conscience de l'Être (*Bewusstsein* est *bewusstes Sein*), la conscience vraie deviendra la Conscience d'une totalité dans la réalité »[358]. Le rapport établi entre la Totalité et l'Être risque, selon Adorno, de justifier l'effectivité d'une réalité au nom de son existence même.

La traduction en 1956 d'*Idéologie et Utopie* de Mannheim, texte commenté dans le deuxième numéro d'*Arguments* par Gabel et Duvignaud, a pu influer sur les représentations d'une série d'intellectuels français soucieux des questions théoriques relatives aux rapports entre totalité et détails particuliers, dont Munzer. Cette réception d'un auteur francfortois, couplée à celle de l'œuvre lukácsienne avec laquelle Adorno était également en contradiction, constitue un élément permettant de comprendre les moteurs et les freins de l'échange adornien-argumentiste. Ces premières publications et traductions des œuvres de Lukács et de Mannheim participent en effet aux orientations du discours argumentiste autour des notions de fausse conscience, de réification, d'idéologie, de totalité et de vision du monde. Il est utile de relever qu'Adorno avait transmis son travail sur Mannheim à Morin et aux acteurs d'*Arguments*. Le philosophe se préoccupait grandement de la qualité de la traduction de ses commentaires sur l'œuvre de Mannheim, comme l'illustre cette lettre du 20 février 1958 :

> Daβ die Übersetzung meiner Mannheim-Arbeit Zeit nimmt, kann ich mir vorstellen, und selbstverständlich muβ mir genauso viel an einer sehr guten Übersetzung gelegen sein. Natürlich bedarf es vor der französischen Publikation der Zustimmung des Suhrkamp-Verlages.[359]

Il s'agit en réalité de l'article « *Das Bewußtsein der Wissenssoziologie* » repris dans *Prismes* dont Morin avait un exemplaire mais que ni *Arguments* ni les Éditions de

[358] Thomas Munzer, « À propos de Lukács », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 19.

[359] Lettre de Theodor W. Adorno à Edgar Morin du 20 février 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

Minuit ne publieront. La diffusion de ce travail nous semble importante à considérer en ce qu'elle relie, au sein d'*Arguments*, la pensée de Mannheim et celle d'Adorno dans un rapport critique à la notion de fausse conscience et à la sociologie de la connaissance. L'attention que porte Adorno à la bonne réception de sa critique de Mannheim illustre dans le même temps sa lucidité quant à l'intérêt manifesté envers son collègue allemand et à la nécessité d'une diffusion de sa propre critique au sein de l'espace français.

Afin de comprendre le rapport critique qui lie Adorno et Mannheim, on relèvera le commentaire suivant d'*Idéologie et Utopie* relatif à la « conception totale de l'idéologie » qui trouve un écho véritable dans l'intérêt conjoint des champs intellectuels allemand et français pour la notion de totalité en lien avec celle d'idéologie :

> Ce qui est important pour nous est que, bien que nous les ayons séparés dans notre analyse, les deux courants qui ont conduit aux conceptions respectivement particulière et totale de l'idéologie et qui ont approximativement la même origine historique, commencent maintenant à se rapprocher plus étroitement. La conception particulière de l'idéologie se fond avec la conception totale. […] La conception totale de l'idéologie soulève un problème qui a été souvent esquissé précédemment, mais qui, pour la première fois maintenant, acquiert une signification plus large : c'est la question de savoir comment une chose telle que la « conscience fausse » (*falsches Bewusstsein*), – le problème de l'esprit totalement déformé qui falsifie tout ce qui vient à sa portée, – ait jamais pu se produire. C'est la prise de conscience du fait que notre horizon total, distingué de ses détails, peut être déformé, qui donne à la conception totale de l'idéologie une signification et une relation spéciales pour la compréhension de notre vie sociale.[360]

Cette théorie de la totalité et de l'idéologie se retrouve chez plusieurs des commentateurs d'*Arguments*. La relative orthodoxie du concept de totalité chez Mannheim ainsi que sa conception relativiste de la vision du monde (*Weltanschauung*) entrent en contradiction avec la pensée d'Adorno. En effet, bien que la critique de Mannheim du « dogmatisme ontologique »[361] entre en résonnance avec le point de vue

[360] Karl Mannheim, *Idéologie et Utopie*, traduit à partir de l'édition anglaise par Pauline Rollet, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, coll. « Petite Bibliothèque Sociologique internationale », 1956, p. 62-64.

[361] *Ibid.*, p. 58.

adornien, une assertion comme « la conception particulière de l'idéologie se fond dans la conception totale » tend à réifier le rapport à l'œuvre entre les deux partis pris et à annihiler la singularité de l'expérience du particulier. La notion de fausse conscience (*falsches Bewusstsein*), qui se retrouve traitée dans l'article de Munzer, est interrogée à plusieurs endroits de l'œuvre de Mannheim en lien avec la « conscience totale de l'idéologie ». La fausse conscience reposerait en effet selon Mannheim et Munzer sur la séparation entre la totalité et les détails qui fondent celle-ci. Cette mise au jour du rapport entre fausse conscience, totalité et aliénation idéologique se retrouve également chez Fougeyrollas dans sa critique du totalitarisme. Le titre de son article « La pensée a-t-elle une ombre ? », paru en juin 1959 dans le quatorzième numéro d'*Arguments*, reprend une image récurrente dans la critique antitotalitaire, celle de l'ombre « se déployant » sur le monde, image par ailleurs présente chez Adorno :

> Il existe une aspiration à la totalité. Le totalitarisme consiste à porter à l'absolu une fausse totalité ou du moins une totalité partielle (race, classe, État, nation, parti, etc.). Si nous laissons la recherche de la totalité se déployer hors du contrôle de la mise en question philosophique, nous ne manquerons pas de connaître de nouveaux totalitarismes. Au-delà de toute prédication humaniste (aujourd'hui discrète) la philosophie a sur ce point un rôle capital à jouer.[362]

Ce que dénonce ici Fougeyrollas est l'universalisation d'un phénomène particulier, l'absolutisation et la fétichisation d'une vision partielle et partiale de la structure sociale. Le totalitarisme reposerait sur ce tour de force tendant à transformer une notion et une réalité – la totalité sociale – en une vision du monde fausse, car partielle et partiale. La réflexion philosophique a dès lors pour fonction de rectifier ce tour de force mystificateur, non en investissant à nouveaux frais la notion de totalité, mais en dévoilant les mécanismes idéologiques délimitant une définition arbitraire de la réalité dans sa totalité. Contre le déploiement, « hors de [tout] contrôle », de l'ombre de la pensée – métaphore derrière laquelle on peut lire le pouvoir obscurcissant de l'idéologie mystifiante –, la philosophie doit assumer selon Fougeyrollas le « rôle capital » qu'elle a à jouer.

[362] Pierre Fougeyrollas, « La pensée a-t-elle une ombre ? », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 8.

Afin de lutter contre les interprétations positivistes et idéalistes de la notion de totalité, souvent comprise abstraitement comme un ensemble vague et une collection, par accumulation, d'expériences particulières venant renforcer l'interprétation d'un tout homogène, Adorno confère à ces expériences particulières une plus grande teneur dialectique et une négativité permettant de mettre au jour les structures contradictoires et aliénées de la totalité sociale[363]. Adorno s'inscrit en un sens contre le rapport d'identité et contre l'analogie réalisée entre détail particulier et totalité. Cette critique doit se comprendre au travers de la rupture adornienne avec les idées d'*adéquation* et d'*identité* et à partir d'une critique des expériences aliénées servant à l'intégration de sujets dans une totalité elle-même perçue au travers du prisme de ces aliénations. Le mouvement d'individuation par différenciation s'oppose à l'aliénation collective produite par l'idée selon laquelle une addition positive de regards sur une même réalité la valide – postulat brechtien et, plus généralement, du marxisme orthodoxe[364]. Bien entendu, cette critique de l'aliénation collective qui est à l'œuvre dans l'orthodoxie marxiste n'empêche nullement Adorno de dénoncer conjointement l'atomisation et l'isolationnisme de l'idéologie bourgeoise, qui fait de l'individu un être entièrement isolé de la totalité sociale. La critique adornienne de la totalité s'inscrit précisément à l'intérieur même de la théorie de la totalité.

[363] Cette lecture se rapproche à de nombreux égards de celle de Goldmann dans *Le Dieu caché*, ouvrage que nous étudierons plus précisément dans la partie consacrée aux monographies en regard des thèses adorniennes : « Soulignons […] que les lignes qui précèdent, loin d'être une simple protestation subjective de modestie, sont l'expression d'une position philosophique précise, radicalement opposée à toute philosophie analytique admettant l'existence de premiers principes rationnels ou de points de départ sensibles, absolus. Le rationalisme partant d'idées innées ou évidentes, l'empirisme partant de la sensation ou de la perception, admettent, l'un et l'autre, à tout moment de la recherche, un ensemble de connaissances acquises, à partir duquel la pensée scientifique *avance en ligne droite* avec plus ou moins de certitude sans cependant avoir à revenir *normalement et nécessairement* sur les problèmes déjà résolus. La pensée dialectique affirme, par contre, qu'il n'y a jamais de points de départ certains, ni de problèmes définitivement résolus, que la pensée n'avance jamais en ligne droite puisque toute vérité partielle ne prend sa véritable signification que par sa place dans l'ensemble, de même que l'ensemble ne peut être connu que par le progrès de la connaissance des vérités partielles. La marche de la connaissance apparaît ainsi comme une oscillation perpétuelle entre les parties et le tout qui doivent s'éclairer mutuellement » (Lucien Goldmann, *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1959, p. 14-15).

[364] On renverra à ce propos à la citation suivante de la *Dialectique négative* : « À l'Est, le court-circuit théorique dans la conception de l'individu, a servi de prétexte à la répression collective. Le parti devrait, en raison du nombre de ses membres, être *a priori* supérieur en pouvoir de connaissance à tout individu, et cela même si le parti est aveuglé ou terrorisé. Cependant, l'individu isolé, auquel l'oukase n'aurait pas porté atteinte, peut parfois percevoir l'objectivité de façon moins trouble qu'un collectif qui n'est d'ailleurs plus que l'idéologie de ses comités. La phrase de Brecht : le parti a mille yeux mais l'individu n'en a que deux, est fausse comme toutes les vérités premières » (Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 63).

Ce qui importe dans cette critique adornienne de la totalité est l'idée d'un changement de *rapport* entre celle-ci et les expériences particulières, qui ne servent plus de validation positive mais de mise en tension critique et contradictoire de cette même totalité antérieurement perçue au travers de voiles idéologiques, au travers de faux rapports. Déjà présente dans les pages des *Minima Moralia*, la critique de l'expérience individuelle et de son rapport à la totalité est bien synthétisée par Adorno dans la *Dialectique négative*. Cette critique se retrouve au cœur de la conférence « Ce que la philosophie de Hegel contient en expériences » donnée à la Sorbonne en 1958 et publiée sous le titre « Hegel et le contenu de l'expérience » dans le quatorzième numéro d'*Arguments* en 1959. Afin de comprendre cette critique du rapport entre l'expérience et la totalité, il est utile de s'attarder sur un extrait important de la *Dialectique négative*, qui reprend la substance des analyses développées par Adorno à la fin des années 1950 à propos de la relation entre l'expérience de l'individu et la connaissance comme universalité du vrai :

> C'est parce qu'elle est en elle-même universelle et c'est dans la mesure où elle l'est, que l'expérience individuelle atteint aussi l'universel. Jusque dans la réflexion de la théorie de la connaissance, l'universalité logique et l'unité de la conscience individuelle se conditionnent mutuellement. […] En tant qu'« épreuve de la réalité », l'expérience ne fait pas que redoubler les émotions et les désirs de l'individu mais les nie aussi, afin qu'il survive. L'universel ne se laisse absolument pas appréhender par le sujet autrement que dans le mouvement de la conscience humaine individuelle. Si l'individu était coupé (*coupiert*), il n'en surgirait pas un sujet plus élevé, débarrassé des impuretés de la contingence, mais seulement un sujet exécutant sans conscience. […] L'imagination exacte d'un dissident peut voir plus que mille yeux auxquels on a mis les lunettes roses de l'unité et qui ensuite confondent ce qu'ils perçoivent avec l'universalité du vrai, et régressent. C'est à cela que s'oppose l'individuation de la connaissance. De celle-ci, de la différenciation, ne dépend pas seulement la perception de l'objet : elle est tout autant elle-même constituée à partir de l'objet qui en elle réclame pour ainsi dire sa *restitutio in integrum*.[365]

L'insistance sur le processus de « différenciation » (« *Differenzierung* ») est au cœur de la critique adornienne de la totalité en ce que le rapport à l'expérience du monde est

[365] *Ibid.*, p. 62-64.

toujours médié par une apparence d'identité avec l'ensemble, par une fausse médiation : ce sont là les « lunettes roses de l'unité », « *rosarote Einheitsbrille* ». L'attitude critique et négative du dissident[366] et son imagination exacte (« *Exakte Phantasie eines Dissentierenden* ») se fondent sur la volonté de trouver ce qui se différencie par rapport à cette identité et à cette unité fantasmées : « l'individuation de la connaissance » (« *Individuation der Erkenntnis* ») se réalise dans cet écart par rapport au monde en même temps que dans une volonté d'en restituer sa vérité hors des médiations instituées par les mystifications collectives. Le mouvement dialectique et négatif entre la totalité et l'expérience (*Erfahrung* signifie, en tant qu'« expérience réfléchie », cette idée d'une conscience critique envers ce qui n'est pas seulement « vécu » comme *Erlebnis*[367]) se veut une différenciation critique et subjective contre l'identité unifiante et prétendument objective de l'idéologie.

Outre ce déplacement du rapport entre l'expérience du particulier et la compréhension de la totalité sociale, la critique adornienne s'attèle, dans la deuxième moitié des années 1950, à la problématique de l'essai et de ses formes, réflexion que l'on retrouve elle aussi dans les publications d'*Arguments*. Dans « L'essai comme forme », Adorno interroge le pouvoir des formes de l'essai, conçu comme un genre qui ne serait désormais plus une clarification ou une simple explication mais le lieu d'une expérimentation formelle. Contre l'idéal, devenu dogme, d'une argumentation philosophique claire, logique et structurée suivant un exposé déductif, l'essai doit assumer sa propre discursivité comme une expression possiblement opaque, comme une réaction à l'absolutisation d'une formulation et d'un mode de pensée figés. L'essai entre ainsi dans un rapport de lutte avec la raison et avec l'ordre répressif sous-tendant l'idéal de pureté et de clarté de la science « parfaitement et entièrement organisée », définie quant à elle comme communication explicatrice et systémique :

> Les idéaux de pureté, de propreté, qui sont communs à une science capable de résister à toutes les attaques, parfaitement et entièrement organisée, et à un

[366] On retrouve ici la critique de l'institution que représente le Parti (critique le plus souvent adressée à Brecht et à Lukács dans le cas d'Adorno) qui fait écho à ce que nous avons relevé à propos des trajectoires individuelles des intellectuels étudiés.

[367] Nous renvoyons à ce propos à l'article suivant : Martin Jay, « Is Experience Still in Crisis ? Reflections on a Frankfurt School Lament », in Huhn éd., *op. cit.*, p. 129-147.

> art qui reproduirait sans concept la réalité, portent les traces de l'ordre répressif […].
>
> L'essai a été presque le seul à réaliser dans la démarche même de la pensée la mise en doute de son droit absolu. Sans même l'exprimer, il tient compte de la non-identité de la conscience ; il est radical dans son non-radicalisme, dans sa manière de s'abstenir de toute réduction à un principe, de mettre l'accent sur le partiel face à la totalité, dans son caractère fragmentaire.[368]

Cette conception fragmentaire et démystificatrice, attentive à la non-identité de la conscience, s'inscrit en réaction à la philosophie rationaliste, idéaliste et systémique en même temps qu'en opposition aux idéologies scientistes et positivistes et aux philosophies irrationalistes. Elle trouve un écho favorable dans une revue qui se veut elle-même l'expression de cette conception essayiste et de cette critique ouverte, philosophique et politique, du monde social. Cette critique est notamment perceptible dans les articles d'Axelos, de Duvignaud, de Goldmann et de Morin. L'insistance sur la dimension de recherche propre à l'essai rencontre la question de la totalité au sein de la pensée d'Adorno comme de celle des argumentistes. En effet, définir une forme brève et fragmentaire comme l'expression d'une vérité philosophique, c'est prendre le parti d'une critique des pensées positivistes de la totalité, c'est concevoir le fragment, le détail formel, comme le lieu d'un déplacement de la compréhension d'une totalité *a priori* claire et délimitée, qui serait ensuite exemplifiée par une accumulation de détails particuliers.

Si cette similitude de pensée entre les acteurs francfortois et certains argumentistes doit être comprise par leur ancrage dans une collectivité où la critique du fétichisme et de l'aliénation est déterminante, tout comme les développements relatifs à la notion de totalité, il faut également y voir la trace des prémisses d'un échange direct avec Adorno. En effet, comme le révèle la correspondance d'Adorno dans le cadre des contacts noués autour de sa collaboration avec *Arguments,* Morin fait part de l'intérêt croissant porté par ses collègues à sa « sociologie du savoir ». Une lettre du 7 février 1958 permet d'observer le fait que les manuscrits d'Adorno circulent véritablement entre plusieurs mains, dont des « adorniens » :

[368] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 11-13.

> Je vous écris pour vous expliquer le retard que nous subissons quant à la parution de votre article sur la sociologie du savoir dans *Arguments*. La traduction qui en a été faite n'étant pas satisfaisante, nous avons dû la faire revoir, et elle est actuellement à New York, entre les mains d'un « adornien ». Vous êtes évidemment très difficile à traduire, car il faut un traducteur à la fois subtil, évolué, philosophe, littéraire, etc. […] Ici, nous sommes de plus en plus nombreux à être dévorés d'impatience de vous lire.[369]

La courtoisie de Morin laisse place à une forme d'obséquiosité traduisant la volonté de fidéliser une relation avec un intellectuel jugé majeur et incontournable : on peut voir dans les exigences de traduction une louange détournée adressée à la pensée d'Adorno, elle aussi « subtile », « évoluée », « philosophe » et « littéraire ». Ce dernier qualificatif évalue par ailleurs bien l'importance conférée au style dans le langage philosophique d'Adorno. L'adverbe « évidemment » vient renforcer la légitimité que confère Morin à la pensée d'Adorno en présupposant l'évidence de la complexité de celle-ci. L'utilisation du qualificatif « adornien », placé entre guillemets, participe elle aussi du processus de séduction de l'allocutaire en ce qu'elle institue déjà, par la dérivation adjectivale, l'autorité de l'individu et de sa pensée. Ces éléments construisent l'image d'un locuteur totalement ouvert à la discussion sereine et profondément engagé dans son projet éditorial – en atteste la sollicitation d'un traducteur new yorkais. Cet *ethos* de courtoisie – qui se distingue, comme on aura l'occasion de le voir, des *ethe* plus authentiques des autres interlocuteurs d'Adorno, dont Goldmann et Friedmann – se retrouve également dans plusieurs lettres qu'Adorno écrit à ses collègues parisiens. Le philosophe trouve, dans ces premiers échanges, une relative sérénité induite par un esprit d'ouverture propre au groupe d'*Arguments*. La métaphore qui clôt la citation de la lettre de Morin (« nous sommes de plus en plus nombreux à être *dévorés d'impatience* de vous lire »), presque lexicalisée tant elle est convenue, donne à voir l'excès d'enthousiasme de plusieurs intellectuels évoluant à Paris ainsi que le succès grandissant de l'auteur francfortois au sein du groupe *Arguments*. Cette métaphore peut être lue comme un procédé de séduction de l'interlocuteur, comme une volonté d'exprimer la réelle effervescence autour d'une pensée nouvelle ou encore comme une

[369] Lettre d'Edgar Morin à Theodor W. Adorno du 7 février 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

intention, plus ou moins consciente, d'agir de façon performative sur la qualité d'un dialogue qui est en train de se construire. La courtoisie des premiers échanges entre Adorno et les argumentistes ne doit pas occulter la substance théorique de ces échanges, qui se traduit dans plusieurs productions de la revue, qu'il nous faut considérer plus précisément.

3.2. Axelos, acteur central d'*Arguments* et de l'échange avec Adorno

Pour comprendre les premières références à Adorno au sein d'*Arguments*, revenons un instant sur l'importance de la forme de l'essai comme expression fragmentée d'une vérité philosophique et d'une totalité sociale. Comme nous l'avons déjà rapidement évoqué, Adorno revient dans « L'essai comme forme » sur un autre thème qui lui est cher et qui se retrouve dans le parti pris d'*Arguments* d'une critique de l'idéologie, à savoir la déconstruction, par la recherche formelle, des apparences d'immédiateté de ce qui est médiatisé. L'essai comme forme aurait pour fonction de lever le voile de ces apparences par la mise au jour de la dimension historique et sociale de toute perception admise comme *a priori*. L'essai, ancré dans le réel, s'inscrit dès lors contre l'apparence d'immédiateté qu'imposent l'idéologie et ses lunettes roses de l'unité. Selon cette conception, la philosophie de la totalité fragmentée ne peut se couper de la réalité sociale et phénoménale dont elle part pour s'écarter (c'est là l'« épreuve de la réalité », « *Realitätsprüfung* », mentionnée dans l'extrait de la *Dialectique négative* cité ci-dessus). Le projet essayiste part donc de l'expérience subjective retranscrite et se voit compris au travers des médiations construites par l'ancrage de l'expérience dans un moment historique et dans une position sociale donnés. La négation inhérente à l'essai est une négation « déterminée » et « dialectique » contrairement, notamment, à la néantisation de type phénoménologique où le sujet est coupé du monde contingent et inauthentique, par la distinction ontico-ontologique. La conscience du sujet serait, dans la conception phénoménologique, une conscience sans déterminations historiques et sociales, et par conséquent une conscience sans possibilité de réflexivité. En réaction à ces conceptions, les formes que prennent les essais doivent dès lors à la fois être les traces de ces déterminations, de l'état momentané des médiations sociohistoriques, et

induire des mouvements de réappropriation authentique de cette réalité d'où émerge la conscience individuelle par le recours à une expérience réflexive et critique (*Erfahrung*). Cette expérience du sujet aux prises avec ses déterminations extérieures est au cœur de l'idée d'une recherche formelle. L'essai doit retranscrire, dans ses structures formelles propres, cette dialectique entre la nécessité d'une réflexion sur les contraintes des déterminations et leur négation. Cette caractérisation de l'essai permet de comprendre en quoi la revue se pense au travers de ces catégories (subjectivité assumée, fragmentation et polyphonie).

Dans son introduction du philosophe francfortois[370], Axelos réalise un commentaire essentiel à propos du style aphoristique d'Adorno, qui dépasse les formes dominantes du savoir en s'inscrivant dans un héritage philosophique soucieux des réflexions stylistiques et d'une interrelation de la substance signifiante de la philosophie et de son expression formelle. Les remarques formulées précédemment à propos de la distinction entre la conscience de type phénoménologique et la conscience dialectique selon Adorno trouvent une réelle signification lorsque l'on sait qu'Axelos fut un penseur influencé conjointement par le matérialisme de Marx et de Lukács et par l'ontologie de Heidegger, philosophe dont il fut l'interprète lors du colloque organisé en 1955 à Cerisy-la-Salle[371]. Cet intérêt conjoint pour le matérialisme et pour la phénoménologie permet en effet de comprendre la double influence de Marx et de Heidegger sur Axelos. Celui-ci relève ainsi la substance dialectique du langage adornien en mettant en scène, par l'usage d'une succession de gérondifs, une rhétorique du mouvement :

> Pensée et langage sont indissolublement liés. À chaque style de pensée correspond un langage. Rien d'étonnant de trouver chez Adorno styliste un langage caractéristique : fragmenté, brisé, subtil plus qu'élégant, revenant au même point, le quittant, rejoignant un autre, sans faire halte, sans parvenir à un résultat final. Plus que de l'essai, son écriture relève de l'aphorisme. Mais déjà Pascal, Novalis, Nietzsche – pour laisser Héraclite reposer en

[370] Axelos, « Adorno et l'École de Francfort », art. cit., p. 20-22.

[371] Dans les entretiens réalisés par Dominique Janicaud, Axelos revient sur son rapport à Heidegger, à qui il avait parlé d'*Arguments* et à qui il avait proposé d'y publier des textes. Axelos évoque en outre l'opposition entre la « prose » du phénoménologue et celle d'Adorno (Kostas Axelos, in Janicaud, *Heidegger en France. Op. cit.*, Volume II, p. 22-25).

> paix – savaient parler ce langage et avaient dit des choses graves et grandes dans leur quête de la totalité fragmentée.[372]

La particularisation opérée par Axelos grâce à l'usage de l'adjectif « styliste » apposé au nom d'Adorno rend perceptible le caractère central en même temps que l'évidence de l'attention portée par celui-ci à la recherche formelle, comme on a déjà pu l'observer à propos de l'extrait de la lettre de Morin et de son usage du terme « littéraire ». À nouveau qualifié de « subtil », le langage philosophique d'Adorno se voit intégré à une liste de noms représentatifs d'une fragmentation du discours philosophique. Ce procédé permet de créer une filiation avec des figures importantes dans l'imaginaire culturel français et participe à la légitimation d'une pensée encore trop peu connue en France. La pensée d'Adorno devient, par la référence à ces auteurs, l'une des manifestations les plus élaborées de la réflexion esthétique en philosophie. Précisons que cette idée d'une volonté de légitimation par l'établissement d'une filiation entre un Adorno méconnu et des figures tutélaires peut être nuancée par l'utilisation de la structure averbale « Rien d'étonnant », qui impose l'évidence d'un constat au moment même où il est énoncé, fonctionnant ainsi comme discours performatif légitimant par sa propre énonciation l'autorité philosophique d'Adorno. Axelos comprend par ailleurs le principe de la critique immanente ainsi que le processus dialectique qui définissent le style d'Adorno : en insistant sur le caractère brisé et fragmenté de son langage, Axelos montre en quoi le style du philosophe allemand prend acte de la « totalité fragmentée », des dégradations et des mutilations induites par un monde social lui-même brisé et fragmenté, pour en subvertir l'idée par l'écriture. En caricaturant quelque peu le propos, Axelos use de courtes structures avec gérondifs afin de retranscrire le mouvement dialectique et le processus dynamique, continu et ininterrompu de celui-ci : « revenant au même point », « le quittant », « rejoignant un autre ». L'effet produit par cette syntaxe paratactique est davantage celui d'un sautillement de la pensée que d'une véritable logique dialectique, mais elle permet d'exprimer le mouvement à l'œuvre dans la pensée d'Adorno entre l'empirique et le spéculatif (la manière dont le sujet lutte avec ses déterminations objectives).

[372] Axelos, « Adorno et l'École de Francfort », art. cit., p. 22.

Qu'Adorno soit introduit de la sorte révèle la conscience, au sein du comité de la revue, de puiser dans une pensée étrangère pour renouveler les formes du savoir institué. Cette critique est notamment rendue possible par l'usage d'une forme brève mais non moins structurée et rigoureusement élaborée rendue possible par la production en revue conçue comme une forme à part entière de l'essai. Cette tradition se veut en outre intimement dépendante d'une perspective internationale croisant les traditions des moralistes français et des philosophes allemands, de Pascal à Nietzsche[373]. La double perspective morale et internationale se retrouve au fondement même de la revue *Arguments* qui, dès son éditorial collectif, souhaite rester attentive aux « échanges internationaux plus larges »[374] en même temps qu'à l'exigence d'un style fragmentaire et d'une réflexion sur l'éthique en lien avec les questionnements politiques et philosophiques. Gil Delannoi a relevé cet attrait d'*Arguments*, d'une part, pour une forme de « moralisme » philosophique et, d'autre part, pour le style aphoristique que ce moralisme doit adopter. Les remarques de Delannoi permettent de comprendre ce qui distingue la pensée morale, voire moralisatrice, des acteurs d'*Arguments* et celle, plus proche d'une éthique critique et philosophique, d'Adorno. Après avoir expliqué en quoi la revue tombait dans une forme de moralisme assez proche d'une orthodoxie matérialiste, Gil Delannoi nuance ses propos :

> Plus positivement et plus modestement cependant, on peut avancer qu'*Arguments*, au minimum, parvient à une certaine éthique de l'intellectuel (dialogue, ouverture, ambivalence, refus de la certitude, place pour une conscience personnelle), que cette éthique de la pratique intellectuelle a une résonance dans la pratique politique (la certitude de posséder la vérité est facteur de violence), qu'une meilleure connaissance anthropologique et de nouvelles situations historiques sont susceptibles de débloquer cette éthique intellectuelle embryonnaire. Le statut de l'intellectuel, ce serait donc de dire le vrai, et encore avec la prudence de la non-certitude.[375]

[373] Nous reviendrons plus longuement sur cet élément, mais précisons que Goldmann, dans *Le Dieu caché*, analyse la pensée de Pascal en rapport avec le sens des fragments constitutifs de l'ensemble de sa pensée. Il met également en avant, comme Axelos, l'importance de la conception pascalienne du fragment en opposition au rationalisme cartésien.

[374] Collectif, « Arguments », art. cit., p.1.

[375] Delannoi, art. cit., p. 139.

La première parenthèse de cet extrait pointe les éléments définitoires de la revue, qui sont à l'origine du développement d'un échange culturel : dialogue, ouverture, ambivalence, refus de la certitude et expression des subjectivités personnelles. Si la prudence est bien entendu de mise quant à l'expression de la vérité, ce qui se comprend comme une réaction à l'orthodoxie dogmatique, le rôle de l'intellectuel et de la revue n'en reste pas moins d'interroger et de défendre une conception particulière de cette vérité qui ne soit ni dogmatisme universel, ni relativisme absolu.

La « prudence de la non-certitude » trouve, dans le régime discursif d'*Arguments*, un mode d'expression fragmentaire, ouvert, ambivalent et subjectif. À propos du style fragmentaire, nous relèverons le commentaire humoristique et autoréflexif d'Axelos à propos de la dernière réunion plénière du groupe, commentaire qui est repris dans le dernier numéro de la revue : « Ce texte élabore et condense un bref exposé présenté à la dernière réunion plénière – bien que fragmentaire et fragmentée – des rédacteurs et des collaborateurs d'*Arguments* »[376]. La mise en évidence des adjectifs « fragmentaire » et « fragmentée » illustre la conscience d'une obsession discursive et éclaire dans le même temps l'analogie opérée par l'auteur entre la réunion plénière de la revue et la pensée qui lui fut propre. *Arguments*, qui se saborde volontairement, représente selon Axelos cette expression fragmentaire d'une totalité fragmentée, elle-même représentée par le fonctionnement collectif de la revue. Cette remarque humoristique, qui peut paraître anodine, gagne à être comprise dans le contexte des discussions relatives à la notion de totalité et à la forme philosophique exprimée en fragments. Axelos note, en utilisant la métaphore de l'horizon et l'image de l'échec programmé : « Nous avons essayé d'introduire un nouveau style de discussion. Nous avons essayé de faire un tour d'horizon – avec l'échec inscrit à l'horizon »[377]. Cette association de l'idée d'échec programmé (de fatalité) et de celle d'une projection vers un horizon exprime en un sens la rupture adornienne avec toute conception téléologique du projet philosophique, qui se définit avant tout par la négation de ce qui est institué. Ce croisement de la notion de négativité (échec) et de la projection vers une indétermination (horizon) exprime une pensée analogue à celle de l'utopie négative selon Adorno, celle rompant avec l'eschatologie marxiste et l'optimisme des Lumières. Le projet critique de la revue est

[376] Kostas Axelos, « Le jeu de l'autocritique », in *Arguments*, n°27-28, 1962, p. 127.
[377] *Ibid.*

ainsi défini à partir de l'horizon, principe même du lieu sans lieu, du point de focale sans aucune stabilité ni univocité. Il est également défini comme un échec possible ayant permis de penser le rapport au monde social et à l'activité intellectuelle, non de manière pessimiste, mais en inscrivant l'échec dans un processus incessant de retournement, de recommencement et de relance. C'est là le propre de la constellation telle que la définit Adorno, à savoir comme le lieu d'un montage réunissant de façon éphémère des fragments condamnés à s'ouvrir vers leur potentialité, vers le propre dépassement.

Cette question de l'utopie négative soulève celle de l'héritage marxien et hégélien au sein des critiques adorniennes et argumentistes. Après avoir relevé le rôle déterminant d'Axelos dans le dialogue d'*Arguments* avec la pensée adornienne, nous allons voir en quoi cet héritage commun, celui de l'hégéliano-marxisme, est interrogé précisément dans le cadre d'une *Kulturkritik* dont les objets sont les œuvres majeures de la littérature française. Avant de revenir sur l'importance de la tradition du fragment et de l'aphorisme philosophico-moraux dans le champ intellectuel français, au détour notamment d'une analyse du discours d'Adorno paru sous le titre « Hegel et le contenu de l'expérience », nous allons nous attarder sur un exemple de critique culturelle se développant conjointement dans les travaux d'*Arguments* et dans ceux d'Adorno, à savoir l'importance de l'expérience particulière (*Erfahrung*) dans l'œuvre de Proust. Celle-ci permet de comprendre, d'une part, le statut philosophique de l'*Erfahrung* et, d'autre part, l'importance constitutive du discours littéraire dans l'approche adornienne et dans son dialogue avec la France. Ainsi, le sixième numéro de la revue comporte un dossier intitulé « Le roman aujourd'hui » et met en avant, aux côtés des œuvres néo-romanesques, l'acuité sociologique de l'œuvre de Proust dont une série de particularités rhétoriques, narratives et énonciatives mettent en tension les transformations de la totalité sociale de son époque. Afin de mieux comprendre ce qui se joue d'un point de vue théorique dans l'analyse critique de la *Recherche du temps perdu* et, plus précisément, du *Temps retrouvé,* nous mettrons en regard les *Notes sur la littérature* et l'article de Duvignaud intitulé « Le roman n'a pas de loi », mais aussi les analyses développées conjointement par Adorno dans la deuxième moitié des années 1950 sur Proust et celles de Goldmann menées au même moment sur Jean Racine et Blaise Pascal.

3.3. *Erfahrung* et Totalité chez Proust. Dialogue entre les *Notes sur la littérature* (1958-1961) et « Le roman n'a pas de loi » (février 1958)

> On pourrait objecter à de petits commentaires de quelques passages de la *Recherche du temps perdu* que le lecteur aurait besoin, dans cette configuration embrouillée et d'une richesse déroutante, d'être orienté à l'aide d'une vue d'ensemble plutôt que d'être encore plus empêtré dans le détail ; de plus, en partant de là, la voie qui mène au tout ne peut être tracée qu'avec difficulté. Cette objection ne me paraît pas pertinente. On dispose déjà de grandes vues d'ensemble. Mais, chez Proust, le rapport du tout au détail n'est pas celui d'un projet architectural global à sa réalisation spécifique : c'est justement contre cela, contre le mensonge autoritaire d'une forme subsumante, venant coiffer le tout, que Proust s'est révolté.[378]

Les déplacements dans le régime du discours philosophique, du moins ces projets d'une critique formelle centrée sur l'idée de fragmentation, se couplent à un intérêt constant envers la littérature, et plus précisément envers des avant-gardes soucieuses de rompre avec une institution langagière et des systèmes de pensée et de perception hérités de l'idéologie dominante. Ainsi, si ces intellectuels voient dans les pratiques néo-romanesques – principalement celles de Beckett et de Robbe-Grillet – l'expression d'une rupture fondamentale avec les modes de pensée bourgeois et avec l'institution rhétorique et narrative héritée des fresques omniscientes et des bons sentiments de la littérature de l'individu, du personnage et de la fable, ils tentent dans le même temps de comprendre en quoi d'autres œuvres issues de différentes périodes de l'histoire littéraire française ont contribué, en mettant au jour et en critiquant de manière immanente les formes historico-culturelles, à déterritorialiser les formes dominantes du savoir et de la perception de leur époque. Cette déterritorialisation, en se couplant à une volonté de

[378] Theodor W. Adorno, « Petits commentaires de Proust », in *Notes sur la littérature*. *Op. cit.*, p. 140.

dire le monde, de l'exposer hors des perceptions communément admises et hors des injonctions de la tradition instituée, permet dans le même temps à la pensée de se libérer des mystifications idéologiques historiquement déterminées, des fantasmagories à l'œuvre dans le rapport à la réalité sociale et à la connaissance, et de devenir une forme de savoir critique s'opposant au courant dominant de la raison instrumentale et aux médiations idéologiques qui la délimitent. C'est ce qu'exprime Adorno dans son « Discours sur la poésie lyrique et la société » paru en 1958 dans la revue *Akzente* et repris dans les *Notes sur la littérature* :

> L'interprétation sociale de la poésie lyrique, comme du reste de toutes les œuvres d'art, ne doit […] pas viser sans médiation ce qu'on appelle communément la place au sein de la société ou l'intérêt sociologique des œuvres, ou même de leurs auteurs. Il lui faut plutôt établir comment l'ensemble d'une société, en tant qu'unité possédant ses propres contradictions, apparaît dans l'œuvre d'art ; en quoi celle-ci lui obéit, en quoi elle la dépasse. Cette démarche doit, en termes philosophiques, être immanente. […] La vigilance s'impose, surtout face au concept d'idéologie, insupportablement éculé de nos jours. Car l'idéologie, c'est de la non-vérité, de la conscience fausse, du mensonge. Elle se révèle dans l'échec des œuvres d'art, dans leur fausseté en soi, et c'est elle que touche la critique. Quant aux grandes œuvres d'art, en revanche, dont l'essence est constituée par le travail sur la forme et donc par la conciliation tendancielle des contradictions de l'existence concrète, leur reprocher d'être de l'idéologie, ce n'est pas seulement injuste à l'égard de leur propre contenu de vérité c'est aussi une falsification du concept d'idéologie. Celui-ci n'affirme pas que l'esprit ne servirait jamais qu'à permettre à quelques-uns de faire passer leurs intérêts particuliers pour des intérêts universels, mais il veut aussi démasquer la fausse spiritualité, et en même temps la comprendre dans sa nécessité. Mais la grandeur des œuvres d'art, c'est uniquement de laisser parler ce que l'idéologie dissimule. Qu'elles le veuillent ou non, leur réussite dépasse leur conscience fausse.[379]

C'est en ce sens que l'œuvre de Proust est abordée dans les travaux d'Adorno, et plus précisément dans les *Minima Moralia* ainsi que dans les *Notes sur la littérature* (Proust est à nouveau mobilisé, plus tard, dans la *Théorie esthétique*). Bien que la *Recherche du*

[379] Theodor W. Adorno, « Discours sur la poésie lyrique et la société », in *Notes sur la littérature. Op. cit.*, p. 47-48.

temps perdu ne puisse pas être considérée comme une œuvre initiant une fragmentation des formes instituées du discours, elle est analysée par Adorno en tant qu'expression particulière du détail, en tant que captation de moments éphémères dans le déroulé du temps, grâce à une étude nullement holiste de l'œuvre mais, au contraire, grâce à la focalisation sur quelques détails de celle-ci[380]. Adorno préfigure une sociologie de la littérature centrée sur les formes immanentes au discours littéraire tout en dénonçant déjà les penchants d'une sociologie externe centrée sur les trajectoires et les postures d'auteurs ainsi que sur l'idée d'un mimétisme des structures sociales au sein des œuvres. Il fait en ce sens référence, dans « L'essai comme forme », à l'expérience de *dilettante* de Marcel Proust, de cet « *homme de lettres* »[381] (en français dans le texte) ayant su retranscrire l'ancrage sociohistorique d'un *habitus* en voie de disparition. Dans la mention du personnage romanesque de l'homme de lettres dilettante, le philosophe et sociologue fait sans conteste écho au Baron de Charlus et à son influence sur les manières de Robert de Saint-Loup et sur celles des Guermantes de façon générale[382]. Plusieurs descriptions et mises en scène du *Temps retrouvé* permettent en effet à Proust de ressaisir les expériences subjectives d'une aristocratie déclassée vivant ses derniers soubresauts à un moment charnière de l'histoire sociale française. C'est en ce sens qu'Adorno analyse les « princesses proustiennes »[383]. Cette ressaisie démystificatrice du monde chez Proust tend ainsi à progressivement dévoiler les formes historiques propres à un *habitus* aristocratique et dandystique au point de le ridiculiser, en le situant dans un moment précis du processus politique de domination bourgeoise. On est proche ici des analyses benjaminiennes relatives aux transitions des styles architecturaux exprimant, par la *ruine*, le passage d'une fantasmagorie à l'autre. En effet, si l'on conçoit l'*habitus*, le mode de vie d'une classe sociale et ses manières comme les traces d'une historicité en mouvement, on peut comprendre leur traduction comme ruines de la société moderne à l'instar des transformations architecturales.

Soit l'extrait suivant du *Temps retrouvé* :

---

[380] C'est précisément ce qu'explicitent les « Petits commentaires de Proust », dont nous avons cité un extrait en exergue.

[381] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 12.

[382] Adorno développe en ce sens quelques commentaires sur les Guermantes dans les « Petits commentaires de Proust » et, de façon plus générale, sur le snobisme et le ridicule des aristocrates et dandys.

[383] Adorno, « Petits commentaires de Proust », art. cit., p. 147.

> Même immobile, la couleur qui était la sienne plus que de tous les Guermantes, d'être seulement l'ensoleillement d'une journée d'or devenue solide, lui donnait comme un plumage si étrange, faisait de lui une espèce si rare, si précieuse, qu'on aurait voulu le posséder pour une collection ornithologique ; mais quand, de plus, cette lumière changée en oiseau se mettait en mouvement, en action, quand par exemple je voyais Robert de Saint-Loup entrer dans une soirée où j'étais, il avait des redressements de sa tête si soyeusement et fièrement huppée sous l'aigrette d'or de ses cheveux un peu déplumés, des mouvements de cou tellement plus souples, plus fiers et plus coquets que n'en ont les humains, que devant la curiosité qu'il vous inspirait, on se demandait si c'était dans le faubourg Saint-Germain qu'on se trouvait ou au Jardin des Plantes, et si on regardait traverser un salon ou se promener dans sa cage un grand seigneur ou un oiseau. Pour peu qu'on y mît un peu d'imagination, le ramage ne se prêtait pas moins à cette interprétation que le plumage. Il commençait à dire des phrases qu'il croyait grand siècle et par là il imitait les manières de Guermantes. Mais un rien indéfinissable faisait qu'elles devenaient les manières de M. de Charlus.[384]

Le jeu humoristique comparant le dilettante à un oiseau, s'il use d'une métaphore animalisante relativement convenue mais utilisée comme une moquerie stéréotypée des classifications zoologiques – on la retrouve notamment dans *La Comédie humaine* de Balzac puis dans *Les Rougon-Macquart* de Zola[385] –, permet de comprendre le ridicule d'une posture et de ses manifestations formelles à la croisée de deux époques, du plumage de l'habillement au ramage des soliloques. La lecture adornienne de cette expérience particulière, et de la transition historique qu'elle signifie, permet de comprendre sa volonté, dans la lignée de Benjamin, d'analyser et de critiquer les formes que prennent les expériences subjectives au travers de leur historicité et, de manière plus générale, les structures d'une totalité sociale en mutation. Plus encore, leur signification

[384] Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954, p. 703-704.

[385] Balzac utilise, dans l'avant-propos de *La Comédie humaine*, la comparaison entre les « Espèces Sociales » et les « Espèces Zoologiques » : « Pénétré de ce système bien avant les débats auquel il a donné lieu, je vis que, sous ce rapport, la Société ressemblait à la Nature. La Société ne fait-elle pas de l'homme, suivant les milieux où son action se déploie, autant d'hommes différents qu'il y a de variétés en zoologie ? […] Il a donc existé, et il existera donc de tout temps des Espèces Sociales comme il y a des Espèces Zoologiques » (Honoré de Balzac, « Avant-Propos », in *La Comédie humaine*, Volume I, édition publiée sous la direction de Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1977, p. 11). Zola use également de ce procédé dans *Les Rougon-Macquart*, notamment à propos de Gervaise.

et leur appréciation révèlent la transformation d'une mythologie, le passage d'une structure idéologique à l'autre, d'une fantasmagorie à l'autre. Adorno parle en ce sens du « caractère mythologisant de Proust » qui « arrache des images mythiques à la modernité dans ce qu'elle a de plus moderne », rappelant qu'« il est proche en cela de la philosophie de Walter Benjamin, qui fut son premier grand traducteur »[386]. En effet, Benjamin avait été sollicité pour traduire avec Franz Hessel des extraits de la *Recherche* chez Die Schmiede en 1927 – *À l'ombre des jeunes filles en fleur* – et chez Reinhard Piper en 1930 – *Le Côté de Guermantes*[387].

Dans l'extrait du *Temps retrouvé* que nous analysons, le décalage et le ridicule de la posture d'aristocrate détaché peuvent se comprendre au travers de la réappropriation progressive, par le système industriel, de la figure dilettante et anti-utilitariste de cette aristocratie décadente. Alors qu'elle fonctionnait encore, à la fin du XIX^{e} siècle, comme une véritable marginalité par rapport à la grande industrialisation des villes – celles des expositions universelles – et par rapport aux logiques utilitaristes délimitant un capitalisme principalement centré sur une maximisation de la production, l'aristocratie dilettante se voit confrontée, dans les décennies 1900-1920, à un surinvestissement de la figure raffinée et excentrique par l'industrie publicitaire et textile ainsi que par une accentuation de la composante consumériste du capitalisme avancé. Cette contradiction inhérente à une totalité sociale en transformation entraîne un sur-jeu provocateur, et partant une attitude perçue comme ridicule car décalée, celle d'une classe déclinante dont le mode de vie est en partie accaparé par la norme économique. Dans *L'Ambivalence romanesque*, Pierre V. Zima a relevé l'importance conférée par Adorno et Benjamin, au sein de l'œuvre de Proust, aux transformations d'expériences particulières et subjectives apparemment anodines en lien avec l'évolution des structures socialement instituées (classes sociales, sociolectes, habillement, modes de vie).

[386] Adorno, « Petits commentaires de Proust », art. cit., p. 146.

[387] On renverra, à propos des affinités théoriques entre Proust et Benjamin, aux commentaires de Gérard Raulet dans *Le Caractère destructeur*. Celui-ci a montré en quoi le rapport de la mémoire avec l'expérience authentique dans l'œuvre proustienne est mobilisé par Benjamin afin de comprendre la distinction entre *Erlebnis* et *Erfahrung* et pour problématiser la relation qui unit mémoire involontaire, réveil et choc (Raulet, *Le Caractère destructeur. Op. cit.*, p. 141-145).

Le rapport entre l'expérience du particulier et la compréhension de la totalité sociale dans l'œuvre proustienne permet à Adorno de penser le rapport au monde social le plus contemporain. Loin de constituer le lieu d'une fuite imaginaire, le discours littéraire est au contraire le laboratoire d'une réflexion et d'une critique des structures sociales les plus immédiates. Ainsi, selon Pierre V. Zima, le besoin de « sauver le particulier » et le « singulier » chez Proust est créé par la conscience d'évoluer dans une ère menacée par une totalité sociale autoritaire et perçue comme inébranlable, immuable et monolithique. Cette société, celle du règne de l'échange et de l'accumulation, fait disparaître l'unicité de la chose, du sujet, des relations sociales et de l'expérience. L'économie monopolistique, ayant liquidé l'héritage libéral du XIX^{e} siècle, créerait selon Pierre V. Zima les conditions d'une disparition des formes authentiques de l'expérience au profit d'une apparence d'immédiateté et d'une dilution de la subjectivité dans un ensemble auquel elle s'intègre suivant un logique accumulative et non comme potentielle résistance. Cette coercition du sujet se voit accentuée dans les années 1920-1930 sous l'action des régimes fascistes, expressions radicalisées de l'intégration de l'individu à une totalité où le particulier ne trouve plus aucun moyen d'expression. Cette historicité, celle du fascisme, permet de comprendre le rapport qu'Adorno entretint (comme Benjamin) avec des œuvres manifestant un rejet absolu de l'intégration du sujet, qui s'efface au profit de l'univocité et de la cohérence totalitaires. Pierre V. Zima relève en ce sens :

> L'effort pour sauver le particulier qu'entreprend Proust au début de l'ère monopolistique devient de plus en plus urgent (et difficile) dans la société allemande des années 20 et 30, menacée par l'avènement du fascisme. Dans cette situation, marquée par la liquidation de l'héritage libéral, Adorno et Benjamin prennent partie [*sic*] pour le singulier, l'inéchangeable. Leurs recherches mènent vers Mallarmé, Valéry, Proust et les surréalistes.[388]

À l'appui de cette remarque de Pierre V. Zima qui explique l'intérêt pour la modernité littéraire française, relevons un passage important de la correspondance entre Adorno et Mann remontant à janvier 1954, à propos justement de l'importance de l'œuvre de Proust dans la compréhension des « types humains » et de la « puissance de l'*imago* ». Adorno insiste sur l'interrelation, à ses yeux fondamentale, de l'appropriation subjective

[388] Zima, *L'Ambivalence romanesque. Op. cit.*, p. 375.

de la réalité sociale et sur la nécessité de développer une approche historique et réaliste en littérature. Comme nous l'avions déjà évoqué dans notre premier chapitre, ce commentaire met en avant l'analogie que réalise Adorno entre les œuvres de Proust et de Mann. Le philosophe francfortois mentionne dans cette lettre *Le Mirage,* roman de Mann paru en 1954 qui lui rappelle la puissance d'évocation des images contenues dans l'œuvre de Proust, évocation rendue possible par la « précision historique » :

> Il semblerait que l'imprégnation subjective ne s'oppose pas purement et simplement, comme le suggèrent notre culture et notre histoire, à l'exigence du réalisme – qui en un sens traverse tout votre œuvre –, mais que plus on respecte la précision historique jusque dans la représentation des types humains, plus on atteint aussi la spiritualisation, la puissance de l'*imago*. C'est en lisant Proust que cette idée singulière m'est venue pour la première fois, et *Le Mirage* à présent m'y ramène.[389]

Pour en revenir à l'extrait du *Temps retrouvé* cité *supra*, l'insistance sur plusieurs termes signifiant l'immobilité ou l'objectivité – « même immobile », « espèce si rare », « collection », « si on regardait », « dans sa cage » – permettent d'entrevoir le processus de réification à l'œuvre dans le monde social. La figure du dandy est prise dans le mouvement dévorant d'une logique systémique que l'œuvre met au jour, logique de laquelle l'individu proustien ne peut s'extraire. L'intégration totale de l'individu, comprise au travers de la notion marxienne-lukácsienne de réification, postule l'interchangeabilité des biens et des sujets au profit d'une négation des particularités contradictoires de la totalité et d'une standardisation des relations sociales ; c'est ce qu'observe Pierre V. Zima à propos de l'insistance adornienne sur la notion de singularité au détriment du règne de l'interchangeable, de l'échange marchand régissant toutes les relations sociales réifiées. Plus encore, l'apparente opposition entre cette réification de Saint-Loup et les mouvements mondains de son corps se construit autour d'une ironie insinuant toute la dimension stéréotypée et convenue des gestes – « il avait des redressements de sa tête *si soyeusement et fièrement huppée* sous l'aigrette d'or de ses cheveux un peu déplumés, des mouvements de cou *tellement plus souples, plus fiers et plus coquets* que n'en ont les humains ». L'utilisation du verbe « avoir » ôte en

[389] Lettre de Theodor W. Adorno à Thomas Mann du 18 janvier 1954, in Adorno et Mann, *op. cit.*, p. 107.

quelque sorte toute intention au sujet, ses gestes n'étant plus le résultat d'une production consciente mais plutôt d'une attribution automatique : Saint-Loup « a » des mouvements qu'il ne « produit plus », son corps fonctionne par soubresauts comme s'il « avait » des spasmes, des réflexes d'automate. Les termes « soyeusement » et « fièrement » fonctionnent de manière ironique en ce qu'ils représentent une pensée elle aussi stéréotypée. Cette stéréotypie de pensée laisse le sujet croire en l'unicité de sa posture ; l'ironie est alors induite par le fait que le point de vue du narrateur s'insinue dans les pensées et les intentions gestuelles du personnage pour en moquer le point de vue propre. Plus raffiné et distingué que tout oiseau, et que tout homme-oiseau, Saint-Loup se voit pris au piège, jusque dans les formes mêmes de ses propres mouvements, dans des structures hétéronomes qui le contraignent ; son corps fonctionne comme une entité vidée de toute conscience et de toute intention. Cette mécanicité des gestes préfigure l'aliénation stéréotypée des mouvements corporels aux institutions que sont la mode et la publicité. Ces institutions des goûts, des postures et des attitudes (propres au consumérisme naissant) fonctionnent comme de véritables façonnages des corps. Le dandy mondain, dont l'excentricité caractérisait une forme de marginalité, est intégré, corps et âme, à un système qui a su se réapproprier l'une de ses contradictions (celle de la décontraction détachée, de l'anti-utilitarisme et de la provocation excentrique et anticonformiste). Dans le même temps, la surenchère produite par une mise au jour du processus d'extinction d'une classe menacée – pour filer l'usage proustien de la métaphore ironisant la comparaison balzacienne-zolienne entre race et classe – donne lieu à un ridicule produit par la perception des formes d'un *habitus* archaïque. C'est cette contradiction entre protestation et intégration qu'exprime Adorno dans le fragment « Antithèse » des *Minima Moralia,* dans un commentaire qui précède une remarque relative à la grande capacité qu'a Proust de comprendre et retranscrire l'unité d'une époque historique. Bien qu'il insiste sur le rapport de l'intellectuel à la froideur bourgeoise plutôt que sur l'excentricité aristocrate, il met bien en lumière la réappropriation constante de toute protestation par les « rouages du système » :

> Les distances que l'on prend par rapport aux rouages du système (*Betrieb*) représentent un luxe qui n'est possible que comme produit du système lui-même. Aussi chaque mouvement pour se retirer comporte-t-il certains traits de ce qu'il nie. La froideur qu'il faut y mettre ne peut guère se distinguer de

> la froideur bourgeoise. C'est encore la domination de l'universel qui se cache dans le principe monadologique de l'individu, même là où il est protestataire.[390]

Dans cette lecture critique, l'individu ne parvient pas à s'extraire d'une totalité qu'il souhaiterait dénoncer ; sa protestation est toujours menacée par sa propre intégration à la structure sociale. Comme le dandy proustien, le bourgeois qui se retire des rouages du système qu'il nie est lui-même le produit des contradictions de ce système, qui intègre chaque posture, la plus contestataire ou la plus en retrait, à une structure dynamique en même temps que statique (les contradictions se figent en réification).

Le Dieu caché de Lucien Goldmann paru en 1955 chez Gallimard développe une approche similaire à celle d'Adorno. Il s'attarde, comme ce dernier le fait à propos de Proust, sur les rapports entre les parties des œuvres de Pascal et Racine et le tout de la vision du monde tragique délimitant l'ensemble de leur pensée. Goldmann souhaite dans le même temps revaloriser les fragments produits par différentes auteurs des XVII^{e} et XVIII^{e} siècles, qui permettent selon lui de comprendre les particularités de certaines visions du monde. Se plaçant à un niveau de généralité englobant l'écriture littéraire plus encore que les éléments de la diégèse, Goldmann exprime, dans son introduction méthodologique « Le tout et les parties » du *Dieu caché*, une conception dialectique où la singularité du « phénomène partiel » est nécessaire à la compréhension de l'« ensemble » (souvent réduit par Goldmann à la classe sociale dont l'individu est une manifestation particulière et dont le rapport aux parties est perçu de manière positive, comme une validation de la totalité) :

> Partant du principe fondamental de la pensée dialectique, que la conscience des faits empiriques reste abstraite et superficielle, tant qu'elle n'a pas été concrétisée par son intégration à l'ensemble qui seule permet de dépasser le phénomène partiel et abstrait pour arriver à son *essence concrète*, et implicitement sa signification, nous ne croyons pas que la pensée et l'œuvre d'un auteur puissent se comprendre par elles-mêmes en restant sur le plan des écrits et même sur celui des lectures et des influences. La pensée n'est qu'un aspect partiel d'une réalité moins abstraite : l'homme vivant et entier ; et

[390] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 27-28.

> celui-ci n'est à son tour qu'un élément de l'ensemble qu'est le groupe social.[391]

Tout comme Adorno, Goldmann met à mal l'idée d'intention d'auteur, en préservant toutefois l'idée d'une signification de l'œuvre en fonction d'une relative cohérence de la position du sujet dans la hiérarchie sociale – ce que ne nie pas Adorno mais ce qui ne peut constituer pour lui le point de départ de l'analyse sociohistorique d'une œuvre. Goldmann souhaite comprendre la manière dont des éléments particuliers de la structure d'une œuvre littéraire signifient la vision du monde sous-tendant celle-ci comme totalité. Comme l'expérience du dandy proustien permet de comprendre les évolutions sociales et politiques des premières décennies du XX^e^ siècle et les transformations idéologiques au sein du capitalisme avancé, plusieurs fragments du théâtre racinien renforcent et particularisent, de manière dialectique, la vision du monde tragique qui définit une partie importante de la société du XVII^e^ siècle et qui agit comme une relation « *médiatisée* » (le terme est utilisé par Adorno comme par Goldmann) entre le sujet, l'œuvre et le monde social.

Dans leurs correspondances privées, outre quelques discussions sur Eugen Fink et Walter Schulz, les premières relations intellectuelles entre Goldmann et Adorno portent sur ces questions de méthode fondamentales (qu'est-ce qu'une approche dialectique et sociologique du phénomène littéraire ?) et sur le rapport entre leur pensée philosophico-sociologique, la production culturelle et des questions d'ordre politique. Adorno manifeste, dans une lettre du 9 septembre 1957 qui évoque le projet de conférences organisées par l'*Institut*, la conscience de la proximité entre leurs travaux respectifs. Adorno enjoint Goldmann à s'inscrire dans une recherche à la croisée de la politique et de sociologie : « Das Gesamtthema unserer Vortragsreihe soll vaguement das Verhältnis von Politik und Soziologie sein, und es wäre hübsch, wenn Sie etwas konkretes aus diesem Problemkreis finden würden »[392]. Adorno sollicite donc Goldmann sur des thématiques littéraires, sociologiques et politiques proches de ses intérêts du

[391] Goldmann, *Le Dieu caché. Op. cit.*, p. 16.

[392] Lettre de Theodor W. Adorno à Lucien Goldmann du 9 septembre 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

moment[393] – il est pris depuis 1954 dans le projet de rédaction et de publication de ses fragments dans les *Notes sur la littérature*. Comme le montre une lettre du 4 novembre 1957, Adorno amène son collègue à intervenir à Francfort sur la vision du monde tragique en France au XVII^e^ siècle (« Die tragische Weltanschauung in Frankreich im XVII^er^ Jahrundert ») et sur la vision du monde tragique dans les *Pensées* de Pascal et le théâtre de Racine (« Die tragische Weltanschauung in den *Pensées* von Pascal und im Theater Racines »[394]).

On peut donc remarquer que les premières relations entre Adorno et Goldmann se construisent autour de deux approches croisées : d'une part la critique culturelle et l'analyse du substrat idéologique des œuvres littéraires, perspectives notamment décelables dans les commentaires des correspondances entre les deux auteurs, et, d'autre part, l'étude relative à la dialectique hégélienne, au rapport entre l'universel et le particulier, entre totalité et expérience, comme nous pourrons l'observer à propos de la présentation publiée dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui* ainsi que dans les évolutions philosophiques décelables du *Dieu caché* (1955) aux *Recherches dialectiques* (1959).

Goldmann n'est pas le seul argumentiste à mettre en œuvre une critique culturelle proche de celle d'Adorno. Un autre interlocuteur fondamental de ce dernier est Duvignaud[395], qui a développé plusieurs remarques entrant en résonnance avec les critiques littéraires du philosophe, notamment dans un fragment paru dans le sixième numéro d'*Arguments* intitulé « Le roman n'a pas de loi ». Considéré comme le lieu d'une cristallisation des expériences réelles et d'une expression des expériences possibles, le roman, celui de Marcel Proust, Benjamin Constant, Honoré de Balzac, Léon Tolstoï ou Charles Dickens, constitue selon les termes de Duvignaud une réserve

[393] Entre la publication du *Dieu caché* en 1955 et celle des *Recherches dialectiques* en 1959, Goldmann publie plusieurs textes sur son approche matérialiste des phénomènes littéraires, dont certains paraissent dans *Les Temps Modernes* en 1957.

[394] Lettre de Lucien Goldmann à Theodor W. Adorno du 4 novembre 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

[395] Une lettre d'Adorno du 6 septembre 1957 fait état des relations entre les deux intellectuels à propos des publications françaises des textes du philosophe francfortois, cette lettre faisant également écho à la relation de celui-ci avec Pierre Jean Jouve. Adorno mentionne des discussions et des projets communs antérieurs à cette date.

d'« énergie vivante »[396]. L'association, dans l'extrait ci-dessous, de l'image du « drainage », de l'idée d'une « masse de rêves » et de la locution « canal d'irrigation » crée la possibilité d'une interprétation du roman comme une immense machinerie, comme le lieu d'une production intense de contenus imaginaires et réels. Mais le roman contemporain décrit par Duvignaud ne semble plus capable de reproduire cette double dimension machinique et consumériste propre à une société ayant elle-même amené, par sa violence, à la nécessité d'une lutte pour la liberté :

> Certes, au cours des deux derniers siècles, le roman a joué un rôle qu'il ne paraît plus capable de jouer aujourd'hui : drainant toute la masse des rêves, rassemblant et cristallisant une expérience à la fois imaginaire et réelle, il fut une sorte de canal d'irrigation. Peu importe d'ailleurs le genre ou la forme de l'œuvre : qu'il s'agisse de Benjamin Constant, de Tolstoï, de Dickens, de Proust ou de Balzac. Il a consommé une formidable somme d'énergie vivante. On dirait même que le roman a présenté aux yeux du public – comme autrefois à ceux des spectateurs grecs, la tragédie du V^e^ siècle – le drame (ou le psycho-drame ou l'histoire, comme on voudra) d'une liberté luttant contre ce qui l'écrase.[397]

Tout en étant le lieu d'un façonnage des esprits, le roman permettrait l'expression de possibilités hors de l'institution de la perception du réel, il serait une « liberté luttant contre ce qui l'écrase ». En étant une forme exprimant le rapport entre théorie et pratique, la métaphore de l'écrasement de l'idée de liberté confère à celle-ci une matérialité, la définissant comme indissociable des structures sociales qui la rendent possible ou qui, au contraire, l'étouffent. Comme elle, le roman, compris comme une matérialité signifiant la pensée à un moment de l'histoire, est pris dans le mouvement d'un ensemble de déterminations objectives – en attestent les nouvelles métaphores de l'irrigation et du drainage. C'est en ce sens que l'auteur juxtapose les expériences « imaginaires » et les expériences « réelles » et qu'il met au jour la double substance des romans réalistes telle que la conçoit Adorno. Celui-ci décèle en effet la capacité qu'a la littérature de dire le réel jusque dans ses plus infimes détails et sa volonté d'en bousculer la configuration par une imagination créatrice dépassant toute possibilité instituée – dans une sorte d'*Aufhebung* prenant acte des deux moments du roman, celui

[396] Jean Duvignaud, « Le roman n'a pas de loi », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 8-9.
[397] *Ibid*.

de la représentation clinique et celui du geste critique. La comparaison faite par Duvignaud avec la tragédie antique comme structuration des représentations dramatiques du monde rappelle celle opérée par Adorno et Horkheimer dans la *Dialektik der Aufklärung* entre mythe et raison. La dimension dramatique de l'œuvre se couple à une injonction à la liberté radicale des formes romanesques, radicalité exprimée par Duvignaud dans le dernier paragraphe de son article grâce à une antithèse hyperbolique rappelant le registre belliqueux de la rhétorique communiste-résistante :

> Proust pensait que « le style comme la technique sont affaire de vision », voulant dire par là que la vision seule, sa qualité et sa richesse, pouvait inventer des formes neuves de communication et à la limite suggérer une éthique sans laquelle il est puéril de se dire romancier. Vouloir renverser les choses, c'est revenir à Boileau, tomber dans l'esthétisme ou l'académisme : le roman n'a pas besoin de lois, il se les asservit toutes. Ou bien il en crève.[398]

S'inscrivant ici contre la littérature engagée, tout comme Barthes dans sa défense de Robbe-Grillet, et Adorno dans ses lectures de Beckett et dans sa critique de Sartre, Duvignaud soutient que l'absence de projet et de lois encadrant les formes romanesques rend possible sa liberté radicale et, partant, l'auto-institution de visions (alliance de création stylistique et de technique). La référence à Proust sert justement cette argumentation d'un roman pleinement engagé dans la recherche formelle, dont l'œuvre a pu asservir les lois du monde social tout en gardant son propre échec comme horizon d'écriture. Cette remarque rapproche le commentaire de Duvignaud de celui d'Axelos à propos de la revue comme échec et de l'idée adornienne d'une critique immanente inhérente à l'œuvre romanesque, constellée et ancrée dans une matérialité sociale et historique. L'utilisation de l'antithèse hyperbolique en fin de texte (placée après les deux points dans une section avec un fort effacement énonciatif où le locuteur se retranche derrière l'apparence d'évidence de son assertion, effacement qui renforce le caractère assertif de l'antithèse) exprime un choix dualiste entre la liberté envers toute loi asservissante et la mort. Cette idée est quant à elle exprimée par la crudité du registre populaire et familier : « il en crève ». Ce procédé vient renforcer l'idée d'une centralité du questionnement relatif à la littérature, de son caractère existentiel, et de son rapport à une société elle-même menacée : la mort du roman, sa dilution, n'est pas étrangère à la

[398] *Ibid.*, p. 10.

dilution du sujet dans la société contemporaine. Puisqu'il est vision, plus encore possibilité de vision, le roman symbolise la liberté de l'individu de se positionner singulièrement dans une réalité devenue de plus en plus standardisée et administrée, où le sujet est régi par une objectivité sociale qui lui est presque entièrement extérieure, voire hostile – la totalité sans négativité et sans possibilité d'échec devient totalitaire.

Plusieurs remarques développées par Jean-Yves Tadié dans son ouvrage *Proust et le roman*, trouvent un écho dans les lectures d'Adorno et de Duvignaud que nous venons d'évoquer. Malgré une approche psychologique et une fidélité à l'idée d'intention d'auteur, confondant certains niveaux interprétatifs, cet ouvrage propose une réflexion importante sur le rapport entre le statique et le dynamique (deux catégories étudiées par Adorno et par Goldmann, on y reviendra), entre la stéréotypie des comportements normés et formatés retranscrits par l'observateur et les mouvements induits par celui-ci :

> L'image donne des personnages une connaissance statique ; mais, par-delà le visage, le corps, le décor, les héros sont traqués dans leur comportement, habituel ou exceptionnel. L'image rejette l'observateur à l'extérieur, ne lui fait pas réellement connaître les âmes. Le sens qui ne s'est pas livré se dévoile peut-être lorsque Pygmalion donnera vie à sa statue. Le comportement s'étudie d'abord dans les gestes, et les actions qui rompent la glace de l'apparence pour révéler au moins la présence d'un en-deçà, d'un en-dedans : le surcroît de sens donne au héros un supplément d'existence.[399]

Comme nous l'avons montré dans l'analyse des gestes de Saint-Loup, ceux-ci doivent être interprétés selon Jean-Yves Tadié comme des détails significatifs pour l'observateur qu'est le narrateur proustien, véritable herméneute critique de la réalité sociale qu'il a sous les yeux et qu'il juge, souvent de manière implicite par l'usage de l'ironie et de la dérision des points de vue de ses personnages pris dans un rapport de mystification avec le monde. Il cite en ce sens un extrait du *Temps retrouvé* qui met en abyme la propre pratique littéraire de l'auteur et celle, d'auscultation et d'interprétation, du narrateur : « Comment la littérature de notations aurait-elle une valeur quelconque, puisque c'est sous de petites choses comme celles qu'elle note que la réalité est contenue […] et qu'elles sont sans signification par elles-mêmes si on ne l'en dégage

[399] Jean-Yves Tadié, *Proust et le roman*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2003, p. 101.

pas »[400]. Plus encore que l'intériorité du romancier ou que la psychologie profonde de l'âme des personnages (interprétation qui se fonde sur une lecture intentionnelle de la critique littéraire que nous souhaitons dépasser), ces détails romanesques signifient le plus souvent des moments de cristallisation de la totalité sociale (disparition d'une classe sociale, transformation d'une institution, naissance d'une idéologie, etc.). Ils permettent, dans leur singularité, de mettre au jour des contradictions infimes mais significatives exprimées par les gestes d'un corps, par les objets du quotidien ou par les paroles prononcées inconsciemment et de façon *a priori* anodine par un personnage.

Le roman proustien tente d'élaborer une herméneutique sociologique des gestes du quotidien en les replaçant dans une temporalité et un contexte social singuliers. Ces gestes sont interprétés, moqués, ironisés par le narrateur qui se pose comme observateur aguerri, parfois cynique, d'une époque en profonde mutation. Le dévoilement de ces gestes ne se construit toutefois pas directement au travers d'une explicitation du narrateur mais par une série de procédés rhétoriques – comparaisons, métaphores, ironie, effacement énonciatif, dérision des points de vue – qui tendent à présenter une réalité tout en y apposant un regard subjectif. Cette dualité résulte d'une co-interprétation et d'une co-construction du sens entre narrateur et narrataire, qui adhère au point de vue ironique ou qui est bousculé par cette ironie en étant pris comme cible des perceptions stéréotypées moquées. Si l'on omet la confusion opérée par Jean-Yves Tadié entre auteur et narrateur, le commentaire suivant permet de comprendre cette stratégie rhétorico-narrative à l'œuvre dans l'interprétation et la critique immanente du monde social : « Proust décrit l'apparence de manière à nous faire deviner la réalité qui la contredit ; il prête à une subjectivité l'ombre de l'objectivité qu'elle recherche, mouvement par lequel elle se dénonce comme coupable »[401]. Ce qui est donc à l'œuvre dans les stratégies développées par le narrateur proustien consiste dans un dévoilement et une mise en question des formes sociales, des gestes institués ou au contraire en voie de disparition, couplés à une dérision, et partant à une démystification des pratiques et des habitudes retranscrites. Ces attitudes (plus ou moins stéréotypées) doivent toujours être comprises à partir d'une historicité qui se cache, par essentialisation, derrière des apparences et des mystifications collectives. Un surplus de sens se voit dès lors produit

[400] Marcel Proust, cité in *ibid.*, p. 105.
[401] *Ibid.*, p. 103.

par les médiations idéologiques à l'œuvre entre l'objectivité sociale (la décadence de la classe aristocratique et l'anachronisme de la posture de dandy) et les subjectivités aliénées (les gestes et les postures stéréotypées des aristocrates déclassés). Ainsi, plus encore qu'un « roman de la distinction »[402] comme le suggère Jacques Dubois ou qu'une œuvre « phénoménologique » comme l'interprète Anne Simon[403], *La Recherche du temps perdu* est, selon la lecture adornienne, une retranscription de la dimension contradictoire et mouvante de la totalité sociale par l'étude attentive d'expériences empiriques prises sous le regard clinique et critique du narrateur. Elle est l'expression du double mouvement critique et clinique tel que décrit par Gilles Moutot à la suite d'Adorno, elle exprime, dans ses moindres détails, les contradictions d'une historicité sociale dynamique.

La centralité des expériences dans la critique littéraire d'Adorno, qui n'enferme nullement le roman dans une microsociologie du détail, tend au contraire à mettre en œuvre une véritable théorie sociale centrée sur les éléments de détails participant à la compréhension d'une réalité dont la complexité est gommée par les médiations idéologiques, qui la considèrent comme un ensemble cohérent et non contradictoire. Le double mouvement d'interprétation clinique et critique à l'œuvre dans les romans proustiens que nous venons d'évoquer se réalise au travers du regard subjectif, mais non moins sociologique, du narrateur et de la retranscription, tantôt ironique et cynique tantôt faussement objectivante (effacement énonciatif), des actions de personnages pris dans une totalité qui les détermine et sur laquelle agit le regard du narrateur. Plus que de simples expériences vécues comme des accumulations isolées les unes des autres (*Erlebnis*), les expériences proustiennes deviennent, grâce à la subjectivité du narrateur et aux chocs produits par la remémoration, des expériences significatives de la structure dans laquelle elles s'insèrent mais qu'elles peuvent contredire dans un rapport nouveau et authentique avec le monde social (*Erfahrung*).

[402] Jacques Dubois, *Les Romanciers du réel. De Balzac à Simenon*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2000, p. 278.

[403] Voir notamment sa contribution au numéro de la revue *Littérature* : Anne Simon, « Phénoménologie et référence : Proust et la redéfinition du réel », in Jean-Claude Coquet dir., *Revue Littérature*, n°132 (*Littérature et Phénoménologie*), décembre 2003, p. 55-70.

Ce détour par l'œuvre proustienne permet de comprendre en quoi la critique de l'idéologie, l'analyse historique et la critique des formes sont indissociables dans la pensée adornienne, du moins dans une lecture adornienne des formes artistiques. « L'essai comme forme » tout comme les *Minima Moralia* (texte qui fait référence dès l'introduction à la figure du dilettante proustien) sont en eux-mêmes des expérimentations de la critique des formes, ils traduisent à la fois un projet matérialiste critique et une analyse des processus de médiation historique partant de l'expérience particulière de sujets aux prises avec une historicité contradictoire. Le statut de l'expérience, de l'*Erfahrung* (prise entre un projet d'authenticité et une volonté de mise en lumière réflexive de l'effectivité de l'aliénation), est central dans la littérature proustienne comme dans la philosophie adornienne. Cette *Erfahrung* se voit mise au centre du projet de dévoilement de la structure sociale dans laquelle évoluent les sujets ; elle trouve une signification dans la totalité par le mouvement dialectique et négatif qu'elle y insuffle, en tant que mise à l'épreuve des perceptions idéologisées de cette totalité.

3.4. Sur quelques influences françaises et allemandes de la tradition du fragment dans le champ intellectuel français. « Hegel et le contenu de l'expérience » (avril-juin 1959)

Après nous être concentré sur un cas de *Kulturkritik*, il est utile de revenir sur la mise en œuvre dans *Arguments* d'une pensée critique de l'idéologie et des formes historiques encadrant et contraignant les perceptions subjectives du monde, perceptions prises, comme dans les romans proustiens, dans des médiations idéologiques déterminant la perception. C'est bel et bien sous l'influence de la pensée adornienne, mais également de la critique de la philosophie hégélienne chez Lukács[404], qu'Axelos développe dans ses articles parus dans la revue une conscience du caractère problématique de l'emploi de la notion de totalité, qui doit être resituée dans les expériences particulières qui l'expriment et non pensée abstraitement comme une entité évidente et *a priori*. Comme

[404] Rappelons que des extraits d'*Histoire et Conscience de classe* sont publiés dans la revue dès le troisième numéro.

l'a relevé Stefan Müller-Doohm, Adorno reprend à la tradition hégéliano-marxienne, et plus précisément au jeune Lukács, l'importante notion de totalité en lui insufflant une teneur contradictoire, négative et fragmentaire :

> La société, si unifiée et hyperorganisée qu'elle paraisse, est contradictoire en soi. Cette irrationalité du tout ne se laisse pas enfermer dans une théorie rationnelle, on ne peut la saisir que sous forme fragmentaire. […] La totalité du social s'exprime dans la singularité de chaque phénomène, par quoi elle est donc plus que la somme des phénomènes singuliers. […] Sans la connaissance préalable de la société comme totalité, il ne serait guère possible de concevoir les faits particuliers médiatisés dans le processus de recherche.[405]

Entre l'article orthodoxe de Munzer que nous avons mentionné ci-dessus, portant sur la « Conscience d'une totalité dans la réalité », et celui d'Axelos sur « le monde de la totalité fragmentée », Adorno a prononcé sa conférence sur « Hegel et le contenu de l'expérience » qu'*Arguments* publie en 1959. Cette formule « totalité fragmentée » présente dans le titre de l'article d'Axelos est réutilisée comme une forme d'hypercorrectisme par l'auteur dans sa présentation du philosophe francfortois. On peut d'ailleurs interpréter les précautions d'Axelos au travers des nuances apportées par Adorno à la philosophie de Lukács, de sa critique de Heidegger et de la lecture qu'il opère de la notion de totalité chez Hegel au profit d'une revalorisation du caractère central de l'expérience négative. L'extrait suivant du discours « Hegel et le contenu de l'expérience », sur lequel nous allons maintenant nous arrêter, permet de comprendre le déplacement d'Axelos, qui correspondait, comme on l'a vu, avec Adorno dans le courant de l'année 1958 dans le cadre des conférences à la Sorbonne et de leur publication :

> Hegel, à qui on reproche abstraitement son idéalisme, en lui opposant pêle-mêle les écoles phénoménologiques, anthropologiques et ontologiques, a introduit infiniment plus d'éléments concrets dans les pensées philosophiques que toutes ces tendances, et cela, non parce que son « sentiment des réalités », ou sa vision historique auraient contrebalancé son imagination spéculative, mais bien par la vertu de sa démarche philosophique première, à cause même, pourrait-on presque dire, du caractère expérimental de cette

[405] Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 432-439.

> spéculation même. C'est l'expérience d'un esprit qui ne se laisse pas intimider, c'est une foi confiante dans la possibilité propre à l'esprit philosophique de *pénétrer un jour la totalité du réel et ses composantes, mais non pas en dénaturant cette totalité sous forme d'inventaires, comme le fait l'activité scientifique* : c'est cette expérience qui fonde de nos jours l'actualité de Hegel[406].

Traduit par Jean-Claude Hémery[407] et par Adorno lui-même, cet extrait use d'un procédé courant dans la structure argumentative des discours philosophiques plus ou moins dialogués et polémiques, à savoir l'allo-attribution. En effet, en construisant un adversaire à la philosophie de Hegel, Adorno peut créer la posture d'un interlocuteur en obligeant le lecteur à se positionner négativement par rapport aux référents mobilisés, à savoir la phénoménologie, plus précisément l'ontologie phénoménologique, et l'anthropologie. L'utilisation des termes « école » et « tendance » participe au discrédit de ces disciplines, en raison de l'idée de réduction associée au premier terme et de celle d'une soumission à la mode, du moins à un état plus ou moins institué et accepté du champ intellectuel, sous-entendu dans le second terme. Le procédé est d'autant plus efficace qu'il ne nomme pas directement l'adversaire. La traduction du texte d'Adorno utilise le pronom indéfini *on* – « on reproche » – et construit de toute pièce la position de l'adversaire, allant jusqu'à utiliser un îlot textuel « sentiment des réalités » dont la voix reste anonyme, du moins difficilement décelable pour un public français. Cette hétérogénéité énonciative permet à Adorno de définir sa propre position philosophique par négation, tout en anticipant le reproche d'idéalisme couramment adressé aux hégéliens – reproche d'autant plus infondé qu'il use précisément de la démarche abstraite de la philosophie dénoncée –, en insistant sur le caractère « concret » de sa pensée philosophique. Le rejet conjoint de la phénoménologie et de l'anthropologie, du moins leur opposition vague (« pêle-mêle ») à la spéculation hégélienne, fait sans conteste écho à la configuration du champ intellectuel français à la fin des années 1950, au sein duquel la phénoménologie occupe encore une place centrale et où se développe progressivement l'anthropologie.

---

[406] Theodor W. Adorno, « Hegel et le contenu de l'expérience », traduit par Jean-Claude Hémery et Theodor W. Adorno, in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 29 (c'est nous qui soulignons).

[407] Jean-Claude Hémery est un auteur et traducteur français né en 1931. Il a notamment traduit Friedrich Nietzsche, Thomas Bernhardt et Arno Schmidt et a publié une œuvre littéraire qui entendait s'opposer au roman traditionnel.

La structure en apparence dialoguée de ce discours permet de comprendre l'échange culturel polémique noué avec le champ intellectuel français, vécu par Adorno comme une confrontation plutôt que comme un dialogue exempt de résistances. Ce registre polémique est attesté par une série d'adresses plus ou moins retorses et implicites envers les tendances dominantes ou en voie d'institutionnalisation en France et par les attaques directes de concepts trouvant un succès dans le champ intellectuel français – comme celui de *Weltanschauung* repris par Goldmann et dénoncé dans le discours d'Adorno ou comme ceux de l'ontologie phénoménologique. On peut d'ailleurs voir dans la critique des « inventaires » une attaque envers le concept phénoménologique d'*Abschattung* ou envers le relativisme des relevés empiriques de l'anthropologie. Adorno use à nouveau d'une forme d'attaque voilée en ce qu'elle ne nomme pas directement les disciplines ou les approches concernées (vaguement qualifiées de « scientifique[s] ») mais situe cette critique dans une incise où la cible visée reste implicite et la contre-argumentation impossible en raison même du statut de présupposition de cette incise. Le philosophe allemand souhaite, tout en bousculant son lectorat français, présenter sa propre lecture de Hegel, à savoir celle d'une alliance de l'étude empirique et de la spéculation philosophique, qui doit « pénétrer » la totalité du réel. Dans deux autres conférences que prononce Adorno à la Sorbonne, « La sociologie et les recherches empiriques » et « Idées sur la sociologie de la musique », Adorno insiste sur l'interrelation de la théorie et de l'empirie, qui doit nécessairement rompre avec toute conception statistique[408], ainsi que sur le rapport essentiel entre l'objet et la méthode. Adorno mobilise également dans ces conférences la notion hégélienne de totalité afin d'exprimer ces interrelations : les cas particuliers qu'il étudie (musique et recherches empiriques) sont des mises à l'épreuve d'une conception de la théorie sociale.

Contre les inventaires de la phénoménologie, de l'anthropologie et de la sociologie positiviste, le registre de la pénétration insiste sur le mouvement, sur la direction et sur l'intrusion de la démarche philosophique dans le réel, sur sa force critique et transformationnelle : partant du réel, la méthode dialectique ne le laisse pas indemne mais y retourne pour en comprendre et en transformer les évidences jusqu'au plus profond des composantes de la totalité du réel. La conscience n'est quant à elle pas niée

[408] Theodor W. Adorno, « La sociologie et les recherches empiriques », *op. cit.*, p. 1-8.

ni néantisée comme c'est le cas dans l'idée d'intentionnalité phénoménologique mais elle est justement une conscience de l'exigence d'une réflexivité critique sur sa propre expérience et sur ses propres possibilités d'existence. Enfin, l'anaphore reprenant à trois reprises le présentatif « c'est » vient théâtraliser la positivité de la pensée hégélienne-adornienne : rejet de toute intimidation dans l'expérience de l'esprit, insistance sur les possibilités ouvertes par celui-ci, retour sur la notion fondamentale d'expérience et sur l'actualité de la pensée hégélienne.

Adorno insiste, dès l'introduction de ce discours, sur l'opposition du statut de l'expérience chez Hegel et chez Heidegger. Leurs philosophies sont explicitement confrontées au profit d'une valorisation, par la première, de l'épreuve d'une « contradiction en mouvement » au sein de l'expérience philosophique conçue comme une « position de la pensée à l'égard de l'objectivité »[409]. Contre « l'immédiateté à l'égard du donné », la « critique immanente »[410] comme méthode dépassant l'opposition des attitudes idéalistes et empiriques aurait pour fonction, selon la lecture que réalise Adorno de Hegel, d'allier expérience et mouvement dialectique, mais dans un déplacement de l'idée d'identité. Puisque tout donné est selon Hegel toujours déjà médiatisé et déjà structuré, c'est-à-dire qu'il est à la fois un existant et le produit d'une conceptualisation de l'esprit dans le processus historique, il est nécessaire d'apposer un mouvement négatif à toute expérience permettant de scinder, de percer à jour – c'est là l'« exigence de déniaisement »[411] –, la médiation déterminée inhérente au donné, qui « ne fait qu'obéir à un désir collectif de s'aveugler sur son propre compte, désir caractéristique d'une société elle-même organisée selon des tendances individualistes »[412]. Utilisant la métaphore, récurrente, du voile (« *der Schleier* ») comme expression des médiations apposées au réel, Adorno finit donc par mettre en avant l'importance de la négation comme critique immanente dans la dialectique hégélienne :

> Sous le voile d'un système qui proclame l'identité de la raison et de la réalité, du sujet et de l'objet, la confrontation de chaque réalité avec son concept,

[409] Adorno, « Hegel et le contenu de l'expérience », art. cit., p. 26.
[410] *Ibid.*
[411] *Ibid.*, p. 28.
[412] *Ibid.*

> avec sa rationalité, se dessine. La réalité se dévoile devant la philosophie comme transitoire, tant qu'elle n'est pas raisonnable, tant qu'elle n'est pas, comme dirait Hegel, « réconciliée ». Avec le concept de négation spécifique par lequel Hegel dépasse tout irrationalisme, il s'oppose à tous les concepts abstraits et totaux, y compris celui de la négation. La négation intervient dans toute réalité, dans laquelle le concept qui se critique lui-même trouve son contenu.[413]

À la suite de cette critique des systèmes totaux et d'une mise en avant de la négativité vécue dans l'expérience même de la réalité et non abstraitement, c'est-à-dire comme négativité « déterminée », Adorno souhaite trouver une expression qui soit adéquate à cette conception, car l'un des apports fondamentaux de Hegel réside dans l'idée selon laquelle « la forme et le contenu sont essentiellement médiatisés l'un par l'autre »[414]. L'insistance sur la notion hégélienne de médiation amène par conséquent Adorno à ne pas simplement développer une nouvelle conception philosophique de l'expérience et du fragment, mais à mettre en œuvre une recherche formelle propre à cette même conception – la particularité de la médiation est de s'exprimer sous des *formes* particulières, plus ou moins apparentes et plus ou moins conscientes. Dans un déplacement de la métaphore du voile comme expression des médiations, Adorno utilise une métaphore plus imagée dans sa conférence « La sociologie et les recherches empiriques » : sa théorie sociale, à la fois fondée sur des données empiriques et sur une spéculation philosophique, doit « soulever la pierre, sous laquelle la vermine grouille »[415]. Cette image de la pierre cachant la vermine exprime à la fois le durcissement produit par l'idéologie et la substance négative que ce durcissement, cette réification, dissimule. Dans cette conférence, Adorno explicite clairement la manière dont il conçoit la théorie comme « critique », c'est-à-dire comme lutte avec « cet enchevêtrement d'illusions qu'elle voudrait déchirer »[416].

Bien plus qu'une transition conceptuelle d'une totalité pleine, certes ancrée dans l'expérience d'une réalité, à une expression de l'expérience fragmentée et négative de cette totalité, c'est donc la volonté d'un profond changement de régime discursif qui

[413] *Ibid.*, p. 32.
[414] *Ibid.*, p. 29.
[415] Adorno, « La sociologie et les recherches empiriques », *op. cit.*, p. 2.
[416] *Ibid.*, p. 3.

s'opère dans la deuxième moitié des années 1950 sous l'impulsion de cette critique démystificatrice. Cette transformation du discours est notamment perceptible dans plusieurs articles publiés au sein d'*Arguments*. La pratique du fragment telle que la développe Adorno dans la *Dialektik der Aufklärung*, dans les *Minima Moralia* puis dans les *Notes sur la littérature* s'affirme dès lors comme l'expression d'une vérité philosophique dans une série de discours produits au sein du champ intellectuel français[417]. Outre les fragments axelosiens parus dans le quatorzième numéro d'*Arguments*, il faut relever ceux publiés en 1961 dans le vingt-quatrième numéro à propos de « L'horizon cosmique. Méditations questionnantes et fragmentaires »[418]. Les articles d'Axelos exploitent le très court aphorisme comme expression philosophique fragmentaire au sein d'une totalité déchirée. Dans « Que faire ? », paru en octobre-décembre 1959 dans le seizième numéro d'*Arguments*, Morin montre que le milieu « hégéliano-marxien » dans lequel il évolue, et auquel il associe bien entendu la figure d'Adorno, a lui-même pris conscience de la dimension fragmentaire et contradictoire de la notion de totalité sous l'influence de la critique adornienne : « Adorno a pris conscience de la crise de la totalité au sein même de la théorie de la totalité (l'hégéliano-marxisme) d'où son importance capitale »[419]. Adorno s'inscrit donc dans un héritage philosophique complexe, qui rencontre les intérêts des argumentistes, à savoir celui d'une triple influence allemande : le fragment aphoristique et moral de Nietzsche, le matérialisme et la dialectique dans le cadre d'une relecture hégéliano-marxienne, enfin la critique immanente de l'ontologie heideggérienne.

Afin de comprendre ce qui se joue autour de cette valorisation d'une recherche formelle fragmentaire, il nous faut ici réaliser une analyse de la triple influence contradictoire des pensées nietzschéenne, hégélienne et heideggérienne sur les productions d'Adorno – dont « Hegel et le contenu de l'expérience », mais aussi les

[417] Que l'on pense ici sommairement aux « Fragments » parus dans *Arguments*, aux *Mythologies* barthésiennes, aux très hétérogènes « analyses concrètes » et « chroniques » des *Recherches dialectiques* de Goldmann, aux fragments critico-théoriques de Robbe-Grillet parus dans *L'Express* et dans *France Observateur*, aux *Tropismes* de Sarraute, aux études réunies dans *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs* de Friedmann, dont le titre peut évoquer une analogie entre un mode de production et un mode d'énonciation ou encore, plus tard, les « enquêtes et analyses », les « chroniques sémiologiques » et les « Mémento » dans *Communications*.

[418] Kostas Axelos, « L'horizon cosmique. Méditations questionnantes et fragmentaires », in *Arguments*, n°24, 4e trimestre 1961, p. 2-6.

[419] Edgar Morin, « Que faire ? », in *Arguments*, n°16, 1959, p. 4.

Minima Moralia et les *Philosophische Fragmente*, titre significatif sous lequel était dans un premier temps parue la *Dialektik der Aufklärung*. Plus généralement, c'est la pratique philosophique du fragment qui doit être étudiée dans son rapport au champ intellectuel français et à la tradition allemande, aux couches successives qui se sont succédé dans les échanges culturels franco-allemands antérieurs, afin de comprendre cet accueil favorable d'une conception fragmentaire du discours philosophique en France. Les trois figures de Hegel, Heidegger et Nietzsche sont invoquées dans le discours que nous étudions et trouvent une fonction bien précise dans l'argumentation du philosophe. Si l'intense réception française de Heidegger[420] constitue un obstacle (mais également le moteur d'une lecture critique) à la « bonne » réception d'Adorno, le rapport que celui-ci entretient avec la tradition du fragment moral chez Nietzsche trouve un écho dans un milieu également empreint de nietzschéisme et qui n'attend bien entendu pas le dialogue avec Adorno pour développer cette pratique du fragment[421]. Stefan Müller-Doohm relève à ce propos que l'ouvrage *Minima Moralia* est influencé par l'héritage de moralistes comme François de La Rochefoucauld, Arthur Schopenhauer et Friedrich Nietzsche, autant de figures constituant un imaginaire et un fonds culturel commun aux acteurs en présence. Comme l'observe Agnès Gayraud, l'auteur de *La Généalogie de la morale* doit plus précisément être compris, pour l'École de Francfort (comme pour les acteurs d'*Arguments*), comme l'initiateur d'une critique des insuffisances de la raison[422]

[420] Parmi les nombreux travaux réalisés à ce sujet, nous mentionnons le plus complet, à savoir l'ouvrage *Heidegger en France* de Dominique Janicaud.

[421] À propos de la réception de Nietzsche en France, nous renvoyons aux ouvrages suivants : René Cheval, « Romain Rolland und Nietzsche », in *Deutschland-Frankreich. Ludwigsburger Beiträge zum Problem der deutsch-französischen Beziehungen*, Stuttgart, Anstalt, 1957, p. 292-308 ; René Cheval, *Romain Rolland, l'Allemagne et la guerre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963 ; Heinz Georg Kuttner, *Nietzsche-Rezeption in Frankreich*, Essen, Die Blaue Eule, 1984 ; Jacques Le Ridier, *Nietzsche in Frankreich*, Munich, Wilhelm Fink, 1997 ; Alan D. Schrift, « Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960 », in Patrice Maniglier éd., *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 95-109 ; Aldo Venturelli, « Nietzsche in Rue d'Ulm », in Jacques Le Ridier éd., *Nietzsche. Cent ans de réception française*, Paris, Éditions Suger de l'Université Paris VIII, 1999, p. 81-95. Plus récemment et dans une synthèse très complète et intéressante, il nous faut surtout mentionner les travaux de Laure Verbaere, « L'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique », in *Revue de littérature comparée*, n°306, 2003, p. 225-233 ; Laure Verbaere, « Les traductions françaises de Nietzsche – en Europe », in *Études germaniques*, n°3-251, 2008, p. 601-621. Nous mentionnons à titre indicatif le travail de Louis Pinto, *Les Neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995.

[422] Agnès Gayraud, « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie Critique », in *Astérion*, n°7, 2010 [en ligne].

ayant fortement influencé le champ intellectuel français depuis le début du XX^{e} siècle, et plus précisément une série d'acteurs majeurs du dialogue franco-allemand.

Dans le même temps, il apparaît essentiel d'insister, avec Christoph Menke[423], sur l'importance des concepts d'Histoire et de Raison dans l'œuvre nietzschéenne et, plus encore, sur la réappropriation et le déplacement induits par Adorno. Si celui-ci accorde en effet une attention soutenue et un intérêt critique à l'œuvre de Nietzsche, il lui reproche la relative absence d'une étude des rapports entre la critique de la morale et l'ancrage de cette morale dans l'histoire. Adorno dénonce, chez l'auteur de *Par-delà le bien et le mal* et d'*Humain trop humain*, une sortie de la logique dialectique inhérente à la raison et à son évolution dans l'histoire. La critique adornienne-horkheimerienne trouve certes l'un de ses fondements dans la volonté nietzschéenne d'un rejet radical des préconceptions de la raison bourgeoise, mais elle ne peut se penser comme un irrationalisme opposé au rationalisme bourgeois. La critique immanente de la raison doit au contraire partir de l'étude des systèmes rationnels suivant une démarche dialectique, conception avec laquelle Nietzsche rompt précisément à propos de la critique de la raison.

Axelos, comme Goldmann dans sa présentation pour *Allemagne d'aujourd'hui*, a bien entrevu le rapport de filiation entre la philosophie d'Adorno et celle de Hegel ainsi que le rapport conflictuel avec Nietzsche et, plus encore, avec Heidegger. Dans sa présentation pour le numéro d'*Arguments*, Axelos met en lumière ce qu'il juge constituer le terreau intellectuel par rapport auquel Adorno se positionne. Ce tour d'horizon propose de façon pédagogique un panorama rapide et synthétique pour le lecteur français, qui participe à l'orientation de la réception du philosophe commenté :

> Adorno se situe dans la postérité de Hegel et dans l'actualité néo-marxiste. Hegel et Marx dominent la pensée qui leur succède, même quand elle s'efforce de les contredire, et parvient à se frayer de nouvelles percées, à jeter des bases nouvelles. Kierkegaard, Husserl et Heidegger, pour ne pas parler de Bergson et de Sartre, ne réussissent pas à briser le cercle de la totalité qui les contient – cercle dialectique, magique, infernal et vicieux. Heidegger a le mérite de le reconnaître. « Les mouvements qui s'opposent à cette

[423] Christoph Menke, « Genealogy and Critique. Two forms of Ethical Questioning of Morality », in Huhn éd., *op. cit.*, p. 302-327.

> métaphysique, écrit-il, *lui* appartiennent. Depuis la mort de Hegel (1831), tout n'est que contre-mouvement, non pas seulement en Allemagne, mais en Europe » [Martin Heidegger, *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958 cité]. Pourtant, le besoin d'une pensée neuve, pour laquelle Nietzsche et Heidegger offrirent une contribution, se fait durement sentir (chez qui ?). Cette pensée neuve serait d'hier, d'aujourd'hui et de demain, sans être historiciste, actuelle et futuriste ; elle serait élaborée pour se déployer dans le jeu du monde, avant de se banaliser, et non pas pour être consommée sur place, esclave du succès. Entre 1920 et 1933, la constellation semblait favorable à l'approfondissement du travail de la pensée. L'ensemble des écrits de Nietzsche qu'on a appelé *Volonté de puissance* soulève des discussions. Kierkegaard est traduit. On édite les inédits du jeune Marx. Freud et Husserl publient leurs œuvres capitales. Des tentatives se font jour, Wilhelm Reich, par exemple, pour relier marxisme et psychanalyse. Lukács et Korsch publient la même année les contributions les plus importantes au marxisme philosophique. Spengler lance le *Déclin de l'Occident*. En 1927, paraît *L'être et le temps*, de Heidegger.[424]

S'il puise dans une tradition critique au sein du champ philosophique allemand, Adorno ressent, comme le relève justement Axelos, « le besoin d'une pensée neuve ». Il réalise ce projet en empruntant à chacune des traditions dont il s'écarte sa radicalité critique, c'est-à-dire en appréhendant ces traditions comme étant elles-mêmes en rupture avec une institution de la pensée – négativité dialectique chez Hegel, matérialisme chez Marx, anti-moralisme, critique de la raison et fragmentation des formes du savoir chez Nietzsche, prémisses d'une sociologie du phénomène littéraire chez Lukács. La combinaison de ces emprunts participe à la fois à la singularité de la substance de sa philosophie et à l'originalité de sa rhétorique. L'extrait cité ci-dessus illustre bien l'importance conférée par Axelos à la pensée de Heidegger, qui offrit selon lui une contribution au renouvellement de la pensée aux côtés de Nietzsche. Si la philosophie de Heidegger se voit rejetée dans ses fondements par Adorno, contrairement à celle de Nietzsche, il n'en reste pas moins une contre-référence essentielle pour comprendre son œuvre. Heidegger, et plus généralement la phénoménologie, constitue une figure obsessionnelle de son discours, un envers négatif – rappelons que la thèse d'Adorno est consacrée à une critique de Husserl. Ce rapport conflictuel est accentué dans la pensée

[424] Axelos, « Adorno et l'École de Francfort », art. cit., p. 20.

adornienne par la confrontation avec les productions philosophiques de plusieurs intellectuels français se réclamant conjointement du marxisme et de la phénoménologie.

La relation critique développée par Adorno avec les philosophies contradictoires de Hegel et de Nietzsche a été étudiée, entre autres, par Christoph Menke. Dans « Genealogy and Critique : Two Forms of Ethical Questioning of Morality », celui-ci a mis en relation, d'une part, la critique des valeurs morales chez Nietzsche et, d'autre part, la généalogie interrogeant les origines et les déterminations historiques de ces valeurs, suivant deux moments successifs dans le processus de critique morale, ce qui nuance le constat récurrent de l'anhistoricisme nietzschéen :

> In [the] questioning of the value of morality from the perspective of the person, Nietzsche differentiates between a first step, which is to look at the "*history* of morality", "*the history of the origins* of these [moral] feelings and valuations", and a second step, the actual "*critique* of moral valuations". And indeed the critique results from the history of morals, if it is consequently followed; this is what takes place in the genealogy of morals[425].

Mais ce qui rapproche plus encore la critique adornienne de la critique nietzschéenne est, selon Christoph Menke, le « projet d'une critique individuelle guidée par une dimension éthique de la morale et de la culture » (« the project of an individual ethics-guided critique of morality and culture »[426]). Nietzsche est interprété au sein de la Théorie critique francfortoise comme l'initiateur d'une réflexion sur la répétition du même dans l'évolution historique des sociétés modernes. L'éternel retour est lu dans sa dimension négative par Adorno, qui rompt avec la positivité du concept selon Nietzsche, c'est-à-dire comme une prison dans laquelle le sujet est enfermé et doit prendre acte, celle de la société et des valeurs bourgeoises[427]. Dans son ouvrage consacré à Benjamin, Gérard Raulet a relevé l'importance de l'éternel retour nietzschéen, dans sa version « infernale » (image propre à plusieurs discours francfortois), suivant une formulation très proche de la critique adornienne de l'industrie culturelle :

[425] Menke, « Genealogy and Critique. Two forms of Ethical Questioning of Morality », art. cit., p. 306-307.

[426] *Ibid.*, p. 308.

[427] Gayraud, art. cit. [en ligne].

> La mode, le toujours nouveau, et l'éternel retour du même seraient donc les deux faces d'une même fantasmagorie culturelle. La pensée de l'éternel retour du même serait la version « infernale » et en même temps « naturelle » – celle d'une histoire redevenant *Naturgeschichte* – de l'expérience de « la modernité ». Elle exprime une transformation de la conscience historique sous l'effet de la transformation générale de l'expérience.[428]

La critique de la société décadente soumise à un éternel retour du même selon Nietzsche, souvent interprétée comme une revalorisation de l'irrationalisme et comme un pessimisme essentialiste, est déplacée chez Adorno et Horkheimer au profit d'une lecture dialectique. Ceux-ci réinterprètent une série de notions nietzschéennes à l'aune de la Théorie critique en accentuant leur dimension négative ainsi que l'ancrage historique de leurs déterminations. Ils situent leur approche et leur lecture de Nietzsche au sein même de la critique de l'*Aufklärung* se retournant dialectiquement sur elle-même au détriment de l'individualité subjective. Ainsi, à l'appui de la lecture de Christoph Menke, Adorno et Horkheimer soutiennent dans la *Dialektik der Aufklärung* que « Nietzsche fut l'un des rares philosophes après Hegel qui reconnut la dialectique de la Raison »[429]. Nietzsche a notamment mis en lumière la manière dont *L'Odyssée* préfigurait déjà les éléments bourgeois et rationnels de la société contemporaine, définissant l'éternel retour, non comme une simple répétition du même, mais comme une répétition sélective expurgeant dans l'expérience nouvelle les valeurs inférieures[430]. À la suite de Nietzsche, Adorno et Horkheimer montrent en quoi l'œuvre d'Homère est déjà un produit de la « raison organisatrice » où se combinent, notamment dans l'épisode des Sirènes, mythe et travail rationnel, goût du risque et sacrifice de soi. La *Dialektik der Aufklärung* cite alors l'extrait du *Nachlass* de Nietzsche qui met en lumière l'interrelation et la contradiction dialectique entre le mythologique, le rationnel et le pouvoir et qui insiste sur la notion de « mauvaise conscience » sous-tendant l'idéologie d'une Raison aliénante :

[428] Raulet, *Le Caractère destructeur. Op. cit.*, p. 129.

[429] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 59.

[430] Deleuze réalise également cette lecture dans Gilles Deleuze, *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

> La Raison doit être répandue dans le peuple, afin que les prêtres aient tous mauvaise conscience à devenir prêtres – et il faut faire la même chose avec l'État. La tâche de la Raison est de faire prendre conscience aux princes et aux hommes d'État que tous leurs faits et gestes sont des mensonges délibérés.[431]

Dans le même temps, Adorno et Horkheimer avaient bien conscience de toute l'ambivalence de la critique nietzschéenne de la Raison qui risquait, comme l'ont réalisé ses continuateurs fascistes, de verser dans l'idéologie irrationaliste et dans le nihilisme destructeur. *A contrario*, la pratique du fragment moral et critique, déjà présente au moins depuis les moralistes français, se voit réactualisée et couplée à une critique marxisante, à une réflexion sur le style aphoristique et à une critique des formes sociales régissant et contraignant les expériences individuelles de la vie personnelle (« *personal life* », « *true existence* »[432]). Une différence essentielle se dégage toutefois entre l'approche irrationaliste de certains immoralistes français et allemands et la critique philosophique de la Raison d'Adorno : celui-ci met en lumière le fait que l'irrationalisme peut être à la fois l'origine et le résultat de la raison elle-même. L'autorité morale et la caution scientifique dont la Raison se dote tendent vers sa propre mythologisation, vers un retour en son envers mythique. Contre le discours qui se constitue lui-même comme Raison, et qui se définit par conséquent au travers d'une rationalité propre qui n'est plus soumise à la critique mais qui est hypostasiée et réifiée dans ses possibilités mêmes de devenir, Adorno souhaite dénoncer dans l'irrationalisme un retour dans une version mythique de la Raison se conservant elle-même comme rationalité. Comme le mythe, la Raison, hypostasiant ses possibilités de transformation critique et reproduisant une rationalité devenue domination et autoconservation, donne naissance à une rationalité irrationnelle à l'origine de la barbarie totalitaire. Le fragment philosophique n'aurait donc nullement pour fonction de retourner dans une forme de romantisme mystique ou irrationnel dénonçant toute pensée systématique, mais viserait au contraire à réinjecter un mouvement dialectique contre un système dont la rationalité a été irrationnellement portée aux nues, soit comme une garantie de scientificité dans la Raison organisatrice et calculatrice, soit comme mystification dans son retournement

[431] Friedrich Nietzsche, cité in Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 59.
[432] Menke, art. cit., p. 308.

irrationaliste. Chacune de ces deux évolutions radicales est le résultat d'un même processus de fétichisation de la pensée sous l'effet de l'idéologie.

Revenons pour finir sur la double interférence et la connexion contradictoire à l'œuvre dans les *Minima Moralia* et dans « Hegel et le contenu de l'expérience » entre Nietzsche et Hegel. Si ces deux philosophes peuvent être lus comme des penseurs du devenir, notion qu'on retrouve actualisée et déplacée chez Adorno à la suite de Benjamin et qui est interrogée dans le discours de la conférence à la Sorbonne, trois éléments entrent en contradiction et se synthétisent dans la lutte adornienne contre les hypostases de la pensée dialectique. Premièrement, Adorno critique la positivité et l'importance de l'identité en regard de la critique radicale de la raison et de son rapport à la totalité chez Hegel. D'autre part, il dénonce l'interprétation irrationaliste et romantique du fragment anti-moraliste chez Nietzsche. Ce double déplacement donne lieu au projet d'une dialectique négative et d'une critique immanente de la raison. Deuxièmement, ce sont d'une part la conception téléologique et progressive de l'histoire chez Hegel et d'autre part la lecture anhistorique, isolationniste et individualiste chez Nietzsche qui induisent l'insistance adornienne sur l'expérience du sujet situé dans une histoire mutilante où la positivité de l'utopie progressiste est interrogée et dénoncée comme possibilité d'une nouvelle mystification. La dimension utopique de l'œuvre adornienne réside dans sa négativité, dans ce que le monde *n'est pas* et dans sa possibilité comme devenir contradictoire. Enfin, la critique du système hégélien et le rejet de l'antidialectique et de l'antisystémisme chez Nietzsche donnent lieu à une critique systématique et dialectique des systèmes au profit d'une expression fragmentaire représentative d'une totalité déchirée.

Cette rhétorique du fragment et de l'aphorisme philosophico-moraux, qui interroge le rapport problématique à une totalité et dont l'objectif est une démystification des visions du monde instituées (*Weltanschauung* est une notion souvent amalgamée à celle d'*Ideologie*, comme le déplorait Adorno à propos de la philosophie de Mannheim), se voit très tôt couplée au développement d'une critique de la culture, et plus précisément à une critique littéraire attentive au pouvoir démystificateur des discours romanesques et théâtraux – on l'a vu à propos des premiers dans la section consacrée à la critique d'*Arguments* du roman contemporain et de l'œuvre de Proust. Nous nous arrêterons

dans le chapitre qui suit sur cette attention portée par la revue au Nouveau Roman naissant, attention qui doit être mise en regard des recherches d'Adorno sur la *Neue Musik* et sur l'*Ideologiekritik* afin d'éclairer l'interrelation constitutive des discours d'escorte artistique et des réflexions philosophiques.

Ce chapitre a permis de comprendre les premiers enjeux théoriques et méthodologiques de l'échange développé entre Adorno et *Arguments*, principalement centré sur un questionnement relatif aux notions de totalité et d'expérience à partir de la philosophie dialectique de Hegel. L'importance du fragment comme expression philosophique rompant avec l'institution discursive inscrit également son œuvre dans la filiation de Nietzsche, mais aussi des moralistes français – La Rochefoucauld et Pascal. Enfin, ce double rapport a été étudié au travers d'un cas particulier de critique culturelle conjointement développé chez les argumentistes et chez Adorno, à savoir l'importance de l'expérience dans les œuvres littéraires – chez Pascal et Racine pour Goldmann, chez Proust pour Duvignaud et Adorno[433]. Précisons ici que l'insistance d'Adorno sur l'interrelation nécessaire des recherches empiriques et de la spéculation philosophique prépare en un sens la querelle du positivisme (*Positivismusstreit*) initiée à partir de 1959 et développée au début des années 1960 en Allemagne, tandis que les attaques envers les lectures phénoménologiques et anthropologiques (envers leurs « inventaires ») font écho aux évolutions du champ intellectuel français. Cette remarque démontre une première fois le rôle central que jouent les interventions françaises d'Adorno dans son propre cheminement intellectuel et dans son parcours académique ainsi que l'influence conjointe des évolutions intellectuelles en France et en Allemagne.

[433] Nous reviendrons sur cette question, dans le chapitre qui suit, à partir de l'importance du détail chez Balzac et Zola.

Quatrième chapitre
Hybridité du discours revuiste : *Ideologiekritik* et *Kulturkritik*

4.1. Réformismes et radicalités. D'« Actualités du problème de l'idéologie » (février-mars 1957) au « Révisionnisme généralisé » (avril-juin 1959) : le rapport à Karl Mannheim

Le troisième chapitre a démontré la nécessité d'une mise en relation de la critique culturelle (*Kulturkritik*) et de la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*) afin de comprendre la substance de l'échange constitué autour des pensées critiques adornienne et argumentiste. Dans la continuité de la critique morale d'Axelos dans *Arguments*, qui se positionne lui aussi à la croisée des différents héritages philosophiques allemands, la pratique du fragment donne lieu, dans l'article de Morin « Le révisionnisme généralisé », à une volonté de « dé-réifier » et de « dé-dogmatiser » les savoirs, dont l'étiquette marxiste qui fait selon lui l'objet d'un « fétichisme ». Grâce à une multiplication des formules alliant les sèmes relatifs à la /critique/ (usage presque obsessionnel du préfixe « dé- », registre de l'illusion, du dévoilement et de l'exigence d'une radicalité) et au /marxisme/ (fétichisme, réification, dogmatisme, réformisme), l'objectif de Morin est de développer une « auto-éthique de la dépétrification »[434]. Ce projet rappelle celui des fragments moraux démystificateurs des *Minima Moralia*, dans la continuité de l'héritage pluriel que nous avons interrogé dans le troisième chapitre. Malgré l'importance accordée dans l'article de Morin à la négativité, aux rêves, aux mythes et à la méthode critique, la défense d'une « relativité généralisée », que l'on

[434] Edgar Morin, « Le révisionnisme généralisé », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 9-10.

retrouve par ailleurs dans l'esprit général d'*Arguments*, s'inscrit en porte-à-faux avec les conceptions d'Adorno qui s'était, avec Horkheimer, vivement opposé au relativisme général de Mannheim dès les années 1930. Le relativisme constitutif de la pensée de plusieurs argumentistes doit en effet être compris en lien avec la pensée de Mannheim, mais aussi, comme on le verra, en relation avec le développement du structuralisme et de l'anthropologie à la fin des années 1950.

Dans les sections intitulées « Objectivité et parti pris » et « Passage de la théorie de l'idéologie à la Sociologie de la Connaissance » d'*Idéologie et Utopie*, Mannheim part du constat que les applications de la notion d'idéologie, même au sein du marxisme politique se revendiquant de cette notion critique, ont créé des cas de fausse conscience tendant vers une lutte entre points de vue antagonistes sur une réalité. Ce relativisme l'amène à concevoir l'idéologie comme un point de vue historiquement et socialement situé devant être soumis à une Sociologie de la Connaissance prenant en compte la détermination situationnelle (*Seinsgebundenheit*) de la position idéologique qui met sur un pied d'égalité les idéologies conçues comme *Weltanschauungen*. Ce parti pris d'une neutralité non évaluative amène selon Adorno à un relativisme ne permettant pas de mettre au jour les différents degrés d'aliénation contenus dans des expériences hautement idéologisées ainsi que les rapports mystifiés à la réalité. Ce parti pris cautionnerait dans un certain sens, en raison même du relativisme généralisé qui le sous-tend, toute application idéologique en ce qu'elle ne serait qu'un point de vue. Mannheim définit ainsi sa « conception totale-générale et non évaluative de l'idéologie » :

> La conception totale-générale et non évaluative de l'idéologie se retrouve originairement dans ces investigations historiques, où, temporairement et en vue de la simplification du problème, aucun jugement n'est prononcé quant à l'exactitude des idées à traiter. Cette étude se borne à découvrir les relations entre certaines structures mentales et les situations vitales dans lesquelles elles existent. Nous devons constamment nous demander comment il se fait qu'un type donné de situation sociale fait naître une interprétation donnée. Ainsi l'élément idéologique dans la pensée humaine, considéré sur ce plan, est toujours lié à la situation vitale actuelle du penseur. Selon ce point de vue,

> la pensée humaine naît et fonctionne non pas dans un vide social, mais dans un milieu social défini.[435]

Cette conception s'appliquerait dès lors également aux conditions sociales à l'origine des fausses consciences en ce qu'elles résulteraient elles aussi de points de vue, de visions du monde historiquement et socialement situées, donc relatives – ce qui entre en contradiction avec la théorie sociale d'Adorno qui entend se positionner de manière critique par rapport à la mutilation des formes de vie dans des conjonctures totalitaires ou en voie de le devenir[436]. En effet, puisque les idéologies sont le résultat et la caution de déterminations historiques et sociales et puisque ces idéologies s'opposent comme points de vue relatifs sur le monde, leurs applications pratiques et leurs fondements politiques seraient eux aussi pris dans cette « conception totale-générale et non évaluative ». C'est en partie contre cette méthode non évaluative, mais aussi contre les mystifications à l'œuvre dans une société où l'idéologie dominante sert de caution à l'aliénation collective, que se développent conjointement l'*Ideologiekritik* et la *Kulturkritik* telles que les entend Adorno. Il n'est évidemment pas question pour celui-ci d'apposer au relativisme de Mannheim une nouvelle normativité idéologique à la pensée philosophique, ce qui l'enfermerait dans un dogmatisme et une orthodoxie tout comme le « Diamat »[437] dénoncé dans la conférence à la Sorbonne. Il s'agit de penser le rapport au réel de manière *critique*, suivant l'étymologie du terme, c'est-à-dire au travers d'un jugement, d'un discernement et d'une distinction assumant leur situation hors de la fausse conscience. Adorno insiste pour sa part sur le rôle de la subjectivité dans son rapport au réel. La prise en compte de l'expérience subjective permet de déplacer l'analyse des seules déterminations sociales dans la constitution des idéologies : tout individu est certes pris dans des déterminations sociales collectives qui le contraignent, mais il est aussi ancré dans des expériences particulières, subjectives, qui l'amènent à penser son rapport au monde à travers ces expériences (toujours prises dans des processus d'aliénation dont il a plus ou moins conscience). Cette notion

[435] Mannheim, *Idéologie et Utopie. Op. cit.*, p. 79-80.

[436] Nous renvoyons à ce propos à l'important travail de Martin Schuster, « Adorno's Negative Dialectic as a Form of Life : Expression, Suffering, and Freedom », in Epsen Hammer éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 219-208.

[437] Adorno, « Hegel et le contenu de l'expérience », art. cit., p. 30.

d'expérience permet précisément de penser le rapport entre *Ideologiekritik* et *Kulturkritik* au sein de la revue *Arguments*.

Du premier au dernier numéro d'*Arguments*, de 1956 à 1962, le ton démystificateur ainsi que la critique des sociétés technocratiques et bureaucratiques, tant bourgeoises que soviétiques (*Ideologiekritik*) sont des éléments constitutifs du discours critique développé par la revue. Dans le même temps, comme on l'a observé dans le chapitre précédent, celle-ci manifeste un intérêt pour le discours littéraire (*Kulturkritik*) conçu comme l'espace d'une expérimentation rhétorique, d'une véritable pensée critique des structures sociales et des formes que prennent les schèmes de perception institués par l'idéologie. En témoignent l'article de Barthes sur la critique brechtienne paru en décembre 1956-janvier 1957, les analyses portant sur les réflexions de Lukács relatives au roman moderne en avril-mai 1957, le dossier « Le roman aujourd'hui » en février 1958, l'article « L'écrivain devant la critique » en janvier-mars 1959, le numéro 19 *L'Art en question* de 1960, la publication de fragments surréalistes sur l'amour en 1961 ainsi que les différentes contributions sur le langage littéraire dans le numéro 27-28 de 1962. Une figure centrale de cette théorie littéraire est bien entendu celle de Lukács, dont la conception du roman comme reflet est analysée et progressivement déplacée au profit d'une performativité critique du langage littéraire conçu comme « miroir déformant ». Au même moment, et ce dans la continuité d'un intérêt constant pour les différentes littératures européennes depuis le début des années 1950, Adorno voit en Beckett la figure de la radicalité critique et conçoit l'expérimentation formelle du discours littéraire comme une « protestation contre un état social que chaque individu éprouve comme hostile, étranger, froid, étouffant »[438]. Ce sont les mêmes figures modernes et d'avant-garde qui sont mobilisées par Adorno et par les acteurs d'*Arguments*, à savoir Kafka, Mann, Brecht et Beckett. Cette attention conjointe démontre l'importance d'œuvres contemporaines appartenant à une avant-garde ou à une modernité littéraires dans la compréhension d'une société technicienne et bureaucratisée. En effet, la question du rapport entre le sujet et l'objet ainsi que celle concernant la relation problématique entre la structure sociale et l'espace de liberté

[438] Adorno, « Discours sur la poésie lyrique et la société », cité in Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 363.

laissé à l'individualité sont des éléments traités par la rhétorique de ces œuvres romanesques ou théâtrales.

Le rapport entre *Ideologiekritik* et *Kulturkritik* amène plusieurs argumentistes à étudier la théorie littéraire lukácsienne et à prendre comme objet d'étude la littérature contemporaine. Ainsi, dans « Sur l'esthétique de Lukács », Giambrocono-Guiducci[439] développe une critique de la théorie du reflet tout en révélant l'intérêt de la notion de « vérité dans la praxis littéraire »[440] comme pouvoir contre-instituant. Suivant une approche similaire, Duvignaud relève la dimension démystificatrice du théâtre brechtien (notamment à propos des procès staliniens) dans l'article « Ce que nous attendons de la culture » où une formule telle que « ce que nous attendons de la culture, aujourd'hui, c'est qu'elle nous restitue l'expérience authentique »[441] peut évoquer la mise en question des conceptions de Heidegger relatives à l'authenticité par Adorno et, plus généralement, sa critique du jargon de l'authenticité et du rapport à l'inauthentique[442]. Développant lui aussi une rhétorique de la critique démystificatrice – on y reviendra à propos des *Mythologies* –, Barthes conçoit l'art brechtien comme une entreprise de « désaliénation », de « décrassage » et de « déniaisement », il serait une « protestation radicale contre l'empoissement de la fausse Nature bourgeoise et petite-bourgeoise : dans une société encore aliénée, l'art doit être critique, il doit couper toute illusion, même celle de la "Nature" »[443]. On retrouve ici, comme évoqué *supra* à propos de l'article de Morin, l'usage récurrent du préfixe « dé- » relatif à la critique et à la démystification. Cette suffixation est à l'origine d'un ensemble de créations lexicales importantes. Le discours de Barthes dans le milieu des années 1950 est fortement marqué par une charge militante et par une soumission à une orthodoxie marxiste, qui s'exprime principalement dans sa critique littéraire du théâtre brechtien.

Pour sa part, Adorno a développé à propos de l'œuvre et de la pensée brechtiennes un avis nettement moins positif que celui des acteurs d'*Arguments* ou même que

[439] Philosophe de formation, Armanda Giambrocono-Guiducci a été directrice de *Ragionamenti*.

[440] Armanda Giambrocono-Guiducci, « Sur l'esthétique de Lukács », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p. 11.

[441] Jean Duvignaud, « Ce que nous attendons de la culture », in *ibid.*, p. 16.

[442] Theodor W. Adorno, *Jargon de l'authenticité*, Paris, Payot, 1989 [1964].

[443] Roland Barthes, « Les tâches de la critique brechtienne », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p. 22.

Benjamin avant eux. C'est principalement à propos de la notion d'*aura*, et plus généralement à propos du rapport entre l'œuvre d'art authentique et l'industrie culturelle, qu'Adorno s'oppose aux lectures benjaminiennes et barthésiennes de Brecht. Selon Gérard Raulet, Adorno reproche à Benjamin, en plus d'un manque de rigueur dialectique, « un reliquat extrêmement sublimé de certains thèmes brechtiens »[444]. L'insistance sur la notion psychanalytique de sublimation doit ici être comprise en relation avec une forme de fétichisation d'une pensée qui se distancie trop franchement d'une analyse des expériences produites par l'expérience massifiée de la technique industrielle et qui s'inscrit dans un programme idéologique précis. Cette remarque illustre la critique des pensées qu'Adorno juge réifiées et fondées selon lui sur des mystifications idéologiques. Afin de rompre avec les présupposés des différents systèmes philosophiques, il considère comme primordiale la mise en mouvement critique, dialectique et historique. Il s'agit de prendre en considération les éléments négatifs d'une pensée, ses contradictions propres, ses déterminations objectives ainsi que ses tendances à une idéalisation des catégories et des méthodes. De la dialectique hégélienne elle-même à l'ontologie heideggérienne en passant par les critiques d'art de Lukács, de Brecht et de Benjamin, les systèmes de pensée risquent toujours, s'ils ne voient pas réappropriées dans un réel *processus* (dialectique) de pensée, d'être pris dans les logiques de réification, de fétichisation ou de sublimation mystifiant le rapport de la conscience avec le monde.

La rhétorique barthésienne de la démystification, de la critique de l'aliénation et de l'engagement critique qui s'exprime dans *Arguments*, beaucoup plus explicite que celle des *Mythologies*, peut s'expliquer par l'ancrage dans un milieu, dans une sociabilité intellectuelle. Le contexte d'énonciation de la revue et la fréquentation d'intellectuels influencés par la pensée marxiste amènent Barthes à développer une posture marxisante exacerbée dans sa critique culturelle, qui rend dans le même temps possible l'expression d'une critique de l'idéologie. Barthes rédige en effet, conjointement à ses « Petites mythologies du mois » dans *Les Lettres nouvelles* et à ses critiques de l'œuvre de Robbe-Grillet, Cayrol et Camus, une série d'articles très ouvertement marqués par la rhétorique marxisante, que l'on pense aux articles pour *Combat*, *France-Observateur*,

[444] Theodor W. Adorno, cité in Raulet, *Le Caractère destructeur*. *Op. cit.*, p. 69.

Esprit ou *Théâtre populaire.* Citons ici quelques titres représentatifs des intérêts idéologiques de Barthes tels que « Théâtre et collectivité » (*Théâtre populaire*, 1954), « Godot adulte » (*France-Observateur*, 1954), « Du nouveau en critique » (*Esprit*, 1955), « Espoirs du théâtre populaire » (*France-Observateur*, 1956), « Le théâtre est toujours engagé » (*Arts*, 1956), « À l'avant-garde de quel théâtre ? » (*Théâtre populaire*, 1956). L'article « Les tâches de la critique brechtienne » paru dans le premier numéro d'*Arguments* s'inscrit dans la continuité de ce contexte éditorial. C'est dans ce cadre que Barthes manifeste le besoin de conclure son article par une comparaison avec la morale léniniste, recours qui vient superposer un point de vue dont l'orthodoxie n'est pas sans poser quelque problème dans le cadre de la ligne critique et réformiste d'*Arguments*. Barthes avait assisté avec Bernard Dort aux représentations du *Berliner Ensemble* en France à partir de 1954, ce qui l'amène à rédiger des textes très favorables à la révolution brechtienne dans la revue *Théâtre populaire*. Barthes développe au travers de sa critique théâtrale du milieu des années 1950 un discours d'inspiration marxiste très affirmé, voire dogmatique[445], qui contraste avec une modération critique à la fin des années 1950 et au début des années 1960.

À ce propos, François Provenzano, dans son article « Politiques de la sémiotique : flux et reflux de la critique idéologique chez A. J. Greimas », a mis en lumière l'influence réciproque entre les positions d'Algirdas Julien Greimas et l'engagement de Roland Barthes, notamment grâce à l'étude du compte rendu que celui-là fit de l'ouvrage *Pour une sociologie du langage* de Marcel Cohen, compte rendu paru dans *Arguments* en 1956. S'il se concentre sur les rapports entre les deux intellectuels dans les années 1960 et 1970, le point de départ de l'article de François Provenzano n'en est pas moins une confrontation commune de la linguistique et du marxisme dès les années 1950. Cette relation entre la critique linguistique et l'engagement politique s'exprime, entre autres, au travers des collaborations de Greimas et de Barthes avec *Arguments*. L'insistance, dans le discours greimassien, sur le rapport entre science et idéologie, rapport fondant la « démarche barthésienne » (l'idéologie doit être entendue au sens

[445] Précisons ici que, contre la lecture politique de Barthes, Brecht n'était pas selon Adorno l'exemple même de la radicalité critique. Adorno préfère pour sa part valoriser le théâtre et le roman de Beckett comme expressions et comme subversions d'une société de la mutilation, de l'aliénation et de la réification.

d'une « démythification du discours social »[446]), entre sans conteste en résonnance avec la progressive réception de la pensée adornienne. Celle-ci correspond à cette « éthique sociale de lucidité libératrice »[447] greimassienne-barthésienne. En outre, l'étude des rapports entre science et idéologie est au fondement des interrogations d'Adorno sur la domination de la nature, qui est, comme l'a montré Alison Stone[448], à l'origine de la raison organisatrice et de la science comme rapport idéologisé à la réalité. Cette critique de la domination de la nature et d'une science au service de la reproduction de cette domination est au cœur du dialogue entre Adorno, Goldmann et Axelos (voir *infra* le sixième chapitre de la dernière partie).

Le projet philosophique d'*Arguments*, s'il s'inscrit bien dans la lignée d'une approche matérialiste de la culture et de l'idéologie, n'entend pas moins concevoir certains usages du marxisme comme étant pris dans des logiques d'aliénation et de réification. L'URSS et ses auteurs orthodoxes en sont les exemples les plus évidents et les plus fréquemment critiqués par la revue. Les articles « Marxisme : idéologie ou philosophie » de Duvignaud et « Révisons le révisionnisme » de Morin sont deux illustrations significatives de la dénonciation de tendances marxistes, y compris hétérodoxes, à devenir des idéologies aliénantes, des « névrose[s] » réifiantes, des « mythe[s] d'essence religieuse »[449]. Comme le précisait Adorno dans ses *Minima Moralia*, les marxistes n'échappent pas aux fausses médiations que la critique de la culture (*Kulturkritik*) doit dévoiler comme « toute pensée qui entreprend de résister »[450]. La résistance à l'idéologie comme impensé philosophique n'est pas un relativisme généralisé, comme on a pu l'observer chez Mannheim, mais une volonté de constamment penser le rapport aux évidences collectivement partagées à partir d'une négation critique.

[446] Algirdas Julien Greimas, cité in François Provenzano, « Politiques de la sémiotique : flux et reflux de la critique idéologique chez A. J. Greimas », in *Semiotica*, 2016, p. 4.

[447] *Ibid*.

[448] Alison Stone, « Adorno and the Disenchantment of Nature », in Epsen Hammer éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 168-188.

[449] Edgar Morin, « Révisons le révisionnisme », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 9.

[450] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 42.

Dans « Actualité du problème de l'idéologie »[451], l'utilisation de la formule « rationalisme morbide » par Gabel, dans un commentaire de la pensée de Mannheim, qui mentionne par ailleurs Adorno dans une note sur la notion d'« ethnocentrisme », fait sans conteste écho aux études que celui-ci a réalisées dans *The Autoritharian Personality* parues en anglais en 1950 et qu'Adorno présente lors des conférences à la Sorbonne (conférence « La personnalité autoritaire » prononcée au CNRS). Dans le même temps, on peut lire dans cette critique du rationalisme morbide un écho à l'association que réalise Adorno dans les *Minima Moralia* entre le Système rationalisé et la mort. Gabel reprend et déplace les thèses adorniennes selon lesquelles l'ethnocentrisme est le moteur d'une discrimination raciste et/ou religieuse (critique du ressentiment) vers une approche de psychopathologie sociologique. Gabel entend appliquer ces critiques aux autoritarismes soviétique (procès d'épuration) et américain (procès Hiss), dès lors analysés comme autant de manifestations de la fausse conscience collective et comme ethnocentrismes mortifères.

Ces divers articles de Morin, Duvignaud, Barthes, Greimas et Gabel illustrent le développement nouveau d'une pensée critique agencée autour des approches que sont la critique de l'idéologie (*Ideologiekritik*) et la critique de la culture (*Kulturkritik*). Ces approches correspondent à ce que Rahel Jaeggi nomme, à la suite de la tradition francfortoise, « *Ideologiekritik* » et qui connaît selon la philosophe un véritable essor en France dans les années 1950. Dans l'ouvrage qu'elle codirige avec Tilo Wesche intitulé *Was ist Kritik?*, Rahel Jaeggi précise que ce concept, s'il ne se réduit pas à la tradition marxiste, a acquis une véritable maturité dans les différents courants du marxisme occidental – « *in den verschiedenen Strömungen des "westlichen Marxismus"* »[452]. Elle fait en outre référence, dans son article « Was ist Ideologiekritik? », à l'importance du rapport entre le vrai et le faux dans *Idéologie et Utopie* de Mannheim paru en 1956 en France et dans « Beitrag zur Ideologienlehre » d'Adorno paru en 1954, et met en avant la performativité pratique, la *praxis*, dont se dote cette théorie :

[451] Joseph Gabel, « Actualité du problème de l'idéologie », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 1-5.

[452] Rahel Jaeggi, « Was ist Ideologiekritik », in Rahel Jaeggi et Tilo Wesche, *Was ist Kritik ?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009, p. 266.

> Dabei hat Ideologiekritik einen eigentümlichen Status: Sie ist nämlich gewissermaβen aktiv und passiv zugleich. Da sie immer auch auf den performativ-praktischen Effekt der ideologiekritischen Erschütterung zielt, ist sie, wie das von ihr Kritisierte, zugleich Theorie wie (als Theorie) Praxis[453].

Afin que la critique de l'idéologie ne retombe pas dans la mythologisation du réel, il est nécessaire d'effectuer une transformation du statut (*Status*) de la philosophie qui n'est plus, selon les termes d'Adorno lui-même, « une science qui coiffe toutes les autres »[454], mais une dialectique aux prises avec le réel dans un perpétuel mouvement de transformation. Adorno use dès l'entame de sa *Dialectique négative* de la formule de « praxis transformatrice »[455] (*verändernde Praxis*), ce qui entre en résonnance avec les analyses de Rahel Jaeggi et avec ce que nous avons exprimé dans la première partie de ce chapitre à propos du registre de la pénétration dans « Hegel et le contenu de l'expérience » et sur l'exigence d'un rapport dialectique et négatif avec la totalité sociale. Munzer affirme dans ce sens : « Il ne s'agit pas d'anticiper dogmatiquement sur ce futur, mais de trouver le monde nouveau à travers la critique de l'ancien »[456]. Cette remarque, qui trouve un écho dans l'utopie négative d'Adorno comme critique immanente, interroge dans le même temps la problématique de l'« ouverture » de la pensée critique et de son devenir, ouverture qui est au fondement du projet argumentiste.

Dans « Critique de la culture et société » (« Kulturkritik und Gesellschaft »), texte repris dans *Pismen*, Adorno étudie le rapport entre culture et idéologie en mettant en lumière la double acception de la culture, conçue à la fois comme production objective de l'esprit subjectif (« *als Inbegriff der subjektiv ausgeheckten Manifestationen des objektiven Geistes* ») et comme expression de la sphère de la vie privée (« *als Sphäre des Privatlebens* ») : « Kultur ist ideologisch geworden nicht nur als Inbegriff der subjektiv ausgeheckten [*sic*] Manifestationen des objektiven Geistes, sondern im

[453] *Ibid.*, p. 295.

[454] Theodor W. Adorno, « Philosophie et division du travail », traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 25.

[455] Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 11.

[456] Munzer, « À propos de Lukacs », art. cit., p. 20.

weitesten Maβe auch als Sphäre des Privatlebens »[457]. Cette interrelation entre culture et idéologie est également exprimée dans « L'essai comme forme », qui met en avant l'importance d'une *Kulturkritik* non soumise à l'autorité d'une raison systémique et qui soit soucieuse, par « son affinité avec l'expérience intellectuelle ouverte » (« *seine Affinität zur offenen geistigen Erfahrung* »), d'une réappropriation des concepts de la tradition philosophique au profit d'une incertitude constitutive qui délimite l'« intention utopique » (« *utopische Intention* ») :

> L'essai comme forme s'expose à l'erreur ; le prix de son affinité avec l'expérience intellectuelle ouverte, c'est l'absence de certitude que la norme de la pensée établie craint comme la mort. L'essai néglige moins la certitude qu'il ne renonce à son idéal. C'est dans son avancée, qui le fait se dépasser lui-même, qu'il devient vrai, et non pas dans la recherche obsessionnelle de fondements, semblable à celle d'un trésor enfoui. Ce qui illumine ses concepts, c'est un *terminus ad quem* qui reste caché à lui-même, et non un *terminus a quo* : c'est en cela que sa méthode exprime elle-même l'intention utopique.[458]

Cette critique démystificatrice des formes de la connaissance et des pratiques culturelles, leur rapport à l'idéologie conçue comme soumission à un être-là conceptuel *a priori*, nécessite une clarification formelle-conceptuelle orientée vers le propre devenir de la pensée dans la réalité historique et sociale qu'elle transforme. La critique du réel et des idéologies qui le sous-tendent est donc nécessairement dépendante, dans l'approche adornienne, d'une recherche sur les formes culturelles instituées. Cet entremêlement donne lieu à une approche soucieuse de se libérer de toute norme contraignant la pensée, non sans proposer comme horizon philosophique (non défini car inscrit dans un rapport avec l'état institué de l'ordre social et délimité par son objet) une Théorie critique affirmée du monde social. C'est dans son avancée, dans le déroulé de son expression formelle que la pensée à l'œuvre dans l'essai trouve sa substance positive, dans une négativité propre à la *Kritik* qui se voit délimitée, à partir de son objet, par la démarche philosophique conçue comme intention utopique.

[457] Theodor W. Adorno, « Kulturkritik und Gesellschaft », in *Prismen*, in *Gesammelte Schriften. Op. cit.*, Volume X-I, p. 25.

[458] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 17.

L'approche originale d'Adorno, volontairement non positive, s'inscrit à cet égard en porte-à-faux d'une part avec une série d'articles militants paraissant dans *Arguments* (comme ceux de Munzer ou de Barthes) et, d'autre part, avec le dossier consacré à *Socialisme ou Barbarie* dans le quatrième numéro d'*Arguments*. Suivant un déplacement explicitement hétérodoxe, Gérard Genette, Edgar Morin et Claude Lefort s'attèlent en effet à positionner la revue créée en 1949 à la croisée du marxisme, de l'anarchisme et du trotskisme en interrogeant le rôle de l'avant-garde intellectuelle en rapport à l'autonomie idéologique dont doit se doter le prolétariat, grâce à une « auto-critique du marxisme par lui-même » comme entreprise de « dépétrification »[459]. Cette volonté de trouver une position idéologique plus ou moins claire et réfléchie au sein des différents courants opposés au mode de production industrialisé entraîne un déplacement de la conception que se fait Adorno de l'*Ideologiekritik* qui, bien que non relativiste, se définit dans un premier temps comme négativité critique.

La critique adornienne de l'idéologie doit être en elle-même porteuse, par son mouvement dialectique au cœur du réel, d'un projet de dépassement des fausses médiations, des significations du monde instituées et apposées entre l'objet et le sujet historique. Ces médiations, qui se présentent constamment sous le couvert de l'immédiateté, ne peuvent être comprises ni se résoudre grâce à une positivité idéologique *a priori* risquant d'hypostasier la dimension critique de la pensée. Comme l'explicite Adorno dans sa dédicace des *Minima Moralia* à Horkheimer ainsi que dans la *Dialectique négative*, « l'effort qui est impliqué dans le concept du penser lui-même comme opposé à l'intuition passive est déjà négatif, rébellion contre l'impudence de cet immédiat qui veut qu'on se plie à lui »[460]. La critique de la « recherche obsessionnelle de fondements » telle qu'exprimée dans « L'essai comme forme » illustre la radicalité de la pensée d'Adorno par rapport aux résidus orthodoxes s'exprimant dans certains discours du champ intellectuel français, même les plus explicitement « réformistes ». C'est donc dans le sens d'une critique des institutions idéologiques que doit être pensée l'importance attribuée, au sein de la pensée d'Adorno, au discours artistique, et plus précisément au discours littéraire. Ceux-ci, en étant aux prises avec un réel qu'ils assument comme donnée historique et qu'ils tentent de transformer comme perception

[459] Edgar Morin, « Solécisme ou barbarie », in *Arguments*, n°4, juin-septembre 1957, p. 14.
[460] Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 23.

du monde préconçue, entendent mettre au jour les médiations idéologiques structurant ce réel.

4.2. La critique néo-romanesque d'*Arguments* comme *Ideologiekritik*. « Le roman aujourd'hui » (février 1958)

Si Adorno effectue, durant les années qui nous occupent, un retour vers les questions esthétiques, toute sa philosophie est en réalité pensée au travers de l'interrelation constitutive entre les formes de la connaissance et les formes artistiques. C'est dans cette optique que le roman contemporain et la pratique de l'essai littéraire sont étudiés dans les contributions du sixième numéro d'*Arguments.* Celles-ci s'inscrivent dans la double perspective de la *Kulturkritik* et de l'*Ideologiekritik*, en l'occurrence celle de l'idéologie bourgeoise humaniste et de ses contradictions structurant la tradition littéraire depuis les romans balzaciens. La critique de la causalité, de la linéarité, du personnage, de la fable et du rapport à l'objet sont autant d'éléments faisant partie intégrante de la critique des œuvres étudiées dans ce numéro, à savoir celles de Robbe-Grillet, Cayrol, Sarraute, Simon et Butor. Le principal adversaire de ce qui n'est encore qu'une nébuleuse d'auteurs épars est l'existentialisme tel qu'il s'exprime au travers de la métaphore anthropomorphique, expression du rapport d'intimité entre le sujet et l'objet. Ce rapport n'est toutefois pas développé, selon Adorno, à partir d'une relation dialectique entre sujet et objet, mais est au contraire l'expression de leur séparation.

À l'instar des analyses ultérieures de Fredric Jameson[461], Bernard Pingaud insiste, dans « Le roman et le miroir » (titre qui rappelle l'usage constant de la métaphore du miroir dans la critique littéraire, dans la continuité de Lukács et d'Adorno) sur le fait que Robbe-Grillet a su dévoiler et développer dans son œuvre le paradoxe de sa « théorie »[462] comme mouvement de transformation et de modification. Le roman contemporain rompt, selon Pingaud, avec tous les jeux de reflets à l'œuvre dans le roman conçu comme miroir (miroir entre l'objet et le sujet, miroir entre l'œuvre et son auteur, miroir entre une société et les formes romanesques, miroir du concept dans son

[461] Voir Jameson, *The Ideologies of Theory. Op. cit.*
[462] Bernard Pingaud, « Le roman et le miroir », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 3.

objet). La littérature devient alors la construction d'un réel au travers d'une *praxis* scripturale qui contient son propre mouvement réflexif. Cette critique néo-romanesque mettrait au jour, dans sa forme même, les contradictions propres aux structures sociales (déchirement et dilution du sujet, aliénation envers la matérialité de l'objet, réification des corps, mécanicité des gestes) tout en les subvertissant par ce mouvement de dévoilement. Dans le même temps, Pingaud avait entrevu la contradiction entre la critique et l'esthétique de Robbe-Grillet, qui ne pouvait se détacher de ses pulsions désirantes – ces pulsions sont notamment exprimées au travers de la conscience jalouse du narrateur de *La Jalousie* (1957) et des nombreuses allusions érotiques. Pingaud préfère pour cette raison le caractère davantage ouvert, utopique et dialectique de l'œuvre de Cayrol à l'équivocité de Robbe-Grillet. Le critique, qui fait remonter la tradition du roman français jusqu'au psychologisme de Madame de la Fayette, met en avant le « gout de l'événement » constitutif du roman réaliste bourgeois, l'intérêt pour la vie quotidienne, qui trouve toujours une signification dans la structure du roman (notamment balzacien) et dans le total accomplissement de soi du sujet psychologique.

Plus loin, en rompant avec ce psychologisme où l'individu reste un être abstrait, Pingaud utilise une métaphore récurrente dans la *Kulturkritik* argumentiste, celle du fantôme. D'abord utilisée pour qualifier les résidus de la société bourgeoise capitaliste dans laquelle évoluait Balzac, la métaphore fantomatique est ensuite appliquée par analogie au sujet, dont la dilution manifeste le caractère également fantomatique de la société[463] :

> Cette société [celle de Balzac], nous y vivons encore, mais nous n'y croyons plus. Sa cohérence n'est plus qu'apparente. Elle se survit : elle est là parce qu'aucune autre n'a pris sa place. C'est un fantôme qui a la vie dure. Il n'est pas étonnant que le personnage, suivant son évolution, soit devenu lui aussi un fantôme et ait peu à peu tout perdu : « ses ancêtres, ses propriétés et ses titres de rente, son corps, son visage, et surtout, ce bien précieux entre tous, son caractère qui n'appartenait qu'à lui, et jusqu'à son nom » [Sarraute, *L'Ère du soupçon*, citée »][464].

[463] On comprend également, par l'usage de la métaphore du miroir, l'expression du rapport entre l'individualité mutilée et ses déterminations sociales.

[464] *Ibid.*, p. 2.

La citation de *L'Ère du soupçon* de Sarraute permet de comprendre la parenté entre la critique néo-romanesque et celle d'Adorno relative à la mutilation des individualités : comme ce dernier l'expose à propos d'une critique immanente des formes, soucieuse de retranscrire les processus d'aliénation et de réification des sociétés modernes, le Nouveau Roman souhaite retranscrire la dilution du sujet dans la société contemporaine. La diversité des esthétiques néo-romanesques est évidente et permet d'opposer, par exemple, deux œuvres très différentes comme *Portrait d'un inconnu* de Sarraute et *La Jalousie* de Robbe-Grillet – pour prendre deux auteurs étudiés dans le sixième numéro d'*Arguments*. On peut cependant y voir à l'œuvre un mouvement commun visant à retranscrire cette dilution par l'expérimentation formelle portant son regard sur une réalité elle-même en décomposition. L'absence de regard idéologisé sur la réalité, constitutive de la rhétorique néo-romanesque – ce qui contraste avec la tradition existentialiste et la littérature engagée où l'idée de roman à thèse est encore présente[465] –, participe bien de ce qu'Adorno entrevoyait dans le vide inhérent à la pensée dialectique qui se développe dans le mouvement de critique immanente du réel retranscrit.

Plusieurs formules utilisées par Audry et Barthes dans leur commentaire de ces œuvres nouvelles, respectivement dans les articles « Remarques sur l'article de Pingaud » et « Il n'y a pas d'école Robbe-Grillet », s'inscrivent dans la perspective d'une critique littéraire adornienne, marquée par une rhétorique de la négativité morbide : « nous avançons à tâtons parmi les ruines d'une société et les fantômes des héros »[466], « ce qu'il [Robbe-Grillet] cherche, c'est l'expression d'une négativité »[467], « Le regard est essentiellement chez Robbe-Grillet une conduite purificatrice, la rupture d'une solidarité, fût-elle douloureuse, entre l'homme et les objets »[468]. La métaphore de la ruine, l'image de l'individu comme fantôme et l'insistance sur la rupture douloureuse de l'homme avec les objets rappellent la critique adornienne du déclin de la société bourgeoise et de l'autorité des systèmes totalitaires qui en découle. L'article de Barthes,

[465] Voir notamment Robbe-Grillet, *Pour un nouveau roman. Op. cit.* ; Olga Bernal, *Alain Robbe-Grillet, le roman de l'absence*, Paris, Gallimard, 1964 et Vilas Sarang, « Sartre and Beckett : the dialectic of literary creation », in *Literary Criterion*, n°23-4, 1990, p. 58-69.

[466] Colette Audry, « Remarques sur l'article de Pingaud », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 6.

[467] Roland Barthes, « Il n'y a pas d'école Robbe-Grillet », in *ibid.*, p. 6.

[468] *Ibid.*, p. 7.

qui met en avant le « traitement réfléchi du réel » chez Robbe-Grillet, se clôt sur un constat qui montre la portée politique des analyses littéraires et qui dénonce le « fractionnisme » des lettres et de l'intellectualité. Ce fractionnisme est l'expression d'une division du savoir et de l'action intellectuelle et d'une séparation entre les substances formelle et conceptuelle que les théoriciens entendent dénoncer – on peut voir ici à l'œuvre une critique de la littérature engagée sartrienne. Deux auteurs sont retenus par Barthes :

> Butor, dont on formalise indûment la recherche, beaucoup plus spirituelle que formelle ; et Robbe-Grillet, dont on sous-estime le formalisme même, dans la mesure où l'on en fait une carence et non, comme il se veut, un traitement réfléchi du réel. Peut-être, au lieu de s'essayer (mais d'ailleurs toujours en passant) à des tableaux arbitraires du jeune roman, vaudrait-il mieux s'interroger sur la discontinuité radicale des recherches actuelles, sur les causes de ce fractionnisme intense qui règne aussi bien dans nos lettres en particulier, que dans notre intellectualité en général, au moment même où tout semblerait imposer l'exigence d'un combat commun[469].

Barthes juxtapose, grâce à l'utilisation d'une structure phraséologique courante dans l'argumentation des discours théoriques « aussi bien […] que », le fractionnisme à l'œuvre dans les lettres « en particulier » et dans l'intellectualité « en général » pour exprimer implicitement une synthèse dans « l'exigence d'un combat commun ». Cette formulation est d'autant plus importante qu'elle est une réponse à la littérature engagée théorisée par Sartre, dont Barthes utilise la rhétorique de l'action. Le combat se situe selon lui sur le plan de la recherche formelle, non dans la substance thématique de l'œuvre.

La conception que se fait Adorno de la profondeur et de la métaphysique dans la *Dialectique négative* n'est pas sans rappeler les analyses de Barthes et de Pingaud à propos du Nouveau Roman, et plus précisément de l'œuvre de Robbe-Grillet et de Cayrol, ainsi que la critique qui se construit en réaction aux conceptions existentialistes : « celui qui parle de profondeur n'en devient pas plus profond qu'un roman ne devient métaphysique quand il relate les opinions métaphysiques d'un

[469] *Ibid.*, p. 8.

personnage »[470]. Pingaud utilise comme Barthes la formule provocatrice « littérature objective » (qui n'est nullement une littérature de l'objectivité mais une littérature qui oriente le regard du sujet vers l'objet, vers l'objectal) et réalise en ce sens un commentaire important à propos du rapport du sujet avec l'objectivité qu'il appréhende :

> Alors que le roman traditionnel, « expérience d'une profondeur », se situe toujours « au niveau d'une intériorité de l'homme ou de la société » et impose au romancier « une mission de fouille et d'extraction », la littérature « objective » vise à fonder le roman *en surface*. « L'intériorité est mise entre parenthèses, les objets, les espaces et la circulation de l'homme des uns aux autres sont promus au rang de sujets. Le roman devient expérience directe de l'entour de l'homme. Il enseigne à regarder le monde avec les yeux d'un homme qui marche dans la ville, sans d'autre horizon que le spectacle, sans d'autre pouvoir que celui-là même de ses yeux » [Barthes, « Littérature objective », cité][471].

La mention de ce texte de Barthes paru dans la revue *Critique* en 1954 n'est pas sans poser de problèmes théoriques dans le dialogue noué entre Adorno et les argumentistes à propos de la *Kulturkritik*, notamment en raison de l'utilisation du terme « mise entre parenthèses » qui fait sans conteste écho au concept d'*épochè* phénoménologique. Ce recours illustre l'ambivalence des références et des influences philosophiques sur les argumentistes. La phénoménologie représente pour la plupart d'entre eux, par sa rupture avec une série de codes institués (dont le subjectivisme), une autre forme de pensée critique, aux côtés du marxisme, qui permet de déconstruire les aliénations collectives et les modes de pensée réifiés. Cette dualité a participé au développement d'un courant singulier au sein du marxisme en France, à la croisée de l'existentialisme phénoménologique, du marxisme hétérodoxe et de la critique littéraire du roman contemporain. L'insistance de Pingaud sur la notion de *surface*, constitutive de la critique néo-romanesque des années 1950, trouve donc un point d'ancrage – à nouveau problématique en raison de la tradition philosophique française – dans l'échange avec la pensée d'Adorno qui, bien avant la *Dialectique négative*, avait théorisé le rapport à l'objet et aux formes littéraires comme une rupture avec toute métaphysique de la

[470] Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 21.
[471] Pingaud, « Le roman et le miroir », art. cit., p. 3.

profondeur. Cette notion de surface peut également traduire l'héritage de la phénoménologie attentive aux différentes esquisses, aux profils du monde (*Abschattungen*), aux surfaces de l'objet.

La critique littéraire telle que mise en œuvre dans *Arguments* ainsi que dans les écrits adorniens des années 1950 permet donc de penseur le rapport aux différents cadres de pensée : l'idéalisme bourgeois, la phénoménologie l'empirisme et le néo-positivisme. On voit ici en quoi le rapport à la phénoménologie est quant à lui conflictuel. Celle-ci prétend pouvoir retourner par l'*époché* aux choses mêmes (critique reprise par les argumentistes), mais n'induirait pas, selon Adorno, de réel mouvement de transformation de la réalité sociale. Adorno disait à ce propos, notamment dans *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*[472] et dans ses conférences au Collège de France, que Husserl s'était arrêté à mi-chemin dans son mouvement critique (contrairement à Heidegger) : l'*époché* perdrait le monde et ses valeurs instituées mais non l'attitude idéaliste et *a priori* de la conscience anhistorique[473]. Adorno déclare ainsi, lors de sa conférence « Le besoin ontologique » prononcée en mars 1961 au Collège de France :

> Heidegger, plus décidé que la phénoménologique restant à mi-chemin, voudrait s'évader de l'immanence de la conscience. La fuite, aveugle au moment de la synthesis dans le substrat, aboutit dans le miroir. Elle ignore que l'esprit, qui dans la philosophie éléatique de l'être tant admirée par Heidegger, se déclare identique avec l'être, est déjà impliqué par ce qu'il présente comme pur ipsisme, qu'il trouverait en face de lui. La critique que Heidegger exerce contre la tradition de la philosophie, devient objectivement le contraire de ce qu'elle promet. En escamotant le moment de l'esprit subjectif et ainsi également la détermination de son contraire, du matériel, de la facticité à laquelle vaque la synthesis ; en feignant de présenter ce qui est articulé en soi-même d'après ces moments, comme chose unique et absolue, elle ne répond pas à l'exigence de détruire les fétiches créés par les hommes dans les notions. Au lieu d'y reconnaître les circonstances humaines, elle les confond avec le mundus intelligbilis.[474]

[472] Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, in *Gesammelte Schriften*, Volume V, p. 29- 35.

[473] Voir Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 203-204.

[474] Adorno, « Le besoin ontologique », *op. cit.*, p. 8.

L'interprétation du Nouveau Roman à partir des cadres de la phénoménologie est courante (comme l'ont notamment montré Roland Barthes et Olga Bernal[475]) et est, à notre sens, pertinente en ce que ce mouvement s'inscrit dans une tradition philosophique française l'ayant fortement influencé en même temps que dans une critique de la phénoménologie existentialiste. Cette critique d'Adorno illustre à la fois l'importance de la phénoménologique de Heidegger, notamment sa rupture avec la conception husserlienne de la conscience, rupture qui se retrouve dans l'objectalité néo-romanesque (perceptible chez Robbe-Grillet). Mais, dans le même temps, le philosophe francfortois décèle les insuffisances de l'approche heideggérienne à propos du rapport entre l'être et l'étant, rapport que les œuvres beckettiennes et simoniennes dialectisent par contraste avec la littérature existentialiste.

Il ne faudrait pas réduire l'attention constante portée à l'objet littéraire dans les travaux que fait paraître *Arguments* à un simple prétexte pour la pratique de l'*Ideologiekritik*, mais la concevoir au contraire comme une *Ideologiekritik* en soi permettant, comme nous allons maintenant l'étudier et comme nous le montrons au travers de nos analyses rhétoriques des discours littéraires, le développement d'une critique de la technique et des formes de vie. Adorno note à ce propos dans « L'essai comme forme » que, dépassant le simple commentaire d'œuvre, l'essai comme recherche formelle doit se penser comme une « liquidation de l'opinion », comme l'union étroite entre une « critique immanente des œuvres de l'esprit » et une « critique de l'idéologie »[476]. Le commentaire d'œuvre, comme l'expérience négative du sujet pris dans la totalité contradictoire, a dès lors valeur philosophique et permet de partir d'une critique formelle particulière pour en comprendre la portée générale au sein même de la totalité sociale. La mise au jour de l'aliénation à des structures réifiées au sein du monde social est rendue possible par l'analyse sociohistorique des œuvres littéraires, approche qui est également mise en œuvre par Adorno à propos du matériau musical sur lequel nous nous arrêtons maintenant en tant que nouveau lieu d'un croisement de l'*Ideologiekritik* et de la *Kulturkritik*.

[475] Voir notamment Roland Barthes, « Littérature objective », in *Essais critiques*, in *Œuvres complètes*, Volume II, Paris, Seuil, 2002, p. 293-303 et Bernal, *op. cit.*

[476] Adorno, « L'essai comme forme », art. cit., p. 23.

4.3. Défamiliarisation culturelle par l'avant-garde : avant le Nouveau Roman, la *Neue Musik*. Du « Vieillissement de la musique moderne » (1956) à « Musique et Technique, aujourd'hui » (1960)

Bien avant la critique qu'élabore Adorno à propos du Nouveau Roman, le philosophe avait analysé la *Neue Musik* comme une forme exprimant les dégradations de la société contemporaine. La critique des philosophies en tant que pensées réifiées et aliénées à un réel qu'elles acceptent sans le transformer, c'est-à-dire en tant qu'elles sont prises dans des médiations idéologiques ou dans des traditions qu'elles n'interrogent que partiellement, se conçoit également, dans le discours adornien de la fin des années 1950 et du début des années 1960, en étroite relation avec la critique musicale. On mentionnera à ce propos les publications d'Adorno, dans les années qui nous concernent, comme la *Philosophie de la nouvelle musique* (publiée en allemand en 1949 et traduite en français en 1962), l'*Essai sur Wagner* (publié en allemand en 1952 et traduit en français en 1966), *Dissonances* (1956) et le *Mahler* (1960).

Deux textes d'Adorno portant sur la musique sont publiés dans le moment qui nous intéresse et gagnent à être étudiés conjointement afin de comprendre les déplacements théoriques opérés par Adorno lui-même ainsi que les relations qu'il opère entre *Kulturkritik* et *Ideologiekritik*. Nous nous concentrons donc ici sur « Le vieillissement de la musique moderne » paru dans *Preuves* en 1956, sur « Musique et technique, aujourd'hui » publié dans *Arguments* en 1960 ainsi que sur la conférence prononcée à la Sorbonne en novembre 1958 intitulée « Idées sur la sociologie de la musique ». Si le premier texte permet à nouveau de comprendre l'importance des déterminations historiques dans l'appréciation d'une œuvre d'avant-garde et dans son processus d'académisation, la contribution au numéro 19 d'*Arguments* intitulé « L'art en question » redéveloppe la thématique de l'influence de la technique dans le monde culturel, et plus précisément dans l'art musical. Cette concentration sur une discipline qui peut paraître *a priori* détachée des questions politiques tend au contraire à renforcer la synthèse nécessaire de l'*Ideologiekritik* et de la *Kulturkritik*. Adorno avait déjà montré, dans ses travaux des années 1930 et 1940 parus dans la *Zeitschrift für Sozialforschung*, l'ancrage de la matière musicale dans une historicité contradictoire,

que l'on pense à « Zur gesellschaftlichen Lage der Musik »[477], à « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens »[478] ou encore à « On Popular Music »[479]. Comme nous avons également pu l'observer dans le premier chapitre à propos de Debussy, du Groupe des Six et du compte rendu « Kammermusikwoche in Frankfurt am Main »[480] de 1923, cette attention portée aux relations entre la pratique musicale, ses particularités formelles et matérielles et ses déterminations historiques est une donnée constitutive de la pensée d'Adorno et de ses relations avec la France.

Avant de nous concentrer plus précisément sur ce que défend Adorno dans l'article « Le vieillissement de la musique moderne », il est intéressant de s'arrêter quelques instants sur la présentation du « sociologue » et « musicien » réalisée en exergue par Goldbeck. Adorno y est singulièrement présenté comme un « kierkegaardien » ayant été le « conseiller musical » de Mann durant la rédaction du *Doktor Faustus*. En ce qui concerne la référence à l'œuvre de Mann, la chose est bien connue : durant son exil aux États-Unis, Adorno a longuement conseillé le romancier allemand, lui fournissant une série de textes musicologiques au point que se retrouve une véritable influence de la pensée adornienne dans l'écriture de l'œuvre. On mentionnera à ce propos la figure du professeur de musique Kretzschmar et les leçons tenues dans le huitième chapitre du *Doktor Faustus*, qui portent la marque des travaux musicologiques et philosophiques d'Adorno. La mention de Kierkegaard par Goldbeck est problématique puisque le rapport d'Adorno au philosophe danois n'est nullement celui d'une filiation mais d'une critique (critique notamment de l'intériorité à l'origine de son idéalisme[481]). Le recours critique à l'angoisse kierkegaardienne ainsi que l'habilitation réalisée par Adorno en 1933 amènent Goldbeck à qualifier le philosophe francfortois de kierkegaardien, alors qu'il réalise une critique de sa philosophie.

[477] Adorno, « Zur gesellschaftlichen Lage der Musik », art. cit., p. 356-378.

[478] Theodor W. Adorno, « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens », n°7-3, Leipzig, Hirschfeld, 1938, p. 321-356.

[479] Theodor W. Adorno, « On Popular Music », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°9-1, Leipzig, Hirschfeld, 1941, p. 17-48. Voir également Theodor W. Adorno, « Fragmente über Wagner », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°8-1, Leipzig, Hirschfeld, 1939-1940, p. 1-49.

[480] Adorno, « Kammermusikwoche in Frankfurt am Main », art. cit., p. 771-776

[481] Voir notamment Éliane Escoubas, « Adorno lecteur de Kierkegaard. Subjectivité et individualité », in *Tumultes*, n°17-18, 2001-2002, p. 45-56.

Dès l'entame de son article, Adorno pose le constat d'un vieillissement de la musique moderne engendré par un processus d'académisation qui ne rendrait plus possible la fonction première de cette musique, à savoir de « donner forme à l'angoisse »[482]. Adorno use d'ironie pour disqualifier, en plus des évolutions inhérentes à la musique moderne, le discours réactionnaire tenu à son égard : se mettant à « sonner faux » – contre-argument récurrent des pourfendeurs du dodécaphonisme et de l'atonalité de Berg, Schönberg et Webern –, la musique moderne en arriverait paradoxalement à sonner trop juste, c'est-à-dire à répondre aux attentes d'un public désormais relativement habitué à l'institutionnalisation de la modernité musicale, dans une société où la régression de l'écoute se couple à une impossibilité d'exprimer sa dilution propre. Dans son texte, Adorno porte un jugement relativement favorable sur l'œuvre de Pierre Boulez[483], musicien français avec lequel il entretint une correspondance au moins à partir de 1960 et qui s'inscrit dans la mouvance atonale et dodécaphonique initiée par la *Neue Musik*. Une autre figure importante du champ musical français est Pierre Jean Jouve, critique musical et littéraire qui correspondait avec Adorno depuis 1956 et à qui celui-ci avait transmis un texte sur Berg dans le cadre de sa publication dans *Le Mercure de France* ainsi qu'un exemplaire de *Dissonances*. Jouve lui écrit à ce propos en septembre 1956 : « J'ai bien reçu, de la part de la revue *Merkur*, votre texte ALBAN BERG, et je suis en train d'en prendre connaissance ; il me semble très remarquable. J'ai déjà pris contact à ce sujet avec le *Mercure de France*, et la revue est disposée à publier ma traduction éventuelle »[484].

L'une des singularités de la critique musicale d'Adorno réside dans la présence de jugements de valeur exprimant les goûts du musicien, notamment par l'usage récurrent de comparatifs, d'adjectifs faisant état d'une valeur et d'un jugement normatifs ou, plus généralement, d'un lexique dual exprimant à la fois l'idée d'un déclin réel de la technique musicale et son envers doxique, à savoir l'idée d'un progrès culturel. Cette singularité propre aux écrits musicaux d'Adorno participe à la construction de l'image d'un locuteur normatif explicitant des points de vue tranchés sur des pratiques culturelles qu'il n'hésite pas à juger et à dénoncer. La critique adornienne de l'idéologie

[482] Adorno, « Le vieillissement de la musique moderne », art. cit., p. 24.

[483] *Ibid.*, p. 31-32,

[484] Lettre de Pierre Jean Jouve à Theodor W. Adorno du 13 septembre 1956, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0706.

du progrès permet de montrer comment, de manière paradoxale, ce discours sert de mystification idéologique et de conservation d'un état institué de la création culturelle. Au nom d'un prétendument progressisme culturel, les pourfendeurs de la *Neue Musik* et de son dodécaphonisme fondent l'idée du progrès sur une acceptation de l'état institué des évolutions culturelles, c'est-à-dire sur une réfutation de l'idée même d'indécision inhérente au progrès au profit d'une conservation et d'une acceptation de pratiques standardisées ou en voie de l'être. Autre élément argumentatif participant au caractère assertif du discours adornien, l'exil forcé sous le fascisme est souvent avancé, comme c'est le cas pour Bartók dans cet article, comme caution morale, bien qu'Adorno n'hésite pas à constater les divergences entre un engagement politique réel et la substance idéologique des œuvres. Ces jugements normatifs, davantage représentatifs de l'engouement affectif d'Adorno pour la discipline musicale – qui le mobilise personnellement en tant qu'artiste –, contrastent avec la substance véritable de sa critique musicale. Cette critique ne se fonde nullement sur une normativité arbitraire ni sur un élitisme érudit, éléments souvent pointés par la critique d'Adorno en raison même de l'*ethos* normatif construit au travers de ces jugements et des références culturelles avant-gardistes. Loin de se fonder sur des simples jugements de goûts (par ailleurs effectivement présents dans son œuvre, ce qui tend à court-circuiter le contenu réel de sa critique), la philosophie adornienne de la musique trouve se fonde sur plusieurs approches : l'observation des pratiques réelles de production et d'écoute ; l'analyse des supports et des effets créés par leurs usages, ; la critique du rapport que les sujets entretiennent avec la technique (entendue comme technique musicale et comme technique de production et de réception des œuvres) ; le projet d'une approche sociohistorique de la succession des formes musicales et de leur signification sociale et politique.

Un élément significatif dans le cadre de la mise en lumière des rapports entre les critiques culturelles (musicale ou littéraire) et les critiques de l'idéologie peut être relevé dans le fait qu'Adorno réalise une analogie entre les réappropriations et les déformations de la musique moderne et l'œuvre littéraire de Karl Krauss, *Die letzten Tage der Menschheit*. Adorno critique la transformation de la signification de cette œuvre à cause d'une réédition refusant d'en retranscrire le frontispice original, qui exprimait – comme la *Neue Musik* dans les décennies 1920-1930 – une forme

d'angoisse propre à un moment donné de l'histoire littéraire. Cette notion d'angoisse ainsi que la perte de sa signification par l'académisation des formes historiques de l'avant-garde sont fondamentales pour comprendre la critique culturelle d'Adorno. Celle-ci ne peut être comprise comme une volonté de conserver les formes historiques d'un état dépassé de l'histoire littéraire ou musicale, mais au contraire comme la nécessité de comprendre la signification d'une production à partir des déterminations historiques et sociales l'ayant rendue possible. C'est précisément cette insistance qui amène Adorno à critiquer la transformation de créations historiquement datées en simples divertissement anhistoriques :

> L'angoisse a grandi au point de rendre insupportable sa transposition directe dans le langage de l'art ; par peur d'avoir peur, la musique moderne accepte de se laisser vieillir. Mais un art qui admet sans discussion ce refoulement et qui – parce que le tragique dépasse ses forces – s'accommode de n'être que divertissement, renonce à être vrai, renonce à ce qui seul lui donne le droit d'exister. On tente de justifier un art de ce genre en le disant « détaché », en le plaçant, bien au-dessus de la mêlée de l'existence inférieure, dans les hautes régions de l'esprit.[485]

On comprend, grâce à cet extrait, le tour de force opéré par les pourfendeurs de l'« élitisme adornien », interprétation en total porte-à-faux avec une volonté de comprendre les pratiques culturelles comme l'expression d'une expérience authentique qui ne soit pas aveugle à la dimension tragique et angoissante de l'existence. Cette approche s'inscrit précisément contre toute hauteur de vue « détachée » de la réalité des déterminations sociohistoriques des productions artistiques. La dénonciation d'une absence de rapport entre la structure sociale et la composition musicale est à nouveau exprimée par Adorno grâce à un jeu de mot métaphorique autour de l'idée de dissonance :

> Ainsi la dissonance entre Société et Musique Contemporaine se retrouve à l'intérieur de la musicalité des musiciens eux-mêmes, lesquels se sentent tenus de produire de la « musique contemporaine » – cela s'impose à eux

[485] Adorno, « Le vieillissement de la musique moderne », art. cit., p. 26.

> comme un devoir ; cependant, leur éducation et leur goût se rebiffent contre cette musique.[486]

Bien plus qu'un simple jeu humoristique, cette métaphore de la dissonance exprime et critique l'absence de rapport entre l'œuvre et l'expérience du contexte ainsi que la capitulation, qui dépasse selon Adorno la seule sphère de la musique, envers une évolution historique dont on se refuse de transcender les institutions formelles et idéologiques.

Ce qui se joue dans le vieillissement de la musique moderne est représentatif, comme le montrent par ailleurs les textes sur l'industrie culturelle[487], d'une modification du *rapport* à la technique. Adorno prend ainsi comme exemple le dodécaphonisme – usage des douze notes de la gamme chromatique, à l'origine des pratiques atonales et de la dissonance de la *Neue Musik* –, qui est selon lui toujours nécessaire dans le cadre d'une avant-garde musicale mais qui « dégénère en système absurde » lorsqu'il est vidé de toute « substance expressive »[488]. Schönberg a en outre montré en quoi la pratique du dodécaphonisme existait déjà avant d'être érigée en système (chez Bach notamment), c'est-à-dire avant de devenir une technique sans signification, sans radicalité et sans force de création. L'impersonnalité dont se dote la technique dodécaphonique est le résultat d'un processus de classification systémique (nivellement et neutralisation) ôtant toute la substance signifiant tant l'intériorité que l'extériorité de l'œuvre – et plus encore celle de la dialectique contradictoire entre intériorité et extériorité. Ce rapport dialectique entre intériorité et extériorité est développé dans la conférence « Idées sur la sociologie de la musique » :

> Une sociologie musicale […] entretient un double rapport avec son objet : de l'intérieur et de l'extérieur. Le sens social inhérent à la musique en soi, et la place et la fonction que la musique a dans la société, sont deux choses bien distinctes. Elles ne coïncident pas nécessairement, et même elles se trouvent de nos jours essentiellement en contradiction. Une grande musique pure, qui fut autrement conscience pure, peut devenir une idéologie, une apparence déterminée par la société. Même les compositions les plus authentiques de

[486] *Ibid.*

[487] De la *Dialektik der Aufklärung* à la *Negative Dialektik* en passant par l'article « L'industrie culturelle » paru dans *Communications*.

[488] Adorno, « Le vieillissement de la musique moderne », art. cit., p. 27.

> Beethoven, qui sont vraiment, selon le mot de Hegel, « un épanouissement de la vérité », ont été rabaissées par l'« industrie de la musique » au niveau des biens de consommations culturels et livrent aux consommateurs, en plus du prestige, des émotions qu'ils ne possèdent pas eux-mêmes ; et ce n'est pas sans influence sur leur existence propre. Les contradictions telles que celle qui existe entre le contenu social des œuvres et l'effet qu'elles atteignent dans leur contexte social, sont caractéristiques de la situation actuelle de la musique. Elle se trouve dans la société en tant que zone d'esprit objectif, fonctionne dans la société et joue un rôle seulement dans la vie intime des hommes mais également, en tant que denrée, dans le processus économique. En même temps, elle est en soi de nature sociale. La société s'est « sédimentée » dans sa signification et les catégories de cette signification, et c'est le rôle de la sociologie musicale de déchiffrer cette signification.[489]

Adorno dénonce ici le processus qui tend à déshistoriciser et à neutraliser le sens social des œuvres reprises par l'industrie culturelle, qui les transforme en créations anhistoriques et inexpressives. C'est cette contradiction entre le contenu social originel de l'œuvre et la pratique qui en est faite dans une situation précise de communication que la sociologie de la musique se doit d'analyser.

La traduction française du texte « Le vieillissement de la musique moderne » utilise, pour la troisième fois, un jeu de mot musical (ils sont nombreux, nous ne les relèverons pas tous[490]) : « On a oublié que la technique dodécaphonique n'a de sens que pour autant qu'elle sert à centrer des forces musicales centrifuges, récalcitrantes, et quasiment explosives. Sans ce corollaire, sans cette contradiction, cette technique perd son temps et son objet »[491]. Adorno montre ici toute la difficulté du dodécaphonisme, qui consiste à unir des notes ayant justement tendance à se rejeter l'une l'autre en raison des habitudes et des codes de la mélodie traditionnelle. Tandis que celle-ci se fondait sur une tonalité et sur une hiérarchisation des notes (en fonction des modes) sélectionnées au sein de la gamme chromatique (douze sons), le dodécaphonisme puise quant à lui dans l'ensemble de cette gamme pour créer une unité « quasiment explosive » où la hiérarchie entre les intervalles (rapport des notes à la tonique) n'est

[489] Adorno, « Idées sur la sociologie de la musique », *op. cit.*, p. 2-3.

[490] Citons celui du « pont », « qui n'a plus de rives à relier », ou encore la métaphore filée du réseau électrique, pris entre « court-circuit » et « différentiel » (Adorno, « Le vieillissement de la musique moderne », art. cit., p. 28-29).

[491] *Ibid.*, p. 27.

plus calquée sur des habitudes de composition et d'écoute. Le zeugme (« cette technique perd son temps et son objet ») permet d'insister sur la substance philosophique de la musique qui, contrairement au sens commun, détient un objet et n'est pas qu'un simple déroulé dans le temps. Le rapport entre la substance signifiante de la technique dodécaphonique, son « objet », et sa temporalité, son « temps », doit être compris grâce à son ancrage historique, c'est-à-dire à partir des structures instituées l'ayant amenée à développer une telle critique – raison pour laquelle cette musique vieillit en voulant se préserver comme norme de composition.

Notons ici que l'article d'Adorno, outre son importance théorique, semble être le prétexte d'une véritable expérimentation rhétorique, où jeux de mots, allusions ironiques et moqueries ne cessent de se succéder. Mentionnons l'allusion moqueuse à Schönberg, devenu un compositeur traditionnel et, partant sujet à la standardisation : « dès qu'un musicien "s" s'exprime il risque d'employer quelque terme emprunté à quelque tradition »[492]. On peut lire derrière ce « s » une allusion à Schönberg, qui remplace tout compositeur lambda. Le vieillissement des conceptions musicales de Schönberg amène Adorno à soutenir, en réaction, la musique du compositeur français Pierre Boulez.

Le processus qui est à l'œuvre dans le vieillissement de la musique moderne, comme dans toute forme d'académisation de l'avant-garde, est exprimé par Adorno dans les termes de la réification, comme l'illustre cet extrait à propos de l'évolution de l'œuvre de Bartók : « même l'écriture pourtant audacieuse de *En plein air* (pour piano), sonne aujourd'hui comme du Debussy recroquevillé : on dirait de l'impressionnisme durci sous le vernis »[493]. Cette réification donne lieu à une « rationalisation intégrale »[494], à une « simplicité quasi squelettique »[495]. Adorno en vient donc à dénoncer les « ultras-constructivistes » dont le programme serait de « donner valeur positive à l'absurde » et de se réclamer des « dogmes d'une certaine philosophie existentialiste » [496]. On peut à

[492] *Ibid.*, p. 29.
[493] *Ibid.*, p. 26.
[494] *Ibid.*, p. 29.
[495] *Ibid.*, p. 28.
[496] *Ibid.*, p. 30.

nouveau observer la manière dont la critique philosophique se pense sur plusieurs fronts culturels, comme le montre l'extrait suivant :

> Il s'agirait de faire entendre [avec la musique des ultra-constructivistes], au lieu des intentions subjectives, l'Être de la musique. Mais, en fait, cette musique, par la nature des abstractions qui y président, est tout sauf un archétype – elle est, au contraire (et combien !), subjectivement et historiquement conditionnée. Mais alors, à quoi sert cette musique éperdument nettoyée et pourtant sans espoir de jamais devenir essence pure ? Le culte des moyens de construction, du schéma, de l'esprit de suite, y devient idolâtrie. Ce n'est pas en vue de mieux réaliser l'intention artistique que l'on y articule à l'extrême le matériau musical : cette articulation, au contraire, devient en soi le seul but. La palette usurpe la place du tableau. À la limite, la rationalisation de la forme aboutit – fâcheux symbole – à l'informe. Et à une régression de la musique au stade du son prémusical, préartistique ; il n'est que logique d'en venir à la musique concrète ou électronique.[497]

La dénonciation de l'idolâtrie, du culte et de l'usurpation s'inscrit bien dans le projet d'une démystification de procédés et de pratiques visant à instituer arbitrairement certaines normes culturelles ; elle est une lutte contre l'ontologisation de la musique en essence pure. *A contrario*, Adorno souhaite montrer en quoi toute musique est « subjectivement et historiquement conditionnée » en « dévoilant » les logiques de composition fétichisées. Les courants dénoncés par Adorno ne veulent pas faire comprendre leurs productions mais, au contraire, préservent un voile mystique permettant d'occulter les structures historiques et sociales derrière une mystification idéologique de la composition. La musique comme abstraction pure rend impossible sa compréhension. La technique musicale se voit donc fétichisée comme un moyen de reproduction d'un état institué des pratiques culturelles incomprises et préservées comme tradition. Elle devient la garantie d'une reproduction machinique infernale, une « intégration artificielle et tyrannique » :

> C'est que le concept de progrès perd ses droits lorsque composer devient concocter ou bricoler ; lorsque la liberté subjective, condition de tout art moderne, est exorcisée ; et lorsque – pas si dissemblable que cela, il faut bien

[497] *Ibid.*

> l'avouer, à d'autres totalitarismes – une intégralité artificielle et tyrannique accède à la domination du métier. […] Dès la première mesure, l'auditeur se résigne : une machine infernale a été mise en marche qui ne lui laissera nul répit jusqu'à ce que son destin se soit accompli.[498]

Le pouvoir de cette machine infernale contraignant l'individualité (le producteur comme l'auditeur) est le résultat d'un état de la société dont l'objectivité réifiée est exprimée par les productions stéréotypées des sujets pris dans un « monde *administrationnaire* »[499]. Dans l'extrait qui suit, l'accumulation de termes péjoratifs signifiant la coercition des individus ainsi que l'usage de la comparaison entre le sans-abri et le compositeur permettent d'exprimer par contraste, dans une rhétorique critique utilisant des images violentes (rabougrissement, désintégration, désemparement, désindividualisation, décombres, affaiblissement, apeurement), le projet d'un dévoilement des mystifications idéologiques dont est sujette la musique moderne :

> Les symptômes du vieillissement de la musique moderne sont, sociologiquement, le rabougrissement de la liberté et la désintégration de l'être individuel, acceptés, contresignés, répétés dans le privé, par les personnes désemparées et désindividualisées. À cet égard, les musiciens de l'avant-garde, qui s'abandonnent au « pur matériau » et, lorsqu'ils composent, suppriment avec enthousiasme tout ce qui rappelle la présence d'un compositeur, sont logés à la même enseigne que ceux qui cherchent abri dans les décombres des traditions ou s'accrochent à l'illusion, si agréable à des individualités affaiblies ou apeurées, de la présence actuelle d'un impersonnel classicisme.[500]

Le constat d'une déchéance et d'un effroi propres à l'après Auschwitz, à une décadence inhérente à la société européenne (qui a notamment rendu le destin d'un Berg tragique, ce que rappelle Adorno en fin d'article), ne peut toutefois pas cautionner le renoncement ou le silence, mais nécessite au contraire le parti pris de l'art comme possibilité de transformation du monde et du rapport entre subjectivité et objectivité.

Pour que l'art puisse être un moyen d'émancipation et non une aliénation en devenant une idéologie, Adorno insiste dans la conférence « Idées sur la sociologie de la

[498] *Ibid.*, p. 31.
[499] *Ibid.*, p. 34.
[500] *Ibid.*, p. 33.

musique » sur la nécessité d'une sociologie de la musique attentive à l'étude des contradictions entre le sens social contenu dans les œuvres et les pratiques réelles faites de ces œuvres. Le sociologue dénonce en ce sens l'usage qui est fait de la musique dans les systèmes totalitaires (mais aussi dans les systèmes non totalitaires) comme possibilité d'une cohésion mystifiante des foules. Il utilise à ce propos la métaphore de l'écran apposé entre les sujets et les formes historiques de la création :

> Notre monde rationnalisé, bien qu'encore irrationnel, a besoin de cultiver l'inconscient pour se dissimuler derrière son écran. La sociologie musicale n'en doit veiller que plus attentivement à ne pas mettre sur le même plan la légitimation sociale de la musique et sa fonction, son effet et sa popularité dans la société existante. Il ne faut pas, qu'à cause de sa propre définition, elle se laisse pousser dans le champ de la musique conçue comme puissance sociale. Cette orientation critique est d'autant plus nécessaire que les activités musicales des types les plus variés ont tendance à profiter à des tendances et des besoins plus ou moins ténébreux, principalement au désir de domination.[501]

Réappropriée par des intentions politiques, la musique se voit détournée de ses significations sociales premières en même temps qu'elle est vidée de sa signification sociale et historique. Ce processus, dénoncé par l'orientation critique de la sociologie adornienne, est comparé au cas de la littérature, à ses types et clichés, qui fondent « en surface », « décorativement »[502], le roman conventionnel. Si « une telle musique appartient au domaine de l'idéologie »[503], le propre de la sociologie critique est de penser la relation entre les objets, *Kultur* et *Ideologie*, corrélativement à une relation entre méthode, *Kulturkritik* et *Ideologiekritik*. Adorno critique, outre le passage de la production artistique à celle de la production organisée, les bavardages musicaux qui en restent à la surface vague de la musique, glosant sur la hiérarchie des interprétations et fondant leurs commentaires sur une sensibilité indicible (irrationalisme) qui ôte à la musique toute objectivité. La sociologie n'est pas un commentaire *sur* la musique, une évaluation extérieure de la création, mais une compréhension des composantes formelles et structurelles signifiant une réalité sociale, celle du processus de création

[501] Adorno, « Idées sur la sociologie de la musique », *op. cit.*, p. 4.
[502] *Ibid.*, p. 5.
[503] *Ibid.*

artistique (ou, au contraire, de production standardisée). La sociologie de la musique tente d'analyser et de critiquer « l'objectivité technique » de la musique et ses « postulats »[504], non d'évaluer les intentions d'auteurs ou les prétendus sentiments évoqués par un art défini comme une pure abstraction.

C'est ce rapport entre création et technique qui est au cœur de l'article paru en juillet-septembre 1960 dans *Arguments* intitulé « Musique et technique, aujourd'hui ». Cet article met lui aussi à mal une série de représentations convenues à propos de la pensée adornienne relative à la critique de la technique. Traduit de l'allemand par Eliane Bloch, cet article insiste d'emblée sur l'interrelation nécessaire entre la technique musicale et la création artistique, entre l'extériorité matérielle et l'intériorité subjective : « la signification grecque du mot *technique* rappelle l'unité de celle-ci avec l'art »[505]. C'est en réalité l'influence de la technique dans la composition qui importe à Adorno, qu'il analyse à partir de la dialectique hégélienne et dont les implications dans le développement du progrès industriel doivent être mises au jour. Ce n'est donc pas la technique en soi qui est critiquée mais les pratiques et les effets qu'elle induit, la transformation des expériences qu'elle produit (notamment dans les pratiques de composition et d'écoute des sujets). Ce que prône donc Adorno dans sa philosophie de la musique n'est pas une réfutation de l'influence de la technique – au sens de technique musicale et de dispositif technique dans la pratique musicale –, c'est davantage une appropriation de la technique dans la création qui ne soit pas substitution de celle-ci par celle-là.

La critique de la technique n'est pas une critique du dispositif en-soi, nécessaire à la création, elle est une critique du rapport que le sujet entretient avec celui-ci. L'acceptation d'un état institué et préconçu d'une technique indépendante de la création aliène le sujet créateur à celle-ci tandis que l'intégration du dispositif rend possible une *praxis* transformationnelle (*verändernde Praxis*) par l'ancrage du sujet dans une objectivité historique qu'il tente de comprendre et de dépasser par la création formelle. Le propre de la musique industrielle en système de capitalisme avancé serait selon

[504] *Ibid.*, p. 18.

[505] Theodor W. Adorno, « Musique et technique, aujourd'hui », traduit par Eliane Bloch, in *Arguments*, n°19, juillet-septembre 1960, p. 50.

Adorno de consacrer cette séparation, cette « marche à vide »[506] de la technique comme entité fétichisée au profit d'une consommation standardisée des biens culturels. C'est ce qu'Adorno nomme dans l'extrait ci-dessous « la société industrielle vieillissante », formule qui permet à nouveau de comprendre l'analogie entre le vieillissement de la musique moderne et celui de la société rendant ce vieillissement possible. Dans le même temps, l'industrie culturelle crée une confusion entre technique et création, confusion que la démarche dialectique a pour fonction de mettre au jour au profit d'une revalorisation de la force créatrice de l'esprit aux prises avec l'histoire et ses déterminations :

> Tout cela [la suprématie de la technique sur la création] obéit à la fascination exercée par le progrès ambivalent qui, aux dépens du possible, se cantonne dans le monde du prétendu littéral et du prétendu effectif considérés comme garants de l'irréfutabilité, bute contre l'état de fait existant et, par là, se convertit secrètement en une régression vers laquelle tend pour l'instant l'ensemble de la société industrielle vieillissante[507].

Ainsi la création doit se penser à partir d'une situation sociale à laquelle elle est inextricablement liée et dont elle ne dit le vrai que dans la mesure où elle refuse l'imposition des logiques à l'œuvre en tant qu'elles sont dominantes et validées de manière hétéronome par les détenteurs de la production. C'est là l'importance du *rapport* à la technique déjà mis en question dans l'article paru dans *Preuves*. Ce rapport doit être celui d'une subjectivation par appropriation d'une tradition et des significations techniques, non une soumission passive à celles-ci en raison de l'autorité d'une objectivité instituée. La *Neue Musik*, en tant que matérialité formelle située à un moment donné de l'histoire, serait l'expression de ce rapport aux structures techniques réifiées et réifiantes qu'elle dévoile dans leur matérialité la plus brute : sérialité dodécaphonique comme expression, par contradiction, d'une dilution de l'écoute par les pratiques massifiées, atonalité et dissymétrie rythmique comme retournements dialectiques de la standardisation harmonique autour d'une tonalité, d'une succession convenue d'accords (résolutions harmoniques stéréotypées) et d'un rythme continu.

[506] *Ibid.*
[507] *Ibid.*, p. 54.

Si Adorno met en avant, dans les discours que nous étudions dans cette section, les contraintes et les reniements du sujet créateur dans son processus de composition, il ne cesse toutefois pas de s'intéresser aux pratiques d'écoute des auditeurs. Dès la fin des années 1930 et le début des années 1940, Adorno s'était intéressé à New York (dans le cadre d'une enquête sous la direction de Lazarsfeld) à l'influence des dispositifs techniques sur les pratiques des artistes et surtout des auditeurs, transformés en consommateurs, dans le cadre de la réception massifiée de biens culturels[508]. Sa critique de la radio, à nouveau non en tant que dispositif en soi – il donnera d'ailleurs quelques émissions musicales – mais comme vecteur d'expériences culturelles sérielles et automatisées, vise à dénoncer le processus selon lequel une industrie culturelle se crée à destination d'individus dont les goûts et les attentes servent la stéréotypie du contenu qu'ils absorbent tout comme celui-ci les absorbe. Stefan Müller-Doohm note à ce propos qu'Adorno

> acquiert la conviction que dans les sociétés « sur-organisées » d'un « monde administré », les besoins communicationnels des sujets s'écartent de moins en moins les uns des autres. De ce fait, la manipulation consciemment pratiquée par la presse et la radio est au fond superflue. Le public des médias réclame au sens d'une « harmonie préétablie » exactement ce que lui présentent les journaux, la radio et le cinéma[509].

L'« harmonie préétablie » qu'évoque ici Stefan Müller-Doohm permet d'exprimer l'analogie à l'œuvre dans le rapport à la technique musicale chez le compositeur et chez l'auditeur. Tous deux développent une attitude d'acceptation de préconceptions culturelles au nom d'une tradition ou d'un conformisme : l'harmonie musicale serait la traduction de l'harmonie sociale. C'est par ces questions du support et de la médiation de la culture de masse, des « émissions distractives (jeux radiophoniques ou télévisés, day-time serials, comics, etc.) »[510] et par le biais de réflexions sur l'harmonie préétablie à l'origine de l'aliénation culturelle que Friedmann et Morin sollicitent, au nom du CECMAS, Adorno pour une contribution dans le numéro de *Communications* consacré en 1964 aux savoirs et communications de masses.

[508] Il évoque ces enquêtes dans la conférence « Idées sur la sociologie de la musique ».
[509] Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 256.
[510] Lettre de Georges Friedmann à Theodor W. Adorno du 8 février 1963, Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

Comme nous avons déjà pu l'observer une première fois à propos du « Vieillissement de la musique moderne », l'une des mécompréhensions dominantes à propos du discours adornien relatif à la musique populaire et à l'industrie culturelle[511] se fonde sur le présupposé d'une attitude élitiste et pessimiste. Cette interprétation réside à notre sens dans deux biais interprétatifs, dont l'un est à charge d'Adorno lui-même. D'une part, l'interprétation de la critique musicale d'Adorno au travers du seul « élitisme » manque la visée de ce qui est dénoncé, à savoir la manière dont les techniques et les dispositifs acceptés comme tels influent sur les *pratiques* des sujets et ont des *effets* sur leur expérience. D'autre part, les jugements personnels qu'opère Adorno tendent à déforcer cette double critique et répondent au besoin du philosophe d'insuffler une forme de positivité (Berg, Webern et Schönberg contre Stravinsky et Bartók, la liberté du standard contre le conformisme de la standardisation[512]). Adorno n'hésite d'ailleurs pas à revoir ses jugements, comme on a pu l'observer à propos du « vieillissement de la musique moderne ». Afin de comprendre la visée critique d'Adorno, il est nécessaire de distinguer les jugements de goûts des critiques fondées sur une observation, certes parfois acerbe, des pratiques d'écoute ou de composition aliénées, et de resituer ces observations dans l'historicité qui les a déterminées. Il est par conséquent nécessaire de ne pas déshistoriciser ces critiques, ce que réalise paradoxalement la critique anti-adornienne. Celle-ci dénonce par exemple la critique du jazz américain des décennies 1930-1940 (et plus encore du swing et du bebop, genres extrêmement normés d'un point de vue mélodique, harmonique et rythmique) en intégrant d'autres pratiques musicales d'époques différentes (jazz modal ou free jazz). Le jazz, dont l'appellation devient éminemment problématique en regard de son hétérogénéité grandissante, subit une relative déconstruction (mélodique, harmonique et rythmique) dans les années d'après-guerre, tandis que certains pans de la musique d'avant-garde subissent une académisation. L'exemple du free jazz, sur lequel nous

[511] Voir notamment Patrick Williams, « Le déni d'Adorno », in *L'homme*, n°175-176, juillet-septembre 2005, p. 419-425. Voir également Enzo Traverso, « Adorno et les antinomies de l'industrie culturelle », in *Communications*, n°91, 2012, p. 51-63.

[512] Adorno évoque cette distinction dans son article pour la *Zeitschrift für Sozialforschung* « On Popular Music ». Le standard serait le fruit d'une interprétation, et donc d'une réappropriation plus ou moins libre, à partir d'une structure minimale, tandis que la standardisation serait le processus vers lequel tend toute musique soumise à une structure stéréotypée acceptée comme un impensé de la production musicale (résolutions harmoniques, rythmes binaires ou ternaires sans rupture ni variation, modes et tonalités exprimant des sentiments partagés, etc.).

n'aurons pas l'occasion de nous attarder plus longuement, est significatif en ce qu'il déconstruit la structure rythmique en quatre temps (voire l'idée de symétrie rythmique), développe une atonalité et rompt avec les résolutions harmoniques classiques du swing et du bebop. Précisons en outre qu'Adorno a très tôt eu conscience de ce jugement sommaire porté envers son attitude prétendument élitiste, jugement qui l'amènera à préciser dans la *Dialectique négative* son point de vue sur l'expérience authentique en philosophie contre « l'arrogance élitaire » :

> Rien ne convient moins à l'expérience philosophique que l'arrogance élitaire. Elle doit se rendre compte à quel point du fait de sa possibilité à l'intérieur de l'ordre établi, elle est contaminée par lui, et finalement par le rapport de classes. Dans l'expérience philosophique, des chances que l'universel accorde aux individus de façon désordonnée se retournent contre l'universel que sabote l'universalité d'une telle expérience. Si cette universalité était produite, avec elle l'expérience de tous les individus se trouverait transformée et elle abandonnerait beaucoup de la contingence qui jusqu'à présent la déforme irrémédiablement, là où elle se manifeste encore.[513]

Ces conceptions de la production culturelle influenceront, de manière très ambivalente, le champ des informations et communications de masse dans les années 1960, dans un souci d'analyse de l'industrie culturelle au travers d'une double posture, à la fois dans une attention à la manière dont ses productions signifient les évolutions sociohistoriques d'une société capitaliste consumériste et technicisée, de ses mutilations et de ses aliénations, et en même temps soucieuse d'apporter des outils pour la description et la compréhension de l'évolution des pratiques massifiées et standardisées. Nous nous sommes concentré jusqu'à présent, dans le cadre de la *Kulturkritik*, sur des exemples issus de l'avant-garde ou de la modernité la plus critique par rapport à la tradition instituée. Afin de comprendre les fondements de la critique historicisante et sociologisante d'Adorno, il est nécessaire de s'arrêter sur un cas singulier de critique adornienne de la littérature française, à savoir les lectures qu'il opère à partir de *La Comédie humaine* de Balzac. Cette œuvre permet d'interroger une série d'éléments propres à la société du romancier réaliste et à ses évolutions politiques et idéologiques dans le courant du XIX^{e} siècle ainsi que les déplacements inhérents à la tradition

[513] Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.,* p. 58.

romanesque, de Stendhal au Nouveau Roman, en passant par Balzac, Flaubert, Maupassant, Zola et Proust.

4.4. *La Comédie humaine* face à l'accumulation primitive. « Lecture de Balzac » (1961)

Afin de comprendre plus précisément encore le rapport qui unit l'*Ideologiekritik* et la *Kulturkritik* ainsi que le rapport entre critique musicale et critique littéraire, il est important d'effectuer, en guise de transition avec la question des formes de vie abordée dans le chapitre qui suit, un commentaire à propos de l'œuvre de Balzac. Cette lecture rhétorico-idéologique est effectuée à partir de l'analyse que réalise Adorno dans son essai « Lecture de Balzac », paru en allemand en 1961 dans les *Notes sur la littérature II*, et permet de comprendre plusieurs pans de la pensée adornienne dans son étroite relation avec la littérature française. Tout comme elle avait su prendre en compte le caractère historiquement révolutionnaire des formes de la musique beethovenienne au XIX^{e} siècle (notamment dans la *Philosophie de la nouvelle musique* parue en 1949), nuançant le lieu commun d'un intérêt unique envers l'avant-garde la plus contemporaine (Schönberg, Berg, Webern et Krenek), sa critique esthétique a appréhendé l'importance de l'esthétique balzacienne en la mesurant à son contexte de production historique, à savoir une société en cours d'intense industrialisation. Nous postulons que l'esthétique balzacienne permet de comprendre, à partir des théories adorniennes, la manière dont elle se situe à l'intersection de deux phases importantes de l'histoire du capitalisme selon Marx, la période d'accumulation primitive et celle d'industrialisation avancée. En se situant en amont de cette industrialisation, Balzac montre à la fois, par son souci d'accumulation des détails, le projet d'une intégration totalitaire de chaque objet et de chaque sujet par l'économie capitaliste en développement et en même temps une opposition dialectique à cette même logique. L'accumulation primitive correspond, dans la théorie marxienne, à la phase de privatisation d'une série de biens communaux (enclosure) et à l'accumulation

marchande qui s'ensuivit[514], privatisation à l'origine de la constitution du prolétariat et de la paupérisation d'une part importante des producteurs. Cette phase entraîne progressivement, à partir du XVI^e^ siècle et jusque dans le courant du XIX^e^ siècle, une transformation du rapport à la terre, et plus généralement à la propriété, faisant du monde un terrain à conquérir. Nous allons tenter d'observer la manière dont Balzac interroge ce moment dans sa rhétorique réaliste.

Adorno considère que l'intérêt de la monumentalité de l'œuvre balzacienne, qui ne correspond pas aux avant-gardes littéraires et musicales et qui repose sur une conception « non pure » de l'art (Martin Jay cite en ce sens Adorno, qui s'oppose à l'idéal d'une pureté dans l'art : « Balzac knows that artistic experience is not pure »[515]), réside dans la manière dont des détails propres à des individualités, plus précisément encore ceux exprimant les marges d'une société totalisée, expriment le plus vivement les contradictions internes à cette totalité en mouvement. Comme le soutenait déjà Adorno dans les *Minima Moralia*, c'est par le marginal que doit s'analyser la violence sociale, c'est par ce qui est rejeté que celle-ci doit être comprise. Adorno reprend la métaphore hygiéniste des « égouts de la société » pour en exposer, dans l'expression philosophique, la violence :

> C'est seulement dans les lieux marginaux que se dévoile ce qui se passe dans les égouts de la société, dans les bas-fonds de sa sphère de production, dont ont surgi dans une phase ultérieure les horreurs totalitaires. L'heure de Balzac était propice à une vérité aussi excentrique, à une accumulation primitive, une sauvagerie archaïque de conquistador en plein milieu de la révolution industrielle française du début du XIX^e^ siècle.[516]

L'excentricité et l'exagération du détail chez Balzac, foncièrement différentes du naturalisme zolien, marquent une réaction excessive face à une réalité incommensurable en voie de totalisation et dont la captation est impossible, contrairement au surinvestissement idéologique qui suivra cette phase (celle du sur-jeu naturaliste en régime d'industrialisation avancée). La « précision outrée » de l'esthétique de Balzac,

[514] Fabio Bruschi, « Accumulation primitive et dictature du prolétariat. Étude sur la conception althussérienne de l'histoire et de la politique », in *Cahiers du GRM*, n°7, 2015 [en ligne].

[515] Theodor W. Adorno, cité et traduit in Jay, « Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament », art. cit., p. 139.

[516] Theodor W. Adorno, « Lecture de Balzac », in *Notes sur la littérature*. *Op. cit.*, p. 85.

située dans la période préindustrielle ou en voie d'industrialisation du capitalisme, correspond à une réaction à un monde socio-économique en phase d'expansion croissante, expansion retranscrite dans le projet monumental de l'œuvre balzacienne. Cette monumentalité se voit dans le même temps nuancée par la minutie du détail exprimant, dialectiquement, la perte qualitative du réel dans le processus d'accumulation et non un vérisme ou une concrétude de la chose : « une littérature épique qui ne maîtrise plus l'objectal qu'elle cherche à recueillir et à fixer est obligée de l'exagérer par son attitude, de décrire le monde avec une précision outrée, justement parce qu'il est devenu étranger, parce qu'on ne peut plus le toucher du doigt »[517]. Tout comme la société marquée par une intense accumulation au début de l'ère industrielle se voyait mue par une prolifération effrénée de productions et de créations, empêchant la délimitation stricte des bornes d'un système en expansion, le roman balzacien laisse s'exprimer cette profusion dans le moindre détail de la totalité sociale retranscrite dans son excès productiviste et dans sa dimension non cadrée, encore non systémique. Bien que les opinions politiques de Balzac soient selon Adorno le fruit d'une idéologie réactionnaire et que son projet réaliste se fonde sur une forme de fascination pour la société dans laquelle il évolue, son esthétique tend à mettre en œuvre une critique des formes d'une réalité fondée sur une vision du monde prenant acte du déclin de l'aristocratie et de la monarchie au profit de l'industrialisation bourgeoise.

Cette analyse de la contradiction entre les opinions et l'esthétique balzaciennes avait déjà été opérée par Goldmann en 1947 dans « Matérialisme dialectique et histoire de la littérature »[518]. Goldmann note à ce propos : « la valeur esthétique reste toujours le critère fondamental, aussi bien pour la signification objective de l'œuvre étudiée que pour la valeur des témoignages conscients de l'écrivain »[519]. Cette lecture de Goldmann est opérée à la suite des travaux de Lukács. De même, dans « À propos de Lukács », Munzer remarque que Lukács « insiste maintes fois dans son œuvre sur le fait que ce ne sont pas les préjugés politiques d'un Kleist, d'un Balzac ou d'un Dostoïevski qui sont importants pour la compréhension de leur œuvre, mais que l'œuvre, seule, souvent

[517] *Ibid.*, p. 91-92.

[518] Lucien Goldmann, « Matérialisme dialectique et histoire de la littérature », in *Recherches dialectiques. Op. cit.*, p. 49.

[519] *Ibid.*, p. 50.

contraire à ces préjugés en donne la clef »[520]. La substance idéologique d'une œuvre ne peut donc être comprise à partir d'une intention d'auteur mais à partir de ce qu'elle dit, dans sa structure même, du monde social – et qui peut être en contradiction avec les préjugés politiques de l'auteur. Cette remarque permet ensuite à Munzer de dédouaner assez rapidement Lukács de ses propres compromissions politiques : « Aussi croyons-nous que les conversions et reconversions de Lukács au Marxisme (et, dans ses derniers livres, ses louanges du "Génie de Staline") sont tout à fait extérieures à son œuvre et que son évolution ne peut être comprise à travers ses autocritiques fréquentes »[521]. Séparant radicalement l'homme et l'œuvre, ce point de vue ne doit toutefois pas occulter, selon Goldmann, la possibilité de comprendre un ensemble de déterminations de la production culturelle à partir de la position historique et sociale de l'auteur.

Comme ses homologues sociologues de la littérature, Adorno considérait que l'art ne pouvait se libérer totalement des contraintes extérieures du monde social et historique. Toute expérience artistique, même la plus formellement avant-gardiste, est intimement reliée aux contradictions de la société dans laquelle elle se réalise. Dans la continuité d'Adorno, Martin Jay a en ce sens relevé l'importance de l'industrialisation capitaliste et de l'aliénation par la technologie dans l'esthétique balzacienne, dont la dimension critique du discours permet de mettre en lumière, par la minutie du détail se focalisant sur des objets du quotidien, une phase essentielle dans la théorie marxienne, à savoir l'accumulation primitive couplée à une paupérisation de ses sujets dans la phase préindustrielle du capitalisme :

> Aesthetic experience is not pure, at least in this usage [Balzac's usage], which we have already alluded: modern warfare, the replacement of narrative by information, alienating technology, and capitalist industrialization. By itself, it cannot bring back the world of Benjamin's storyteller. Its truth content, Adorno always emphasized, thus had to be brought out by an accompanying philosophical cum social theoretical analysis that provided the critical discursive tools that art inevitably lacked.[522]

[520] Munzer, « À propos de Lukàcs », art. cit., p. 17.
[521] *Ibid.*
[522] Jay, « Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament », art. cit., p. 139.

L'importance que pointe Martin Jay de mobiliser des outils de théorie sociale couplés à une critique discursive rend possible la mise au jour du soubassement politique de la rhétorique balzacienne, qui mobilise, selon Adorno, le détail, l'expérience la plus infime au sein d'un monde en expansion économique, pour exposer le devenir aliénant de cette expansion. En étant pris entre l'accumulation primitive intégrant objets et sujets à une logique de privatisation de chaque sphère de la réalité et une industrialisation avancée, organisée, le sujet balzacien se voit traversé par les contradictions inhérentes à cette position. La minutie du détail accumulé saturant la description des expériences subjectives exprimerait précisément cette tension dans laquelle se trouve le sujet, qui n'est pas encore totalement intégré à la structure sociale mais qui se voit progressivement contraint de se fondre dans un système se réappropriant chacune des contradictions, chaque portion de réalité – jusqu'à son intimité.

Afin de mettre en lumière la dimension critique de l'esthétique balzacienne au travers d'une analyse à la croisée de la critique philosophique, de la théorie sociale et de l'analyse rhétorique, nous nous concentrons sur un détail signifiant. Il s'agit de l'un de ces « détails exacts »[523] comme les nomment Adorno et Mann dans leur correspondance, à savoir le motif du lit et de la chambre misérables. Ainsi, dans *Les Illusions perdues*, la répétition de ce motif du lit misérable, suivant un jeu de contraste avec le lit coquet des femmes bourgeoises, trouve une résonnance certaine avec la philosophie adornienne. En effet, ce qui fonctionne comme un détail apparent du décor de la diégèse balzacienne permet de penser la manière dont les déterminations historiques et sociales influent et contraignent les modes de vie les plus intimes. Ce détail montre comment une extériorité (la pauvreté induite par un mode de production et la transformation des lieux de vie qui en découle) fait évoluer les formes quotidiennes du sujet en entravant la possibilité d'un développement authentique de l'expérience individuelle. Alors qu'il se croit dans un « conte du Cabinet des fées » lorsqu'il découvre, « ébahi », le lit de Bérénice, Lucien de Rubempré ne peut que constater la misère sinistre dans laquelle vit Étienne Lousteau :

> Là cette misère était sinistre. Un lit en noyer, sans rideaux, au bas duquel grimaçait un méchant tapis d'occasion ; aux fenêtres des rideaux jaunis par la

[523] Voir notamment Adorno et Mann, *op. cit.*, p. 24.

> fumée d'une cheminée qui n'allait pas et par celle du cigare ; sur la cheminée, une lampe Carcel donnée par Florine et encore échappée au Mont de-Piété ; puis, une commode d'acajou terni, une table chargée de papiers, deux ou trois plumes ébouriffées là-dessus, pas d'autres livres que ceux apportés la veille ou pendant la journée : tel était le mobilier de cette chambre dénuée d'objets de valeur, mais qui offrait un ignoble assemblage de mauvaises bottes bâillant dans un coin, de vieilles chaussettes à l'état de dentelle ; dans un autre, des cigares écrasés, des mouchoirs sales, des chemises en deux volumes, des cravates à trois éditions. C'était enfin un bivouac littéraire meublé de choses négatives et de la plus étrange nudité qui se puisse imaginer. Sur la table de nuit, chargée des livres lus pendant la matinée, brillait le rouleau rouge de Fumade. Sur le manteau de la cheminée erraient un rasoir, une paire de pistolets, une boîte à cigares. Dans un panneau, Lucien vit des fleurets croisés sous un masque. Trois chaises et deux fauteuils, à peine dignes du plus méchant hôtel garni de cette rue, complétaient cet ameublement. Cette chambre, à la fois sale et triste, annonçait une vie sans repos et sans dignité : on y dormait, on y travaillait à la hâte, elle était habitée par force, on éprouvait le besoin de la quitter. Quelle différence entre ce désordre cynique et la propre, la décente misère de d'Arthez ?[524]

Cette chambre fonctionne comme une représentation de l'immixtion autoritaire du politique et de l'idéologique dans les formes de l'intimité d'une individualité rejetée par un système économique, celui de la presse et de l'édition des journaux de masse, et plus généralement de la production industrielle en voie de développement. L'accumulation des objets et de leur état de délabrement crée un effet de juxtaposition sordide. Leur propriétaire est perçu négativement au travers de cette accumulation dérisoire. On notera les personnifications du tapis grimaçant, des « mauvaises bottes bâillant dans un coin » et du rasoir errant qui contrastent avec l'absence de substance de l'individu ayant conféré sa subjectivité en échange de sa propre réification. L'absence de « repos » et de « dignité » qui constitue cette chambre en vient à effacer le sujet présumé de cette vie tout en résumant celle-ci à sa pure utilité (travail à la hâte et habitation forcée). Le pronom « on » exprime le caractère indéfini, stéréotypé et habituel de ce type d'expérience : « on y dormait », « on y travaillait à la hâte », « on éprouvait le besoin de la quitter ». Cet extrait fonctionne autour de l'absence de point de vue propre au propriétaire de la chambre : le narrateur expose au travers de jugements une réalité

[524] Honoré de Balzac, *Illusions perdues*, in *La Comédie humaine. Op. cit.*, Volume V, p. 349-350.

connotée par son propre point de vue avant de laisser s'exprimer très sommairement le point de vue de Lucien qui contraste par l'absence de jugement et par sa perception des seuls objets apparemment non délabrés (le fleuret et le masque d'escrime). Les sujets, pris dans une vie qui les dépasse, n'auraient pas directement conscience de la réalité de leur aliénation, dont la mise au jour est rendue possible par le point de vue perceptif d'un énonciateur surplombant une réalité sur laquelle il intervient subjectivement. Ce jeu énonciatif serait en un sens la représentation formelle de l'idée d'une aliénation subjective à une objectivité contraignant et orientant la perception. La chambre acquiert donc un statut supérieur à celui du sujet, qui se voit effacé, objectivé, au profit d'une forme syntaxique passive exprimant la subjectivation du lieu au détriment de celle du sujet réifié : « elle était habitée par force » et non « Étienne était forcé d'y habiter ». On retrouve ailleurs ce motif du lit dans *Les Illusions perdues* et, plus généralement, dans *La Comédie humaine,* comme par exemple lorsque David Séchard est emprisonné et contraint de dormir sur un « lit exécrable »[525] :

> Les murs de cette chambre étaient en pierre et assez humides. Les fenêtres très élevées avaient des barreaux de fer. Les dalles de pierre jetaient un froid glacial. On entendait le pas régulier de la sentinelle en faction qui se promenait dans le corridor. Ce bruit monotone comme celui de la marée vous jette à tout instant cette pensée : « On te garde ! tu n'es plus libre ! » Tous ces détails, cet ensemble de choses agit prodigieusement sur le moral des honnêtes gens. David aperçut un lit exécrable ; mais les gens incarcérés sont si violemment agités pendant la première nuit, qu'ils ne s'aperçoivent de la dureté de leur couche qu'à la seconde nuit.[526]

Il nous faut ici insister sur la distinction fondamentale entre le détail balzacien et le détail zolien, en ce qu'elle permet de comprendre la critique qu'en réalise Adorno et l'interprétation sociodiscursive que nous pouvons en dégager. En effet, le motif du lit misérable peut tout à fait se retrouver dans *Les Rougon-Macquart* sans toutefois y occuper la même fonction[527]. Le détail chez Zola vient confirmer la cohérence d'ensemble de la structure de l'œuvre, il fonctionne comme un élément à part entière de la totalité sociale décrite par le romancier. Le naturalisme des années 1870-1890 définit

[525] *Ibid.*, p. 714.
[526] *Ibid.*
[527] Que l'on pense, par exemple, à la description des chambres dans *Pot-Bouille* ou *Germinal*.

l'œuvre en se fondant sur le postulat positiviste et scientiste selon lequel il est possible de rendre entièrement la cohérence d'un monde et d'une époque en accumulant les détails les plus infimes servant à comprendre chacun des rouages de la société positivement dépeinte. *A contrario*, le détail propre au réalisme balzacien des années 1830-1850 excède toujours l'ensemble, il ne sert pas une logique accumulative propre à l'œuvre – logique qu'il tend précisément à mettre négativement au jour comme phénomène socio-économique –, mais acquiert une dimension presque ludique, pulsionnelle, exagérée. Bien plus qu'un élément intégrable à un ensemble, le détail bouscule cet ensemble, il tord la diégèse en ne se laissant pas assimiler positivement à la totalité de l'œuvre. Par son caractère excessif et par l'absence d'une structure cohérente par accumulation, Balzac représente négativement le système d'accumulation primitive qui tente d'intégrer progressivement l'ensemble de la réalité sociale à sa logique quantitative en ôtant toute singularité à l'objet au profit d'une réduction à sa simple valeur d'échange. C'est en un sens la fonction occupée par le détail zolien, à savoir celle d'une valeur d'échange au service de la cohérence d'une œuvre conçue comme système. Cette interprétation, proposée par Adorno, doit se penser en lien direct avec les structures sociales, économiques et politiques telles qu'elles sont instituées à un moment précis de l'histoire sociale, à savoir celui de la production des œuvres. Les lectures que réalise Adorno ne se fondent pas sur l'intention délibérée de l'auteur d'exprimer une vision du monde dans son œuvre mais sur la manière dont cette œuvre s'inscrit dans un rapport de signification avec le monde historique et social décrit. Comme l'économie réelle des sociétés dans lesquelles ils s'inscrivent, les romans balzaciens et zoliens fonctionnent suivant une économie propre correspondant à l'économie sociale. Le rôle du détail dans l'économie romanesque est, par analogie, l'expression de la fonction du détail dans la totalité sociale : les contradictions mises au jour par Balzac dans son excessive minutie ne sont pas encore résolues ni intégrées dans l'économie dynamique, non encore systémique, à l'instar de la période d'accumulation primitive. *A contrario*, le systémisme zolien se fonde sur une intégration et une résolution de chacune des contradictions exprimées de manière positive et intégrées à l'ensemble de la structure cohérente et englobante, à l'image du systémisme propre au capitalisme industrialisé de la fin du XIX^{e} siècle.

Le commentaire que nous proposons démontre l'idée adornienne, et d'une certaine manière lukácsienne et goldmannienne, d'une discordance possible entre les intentions politiques d'un auteur et la substance idéologique de son œuvre. Cette critique radicale de l'intention d'auteur permet de comprendre en quoi une critique traditionnelle fondée sur l'intention auctoriale, encore présente dans la critique contemporaine, est insuffisante, voire erronée. Ainsi, dans sa contribution à *L'Histoire de la France littéraire*, Christophe Pavie[528] ne cesse de vouloir prouver ce que Balzac « veut donner à voir » ce qui l'« inspire », comment Zola « prend parti », comment leur « message idéologique se fait jour », etc. La contradiction de cette approche réside dans la mise en lumière de constats par ailleurs judicieux, qui ne sont jamais résolus mais au contraire juxtaposés à l'intention morale de l'auteur. À propos de Zola, Christian Pavie note :

> La caricature est d'autant plus présente [chez Zola] que le lien du sang entre les personnages est systématisé à outrance comme mode de composition littéraire mais aussi comme explication des comportements et des caractères. Il y a une volonté de démonstration quasiment scientifique dans l'élaboration de l'œuvre de Zola. […] si l'on ajoute à cela une recherche de la vraisemblance et une volonté de dépeindre la réalité qui vont encore plus avant que chez Balzac, il est possible qu'à force de nomenclature le créateur bride son imagination et finalement enferme le roman dans un carcan. À force d'être systématique et donc doctrinaire, Zola se ferme peut-être certaines portes de la création. L'effet de surprise, qui est l'une des ressources importantes du roman, est sans doute atténué par une mécanique qui fonctionne trop bien.[529]

Ce que Christian Pavie dénonce s'inscrit dans la critique que réalise Adorno du positivisme scientiste de Zola, dont l'esprit classificatoire amène à penser son œuvre comme ne pouvant souffrir d'aucune exception et comme une fresque intégrant la moindre contradiction inhérente au réel représenté. Le détail n'est plus gratuit ou excessif comme chez Balzac mais il est un élément à part entière du système narratif structurellement organisé et hiérarchisé.

[528] Christian Pavie, « Espaces de la fiction. Le roman au XIX^e siècle », in Patrick Berthier et Michel Jarrety dir., *Histoire de la France littéraire. Modernités (XIX^e-XX^e siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006, p. 7-43.

[529] *Ibid.*, p. 35-36.

Le point de vue d'Adorno sur le détail réaliste balzacien diffère quelque peu de celui, exposé précédemment, de Pingaud et de plusieurs néo-romanciers : ceux-ci entendent rompre avec la tradition du roman bourgeois, notamment balzacien, tout en prenant acte de ses apports afin de s'inscrire négativement contre lui. En effet, si Pingaud met en lumière, dans « Le roman et le miroir », le rapport de l'œuvre balzacienne avec un ordre social propre aux années de la progressive ascendance de la bourgeoisie, il ne pointe pas le caractère contradictoire de ce rapport ni la singularité de cette œuvre en regard du contexte historique :

> On n'a pas toujours suffisamment remarqué combien la conception balzacienne du roman est liée à l'existence d'un ordre social cohérent : l'ordre bourgeois, qui est aussi une jungle. La société balzacienne, avec ses lois et sa hiérarchie, ses intrigues et ses crimes, constitue l'espace indispensable au déploiement du « personnage ». C'est elle qui crée les « types » et permet aux personnages, dans la mesure même où elle les lie, de prouver leur singularité.[530]

Le roman de Balzac est bien celui de l'individualité singulière, du « personnage » au sens où l'instituera la tradition romanesque, mais il est dans le même temps un excellent laboratoire fictionnel permettant de comprendre l'influence déterminante d'une série de petits éléments de détails propres à l'ordre bourgeois contraignant l'individu, de façon toujours plus autoritaire, dans ses actions, ses gestes et son intimité. Les inventaires néo-romanesques, qui entendent rompre avec toute projection subjective et avec toute signification sociale claire de l'objet au profit d'une désincarnation des corps et du monde, sont en un sens le corrélat dialectique du détail balzacien. On peut ainsi lire, de manière complémentaire, les critiques adorniennes et néo-romanesques en ce qu'elle mettent en lumière l'importance d'une prise en compte de l'historicité définissant des formes romanesques et, partant, la nécessité de renouveler ces formes en fonction des évolutions sociales. Le Nouveau Roman, en situant son œuvre dans une société non plus marquée par l'ascension de l'individu bourgeois dans un système d'accumulation primitive – comme c'était le cas chez Balzac –, mais par la déchéance de la subjectivité sous l'action d'une phase totalitaire postérieure au capitalisme hautement industrialisé,

[530] Pingaud, « Le roman et le miroir », art. cit., p. 2.

transforme les formes de la tradition réaliste à son point le plus extrême, celui de la liquidation de cette tradition.

Revenons maintenant à la signification du lit misérable dans le fonctionnement social du capitalisme naissant dans les années 1830-1850 et à l'interprétation que nous pouvons donner de ce « détail exact » à partir de la lecture adornienne. L'impossibilité balzacienne d'habiter un lieu est évoquée par Adorno dans le fragment « Asiles pour sans-abri » des *Minima Moralia*. Le philosophe actualise cette réflexion aux modes d'habitation contemporains, réflexion qui peut parfaitement convenir à la description de l'intérieur d'Étienne :

> À vrai dire, il est devenu tout à fait impossible d'habiter. […] L'homme moderne souhaite dormir près du sol comme un animal, c'est ce qu'affirmait avant Hitler un magazine allemand avec un masochisme prophétique, supprimant ainsi la frontière entre la veille et le rêve en même temps que le lit lui-même. Lourds de sommeil, les gens sont disponibles à tout moment et prêts à tout sans résistance, à la fois alertes et inconscients. […] Les destructions infligées aux villes européennes, exactement comme les camps de travail et les champs de concentration, ne font qu'exécuter ce que l'évolution immanente de la technique a décidé depuis longtemps quant à l'avenir des maisons. […] Il ne peut y avoir de vraie vie dans un monde qui ne l'est pas.[531]

Si les extraits de l'œuvre balzacienne que nous avons cités ne mettent pas directement en lumière l'influence de la technique sur les formes de vie subjectives, ils permettent cependant de comprendre la manière dont le rapport qu'entretient le sujet avec le monde social et phénoménal l'entraîne dans une relation d'extériorité et d'hétéronomie.

Nous voyons en quoi il est possible, grâce à l'étude d'un motif littéraire, celui du lit et de la chambre misérables, de repenser l'histoire littéraire sans se référer à une chronologie réductrice (ou à une logique évolutive), à des mouvements qui seraient plus ou moins cohérents et qui signifieraient toujours une intention d'auteur en lien direct avec le contenu conceptuel et rhétorique de leur œuvre. Dans le même temps, il n'est

[531] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 45-48.

nullement question de nier la nécessité d'une étude de ces œuvres en fonction de leur ancrage dans une historicité propre, dans un état momentané des rapports de force et de production dans une société donnée. La force de l'analyse adornienne du phénomène culturel, qu'il s'agisse de la *Neue Musik* ou qu'il s'agisse de la tradition du roman réaliste, réside précisément dans l'analyse de la signification sociohistorique des structures formelles, rhétoriques, narratives, énonciatives et thématiques de tout discours. Le motif du lit misérable et de la chambre dans laquelle évolue presque malgré lui le sujet, s'il se retrouve comme un élément de détail de la diégèse à différents moments de l'histoire littéraire, ne s'en trouve pas moins éclairé en fonction des différents contextes de production (phase d'accumulation primitive dans une période précapitaliste et capitalisme industrialisé). Ce commentaire de l'œuvre balzacienne au travers du prisme adornien de la critique de la technique et du rapport d'hétéronomie qu'entretient le sujet avec celle-ci dans le mode de production industriel va maintenant permettre d'aborder la manière dont cette critique est reprise et réappropriée dans plusieurs contributions de la revue *Arguments*. Ce chapitre, centré sur les rapports entre *Kulturkritik* et *Ideologiekritik*, a permis d'analyser la manière dont le phénomène culturel, tel qu'appréhendé par Adorno et les argumentistes au travers de leurs échanges (présentations, publications et conférences), pouvait être le lieu d'une réflexion sur la notion d'idéologie. De la critique néo-romanesque à l'analyse du détail balzacien en passant par l'importance historique de la *Neue Musik* et d'une sociologie de la musique, nous avons pu comprendre comment l'interrelation de ces perspectives constituait une clef de lecture importante dans la compréhension des pensées critiques développées conjointement à Francfort et à Paris.

Cinquième chapitre
Vers une critique de la technique et des formes de vie mutilées : l'hétérodoxie d'Adorno/*Arguments*

5.1. Réification des sujets par la technique. De « L'automation et ses idéologies » (février-mars 1957) à « Philosophie et division du travail » (avril-juin 1959)

Pour comprendre la substance de l'*Ideologiekritik* développée par *Arguments* à propos de plusieurs formes du pouvoir politique, il est nécessaire de s'attarder sur les lectures opérées à la suite de la critique francfortoise de la technique et de l'influence de cette même technique sur les consciences subjectives aliénées et réifiées dans les modes de production industrialisés. Pour ce faire, nous devrons prendre en considération, outre les mentions et les traces du dialogue avec Adorno, la présence d'un autre philosophe allemand au sein de la revue, à savoir Marcuse[532]. Celui-ci apporte en effet plusieurs clefs de lecture dans le débat relatif à l'immixtion de l'idéologie et des structures économico-politiques dans la sphère de l'intimité, et notamment dans celle de l'amour et de l'érotisme, thématiques abordées dans le numéro 21 d'*Arguments*. Marcuse joue en ce sens un rôle important en ce qu'il nuance et déplace plusieurs thèses adorniennes et qu'il agit comme une nouvelle figure du dialogue critique franco-allemand. Conjointement à l'intérêt pour ces deux intellectuels allemands, il ne faut pas perdre de vue que la figure centrale de Lukács reste l'une des influences et des références constantes des argumentistes.

[532] On mentionnera à ce propos le travail de Manuel Quinon, *La Réception en France d'Herbert Marcuse. Phénoménologie d'une conscience critique*, Maîtrise de sociologie, Université Paris V René-Descartes, 2001-2002 [en ligne].

Comme nous l'avons annoncé dans le chapitre précédent, le double projet de dévoilement et de critique du réel se combine, dans les travaux d'*Arguments*, au projet d'une mise au jour des mutilations des formes de vie sous l'action de structures politiques. L'intérêt pour la littérature dite réaliste doit se comprendre, tant chez Adorno qu'au sein de la revue, au travers des lectures hétérodoxes de l'œuvre de Lukács, qui s'était longuement intéressé à l'auteur de la *Comédie humaine*. Ainsi, dans le numéro « Le roman aujourd'hui » que nous venons d'évoquer dans le quatrième chapitre, Pingaud réalise un commentaire qui entre en résonnance avec les articles antérieurs de Barthes sur le rapport entre l'avant-garde et la tradition romanesque, mais aussi avec ceux, postérieurs, sur l'écriture de l'événement et l'effet de réel (parus dans *Communications* dans les années 1960). Pingaud reprend en la déplaçant, tout comme Adorno et Goldmann, la critique de la théorie du reflet de Lukács :

> Parodie du précédent [du roman bourgeois] plus que genre original, le roman réaliste reste dominé par le goût de l'événement. Mais l'événement y devient prosaïque : par l'intermédiaire du pittoresque (ou du picaresque), le roman tend à rejoindre l'histoire quotidienne. Il la rejoindra tout à fait, et, non content de la rejoindre, prétendra la dominer dans la *Comédie humaine*. Sous les yeux du romancier balzacien, dont l'ambition avouée est de « faire concurrence à l'état civil », surgissent des figures singulières, et simultanément, des décors, des objets singuliers. Le personnage naît au début du XIX^e^. Il se définit par son aspect, ses passions, ses manies, – mais aussi par ses objets, par son entour, par le rapport qu'il entretient avec les choses, par ses biens – le principal de ces biens étant son « caractère »[533].

Le recours de Pingaud à l'œuvre balzacienne sert ici de justification à une critique de la catégorie de l'Individu bourgeois et de son « caractère », résidu d'une conception subjectiviste et individualiste du roman. Ce qui est principalement dénoncé est la conception essentialisée et mythifiée de l'individualité, qui ne sert, en tant qu'entité vidée de sa substance véritable, que de caution à une répétition des structures idéologiques. Comme l'explicite Pingaud en citant les propos de Balzac, celui-ci souhaite concurrencer l'état civil, c'est-à-dire reconstruire et légiférer un monde. Dans le même temps, comme le montre Adorno, l'importance conférée à l'événement et à l'objet anodin constitue un moment critique dans l'histoire de la bourgeoisie grâce à la

[533] Pingaud, « Le roman et le miroir », art. cit., p. 2.

mise en lumière de la naissance d'un rapport à l'objet placé sous le sceau de la marchandisation, de la sérialité et de la subsomption. Le rapport entre le sujet et l'objet, on l'a vu, n'est nullement évident dans la structure narrative de l'œuvre balzacienne et ne peut être réduit à un subjectivisme psychologique ni à un pure individualisme (au sens idéologique du terme, c'est-à-dire comme un rapport mystifié de l'Individu essentialisé à la réalité sociale).

Les analyses rhétoriques préalablement menées vont nous permettre de comprendre la substance d'une critique des évolutions de l'industrialisation croissante en régime bourgeois se donnant à lire au sein d'*Arguments*. Les réflexions qui y sont menées à propos de l'automation et de l'aliénation dans la division du travail et des soumissions des sujets à une technique hétéronome, qui influe sur leurs modes de vie et sur les formes de leur existence, gagnent à être pensées en rapport avec cette critique littéraire, qui se verra complétée en fin de chapitre par un commentaire des œuvres flaubertienne et sadienne à l'aune de la critique adornienne de la technique, du mythe et de ses rapports à l'*Aufklärung*, Sade étant étudié dans la *Dialektik der Aufklärung* et Flaubert dans les *Minima Moralia* et les *Notes sur la littérature*.

Dans l'article « L'automation et ses idéologies » paru dans le deuxième numéro d'*Arguments* en février-mars 1957, Momigliano avait déjà initié une nouvelle orientation dans l'analyse démystificatrice du capitalisme, celle de la critique de la technique, sous l'impulsion des travaux d'Adorno mais aussi de Pollock et de Marcuse. L'auteur y critique le « pessimisme » des deux premiers qui ne permettrait pas de réelle alternative à la seule critique de la technique. Contre une interprétation marxiste traditionnelle, la technicisation et l'automatisation des modes de production ne seraient pas, selon Momigliano, une aliénation et une réification de la force de travail de l'ouvrier, comme dans le cas de la soumission à la simple machine, mais une exclusion de celui-ci de la chaîne de production en même temps qu'une atténuation des rapports de lutte au profit d'un néo-capitalisme, plus retors et diffus, d'apparence moins aliénant mais constituant une nouvelle masse d'hommes jetables, non remplacés mais replacés dans le mode de production.

> En vérité, l'automation, en modifiant les instruments de production, tend à déplacer et transformer les formes des antagonismes de classe, comme elle

> tend à transformer les antagonismes de la concurrence capitaliste. Transformer, déplacer, mais non résoudre, parce que « l'harmonie », à l'intérieur de la fabrique serait réalisée en provoquant à l'extérieur de nouveaux rapports de dépendance entre producteurs et consommateurs, entre groupe économique dirigeant et la masse des producteurs indépendants. L'aliénation se retrouverait paradoxalement, non plus dans le rapport homme-machine, mais dans la « libération » même de la machine : l'homme ne serait pas seulement libéré de la mutilation psychique qu'entrainerait [*sic*] la mécanisation et le travail à la chaîne, mais tout simplement, exclu de la production. L'entreprise serait menée par quelques hommes, ingénieurs et ouvriers qualifiés. Les ouvriers seraient rejetés hors du lieu de production. À la limite, l'ouvrier affranchi de la machine est tué comme « producteur ». La masse « libérée » serait renvoyée aux services, aux activités tertiaires, aux activités moins qualifiées et non automatisables, ou pire encore, à l'oisiveté, au chômage. La libération de la machine ne détruirait pas la « subalternité », mais tendrait à en créer une autre « subalternité » [*sic*], plus diffuse et externe. Nous voyons ainsi que les nouveaux instruments productifs offrent au capitalisme la possibilité de diminuer la tension des rapports de classe, ce qu'il ne faisait à présent qu'avec des succédanés extérieurs (relations humaines, paternalisme, corruption syndicale, etc…). En ce sens, l'automation peut marquer la fin des « relations humaines » mais aussi de l'action syndicale efficace. Mais d'autres motifs intrinsèques sollicitent le système capitaliste vers l'automation. La ruée vers l'automation est motivée par l'avantage économique, par la possibilité qu'elle offre à la classe des entrepreneurs de substituer à une forme d'exercice du pouvoir désormais dépassée une nouvelle forme plus adéquate. L'automation apparaît donc à la classe capitaliste comme le dernier instrument de contrôle et de conservation du pouvoir, sur le plan de l'organisation rationnelle et de la prévision scientifique[534].

Cette critique d'une évolution technique en système capitaliste contredit l'idée répandue et souvent associée, à tort, à la critique de la technique en régime industriel (notamment chez Adorno, dont on retrouve l'influence dans l'article de Momigliano), à savoir celle d'une conception réactionnaire et opposée au progrès scientifique ou social. C'est en effet au nom d'une amélioration des conditions d'existence, assumant un point de vue

[534] Franco Momigliano, « L'automation et ses idéologies », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 24-25.

normatif[535], que la critique du rapport aliéné à la technique est réalisée : le progrès comme idéologie est quant à lui dénoncé comme une mystification servant à la préservation d'un état institué des rapports de force et de production. Il est précisément à l'origine de l'absence de progrès en ce qu'il voile la réalité d'une dégradation des formes de vie (de logement, de travail, de consommation, etc.) au nom d'une soumission à l'évolution technique comme étendard du progrès. Si le progrès se fondait sur une positivité prédéterminée, sur une utopie positive, il se figerait et se fixerait comme idéologie, comme un but à atteindre, et empêcherait par conséquent de voir la réalité des sacrifices réalisés en son nom. C'est ce qui est à l'œuvre dans le discours prétendument progressiste de l'évolution technique propre à l'industrie (notamment culturelle) que développent conjointement Adorno et les argumentistes : ce qui progresse, ce sont la production, l'accumulation et la consommation de biens, ce sont la rentabilisation et la maximisation des profits, ce sont les contraintes appliquées à la production, la division des tâches et la spécialisation de la main d'œuvre. *A contrario*, ce progrès se couple, en raison même de ces exigences, à une diminution de la maîtrise par la main-d'œuvre de la production, à une perte de l'autonomie du sujet et de sa maîtrise du dispositif (dont la réalisation lui est totalement extérieure), à une meilleure possibilité de contrôle de la production, à une standardisation de la création, à une spécialisation des tâches confisquant les rênes de la production, à une modification de l'aliénation à la plus-value (ou survaleur) en aliénation au temps libre comme consommation, à une mise en concurrence des producteurs humains et des machines (voire à une soumission à celles-ci), à une modification du rapport au monde par une modification des médiations et des dispositifs, à une diminution de l'attention par l'automation, à une modification du statut du corps, et partant de la conscience. Tous ces éléments (réunis à partir d'une analyse exhaustive des articles d'*Arguments*) ne sont nullement, selon les analyses développées par la revue, le résultat d'un projet conscient et concerté des détenteurs de la production mais bien le fruit d'une machine infernale dont la légitimité se fonde dans le seul fait qu'elle existe, dans son auto-proclamation comme ontologie sociale fondée sur l'idéologie du progrès.

[535] Voir à ce propos Christian Skirke, « Do our Actions Make any Difference in the Wrong Life ? Adorno on Moral Facts and Moral Dilemmas », in Hammer éd., *op. cit.*, p. 352-371.

Contre les interprétations qualifiant de réactionnaire la critique de la technique en régime industriel, il faut insister sur l'idée selon laquelle c'est précisément au nom d'une dégradation des conditions et des formes de vie et de l'authenticité de l'expérience au sein d'une « fausse totalité » qu'est réalisée cette critique. Comme le montre Momigliano, les dégradations que subit le sujet sont celles de l'ouvrier exclu du mode de production et désocialisé, celles du corps de l'ouvrier spécialisé comme subalterne de la machine automatisée ou celles de la conscience des ingénieurs aliénés à une « ruée vers l'automation, motivée par l'avantage économique ». Ce point de vue développé par l'auteur analyse la manière dont les vies sont mutilées par la division rationnelle et par la technicisation des expériences, dans une contrainte rigoureuse des gestes quotidiens, des pratiques intimes. De manière générale, la critique momiglianienne des formes de vie aliénées et réifiées vise, dans le champ de l'analyse marxienne du « fétichisme de la marchandise », l'opposition à l'« intrusion supplémentaire des modes de comportement institutionnellement planifiés dans le domaine, toujours plus restreint, de l'expérience vécue »[536], selon les termes d'Adorno dans les *Minima Moralia*. Nous analyserons, dans le sixième chapitre, la manière dont Friedmann s'inscrit, avec *Le Travail en miettes*, en dialogue avec cette critique de la division du travail et de l'automation.

L'extrait de l'article de Momigliano que nous avons reproduit ci-dessus montre la manière dont l'argumentation orthodoxe de la critique de l'aliénation à la machine est renversée au profit d'une formule au premier abord antithétique : « l'aliénation dans la libération de la machine ». Le syntagme « libération de la machine », derrière lequel on peut voir l'énonciation du point de vue capitaliste, peut ici être interprété de deux manières en fonction du sens du génitif, comme une libération de l'homme par rapport à la machine et comme une libération de la machine elle-même. Cette ambiguïté sémantique traduit sur le plan discursif l'ambiguïté inhérente à l'idéologie techniciste, qui voile la réalité du processus de réification et d'exclusion du sujet à l'œuvre dans le rapport à la technique industrielle. En effet, à la fois sujet (la libération de la machine elle-même) et objet (la libération de l'homme envers la machine), la machine tend à faire disparaître l'homme, qui est implicitement contenu et effacé dans la formule au

[536] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.,* p. 82.

profit de l'affirmation subjective de cette même machine. Plus encore que vers une réification, première étape de la critique de la technique, le sujet humain tend vers sa propre disparition du système de production et du régime discursif, qui lui sont totalement hétéronomes (à l'image de l'effacement du sujet balzacien au profit de sa chambre misérable ou du dandy proustien devant l'ironie du narrateur). L'individu devient, selon les termes de Pollock repris par Momigliano, un surplus-population réduit au seul statut de consommateur réifié par le processus de fétichisation de la marchandise et de la machine. En outre, le jeu antithétique d'une « aliénation dans la libération », qui met en coprésence deux idéologèmes, l'un marxiste (critique de l'aliénation) et l'autre libéral (valorisation de la libération[537]), permet de déplacer la critique traditionnelle d'un capitalisme répressif et coercitif au profit d'une mise en lumière de ses mécanismes faussement libérateurs et de sa propension, en tant que « néo-capitalisme », à situer l'aliénation dans la libération, qui n'est qu'une libération voulue et produite par la technique, c'est-à-dire une pure détermination.

L'ambiguïté induite par le double sens du génitif de la formule « l'aliénation dans la libération de la machine » peut également être comprise au travers de l'interprétation marcusienne de l'évolution de la société industrielle et technocratique et du rapport aux modes d'existence non répressifs. Dans sa préface à *Eros et civilisation,* ouvrage où il prend en compte l'importance de l'automation à l'œuvre dans le changement civilisationnel qu'il observe, Marcuse insiste sur la dualité du rapport à l'évolution technique et à la machine, sur le rapport complexe qui se noue entre la *psyché* privée et les aspirations politiques dans la société industrielle avancée :

> Dans la période contemporaine, les catégories psychologiques deviennent des catégories politiques dans la mesure où la psyché privée, individuelle, devient le réceptacle plus ou moins consentant d'aspirations, de sentiments, de tendances et de satisfactions socialement désirables et socialement nécessaires.[538]

Bien que Marcuse se concentre principalement sur la manière dont la sphère privée du corps subit incidemment la contrainte d'un pouvoir politique diffus, développant

[537] Nous insistons sur le fait qu'il s'agit ici d'idéologème, la libération n'étant bien entendu pas l'apanage du discours libéral qui y trouve davantage une façade idéologique.

[538] Marcuse, « Préface », in *Eros et Civilisation. Op. cit.*, p. 11.

notamment l'idée d'une « liberté utile », il permet dans le même temps de comprendre la logique à l'œuvre dans le rapport qui se construit dans le monde du travail entre l'évolution technologique comme expression d'un mode d'organisation politique et sociale et les contraintes appliquées aux corps des sujets comme lieux d'un investissement économique. Cet investissement est à nouveau voilé par l'idéologie de l'automation comme libération, qui n'est en réalité qu'une forme de liberté utile et organisée – nous revenons plus loin dans ce chapitre sur l'importance de l'œuvre de Marcuse dans l'échange culturel noué entre *Arguments* et la Théorie critique allemande.

Le caractère incidemment dominant et aliénant d'une réalité présentée comme donnée (avec ses composantes techniques) a été analysé par Rahel Jaeggi dans son ouvrage *Alienation*. Celle-ci met en lumière la dimension implicite et voilée des formes d'aliénation : « Alienation is […] a *relation of domination*, but of a kind that is not captured by standard descriptions of unfreedom and heteronomy »[539]. À l'instar de l'aliénation dans la libération par l'automation relevée par Momigliano à la suite des travaux de Pollock, Rahel Jaeggi développe, dans la continuité de la pensée adornienne, une critique de la technique en tant qu'imposition aux individus d'un dispositif hétéronome duquel ils sont exclus, dispositif présenté sous les apparences d'une libération. Rahel Jaeggi note l'importance des « formes subtiles d'hétéronomie structurelle » (« *subtle forms of structural heteronomy* ») qui, comme structures anonymes, aliènent les agents :

> In relations of alienation the feeling of impotence does not necessarily imply the existence of an actual power – an agent – that creates a condition of impotence. Typically the theory of alienation – whether in the form of Heidegger's "They" or Marx's analysis of capitalism – concerns itself with subtle forms of structural heteronomy or with the anonymous, dominating character of objectified relationships that appear to take on a life of their own over and against individual agents[540].

[539] Rahel Jaeggi, *Alienation*, traduit par Frederick Neuhouser et Alan E. Smith, édité par Frederick Neuhouser, New York, Columbia University Press, coll. « New Directions in Cricital Theory », 2014, p. 22.

[540] *Ibid.*, p. 24.

Cette hétéronomie structurelle et ce caractère anonyme et dominant des relations objectivées (« *dominating character of objectified relationships* ») sont au cœur des théories de l'aliénation des sujets, qui s'extériorisent au profit d'une soumission à la domination d'une objectivité sociale réifiée s'affirmant au travers de l'idéologie. C'est au nom de cette dénonciation que la philosophie adornienne, dans la continuité du matérialisme de Marx, se pense comme un mouvement de dépassement, comme une *praxis* transformant les relations sociales réifiées. Contre l'aliénation soutenant cette réification, la dialectique se doit de percer à jour ce figement par sa négation, c'est-à-dire en pensant son devenir à partir de ce qu'il n'est pas et en ce qu'il pourrait être autre, à savoir son envers négatif.

C'est ce projet dialectique que Momigliano tente de mettre en application dans « L'automation et ses idéologies », d'une façon certes quelque peu rapide et stéréotypée distinguant théorie et pratique comme deux moments successifs. L'auteur développe en effet une conception de la critique de l'idéologie telle qu'étudiée par Rahel Jaeggi à la suite d'Adorno, à savoir une théorie conçue comme *praxis* dialectique. Momigliano synthétise en ce sens son propos par une section intitulée « L'alternative » où il explicite les modes d'action permettant de lutter contre les mécanismes analysés, entendant par là dépasser ce qu'il considère comme pessimiste chez Pollock et Adorno. Cette séparation positiviste entre pratique et théorie traduit en réalité une connaissance assez sommaire et plutôt réductrice de la pensée de ce dernier et un déplacement de l'utopie négative en positivité. La pensée adornienne ne peut être invoquée dans cette séparation puisqu'elle refuse de se positionner positivement, de manière univoque et péremptoire, sur une réalité toujours sujette aux réifications. En effet, c'est par la critique immanente, négative et dialectique que doit se développer la possibilité d'un dépassement et d'une transformation des structures sociales et historiques instituées (l'hétéronomie idéologique collective doit se muer en autonomie critique du sujet).

C'est ce qu'Adorno réalise dans le fragment « Philosophie et division du travail » paru dans le numéro 14 d'*Arguments*. En appliquant à sa rhétorique le vocabulaire du marché et de la consommation d'une façon cynique, ironisant par là le point de vue capitaliste – « taylorisme de l'esprit », « rationaliser le stockage des connaissances », « empêcher le gaspillage des énergies intellectuelles », « quelques soldes

philosophiques », « ces auteurs sont aujourd'hui démodés », « ivraie qui sans cela pourrait profiter » –, l'auteur défend une pensée qui « ne capitule pas devant la division du travail dominante », une philosophie de la « liberté réelle ». L'extrait qui suit de « Philosophie et division du travail » permet de comprendre la nécessité pour Adorno de ne pas hypostasier la substance critique de sa pensée en lui présupposant une visée positive :

> Par opposition à ses administrateurs, la philosophie exige, entre autres, que la pensée ne capitule pas devant la division du travail dominante, celle-ci ne doit pas lui imposer ses tâches. La réalité donnée exerce sa contrainte sur les hommes non seulement par sa puissance physique ou en vertu d'intérêts matériels, mais encore par un pouvoir de suggestion qui l'emporte ! La philosophie n'est pas synthèse, science de base ou science qui coiffe toutes les autres, mais effort pour résister à la suggestion, volonté ferme de liberté intellectuelle, de liberté réelle. La division du travail, telle qu'elle s'est produite dans la servitude, n'est pas pour autant ignorée. La philosophie dénonce seulement chez elle son mensonge consistant à se dire inévitable. En ne se laissant pas hypnotiser par la force dominante, la philosophie poursuit celle-ci dans tous les recoins de la machinerie sociale. Il ne faut pas a priori attaquer cette machinerie, ou lui imposer une direction nouvelle ; il faut s'attacher à la comprendre après l'avoir débarrassée de la fascination qu'elle exerce[541].

L'analogie réalisée par Adorno entre le régime philosophique et le régime économique est récurrente au sein de son œuvre. Elle traduit l'idée d'une matérialité de la pensée ancrée dans une historicité. Ainsi, la pensée entend ne pas capituler « devant la division du travail dominante » – associée par Adorno à la servitude grâce à une présupposition placée en incise – en ne suivant ni le mouvement d'une ultra-spécialisation (qui permet par cette division même la reproduction de la structure instituée), ni les exigences de rentabilité au fondement de l'idéologie du progrès technique. C'est là le « pouvoir de suggestion » directement corrélé à la puissance physique (la coercition effective des régimes autoritaires) et aux intérêts matériels (règne des structures matérielles de la production économique sur les structures cognitives, dans la lignée de l'analyse marxienne des rapports entre superstructure et infrastructure). La destruction de

[541] Adorno, « Philosophie et division du travail », art. cit., p. 25.

l'aveuglement – ou de l'hypnose –, dans lequel est plongée la collectivité face à la « machinerie sociale », ne peut donc pas se penser comme une nouvelle attaque contre-idéologique envers celle-ci, mais comme une volonté de la comprendre hors des médiations, ce qui participe selon Adorno à sa négation en tant que mystification.

Dans son article « À propos de Lukács », Munzer réalise à un commentaire qui constitue un élément fondamental de la critique normative des formes de vie en réaction à l'aliénation de l'expérience du sujet à la technique. Sa conception d'une « hiérarchie des vies » trouve un écho dans le discours adornien relatif à la « vie quotidienne » (la formule est utilisée par Munzer) tout en étant influencée par une forme d'orthodoxie lukácsienne, exprimée à propos de la positivité accordée au prolétariat comme force révolutionnaire et consciente de soi. Une formule telle que « l'intérêt global de la classe prolétarienne » entre en contradiction avec la pensée adornienne et marque davantage l'influence du Lukács d'*Histoire et Conscience de classe* :

> La conscience de classe devient, non pas la conscience additionnée qu'ont de leur être des individus isolés, mais la limite qui est un moment nécessaire à la solution des problèmes de la Société. […] Or, la classe à partir de laquelle l'organisation de la Société « vivable » est possible est le prolétariat. Mais la conscience de classe du prolétariat n'est pas ce que l'ouvrier Pierre ou Paul pense ou ressent, mais ce qu'il devrait penser ou ressentir consciemment en fonction de l'intérêt global de la classe prolétarienne.[542]

L'injonction de ce que doit penser une classe, dont les intérêts seraient prédéfinis, contraste avec la critique du dogmatisme idéologique. Toutefois, dans une formulation assez proche d'Adorno, Munzer avance contre Momigliano : « Il ne s'agit pas d'anticiper dogmatiquement sur ce futur, mais de trouver le monde nouveau à travers la critique de l'ancien »[543]. Cette négativité, certes déterminée par le projet d'une émancipation prolétarienne, se fonde sur une critique des *formes de vie aliénées* :

> Revenons au point de départ : si, à travers les formes, nous arrivons à la vie, que doit être cette vie afin qu'elle devienne une vie à former ? Si mon point de départ sont les formes, je dois arriver à la vie, et si je commence avec la vie j'arriverai aux formes. L'un renvoie à l'autre, mais afin que ceci ne

[542] Munzer, « À propos de Lukács », art. cit., p. 20.
[543] *Ibid.*

> devienne un tour de passe-passe, il faut que j'accepte une « hiérarchie des vies »[544].

Concevant Adorno comme un « esthéticien », Munzer manque à notre sens la portée politique et morale de ses analyses, notamment celles de *Dialektik der Aufklärung* et des *Minima Moralia* dont il avait pourtant connaissance et qui lui auraient apporté les clefs pour une analyse du dogmatisme et de la mythologisation à l'œuvre dans la pensée lukácsienne du prolétariat. Plus encore c'est à propos du rôle du Parti qu'Adorno apporte un ensemble de lectures critiques essentielles : le Parti constitue pour le philosophe francfortois une entité fétichisée qu'il refuse principalement en raison de son fonctionnement comme appareil politique et idéologique administré.

Dans le numéro qui suit la publication de l'article de Munzer et de ses commentaires relatifs à la pensée d'Adorno, *Arguments* effectue un « rectificatif » à propos d'un « malentendu », commentaire que nous citons dans son entier en raison de la mise en lumière de l'importance, de l'obsession, d'une exégèse correcte de l'œuvre d'Adorno :

> Un petit malentendu s'est introduit dans l'article de T. Munzer, « À propos de Lukács », publié dans notre dernier numéro que l'auteur demande de rectifier. Dans une note au bas de la page 21, T.W. Adorno est mentionné comme vulgarisateur de la théorie de [*sic*] réification de Marx et Lukács. Munzer nous a fait parvenir une communication dans laquelle il précise que son intention était de dire que Max Horkheimer et Theodor Wiesengrund sont les seuls *continuateurs* légitimes de la théorie de la réification, et non ses *vulgarisateurs*. Munzer considère le livre « Dialektik des Aufklarung » [*sic*], (1947) de Horkheimer et Adorno, comme l'ouvrage récent le plus significatif sur ce problème[545].

Le sous-titre des *Minima Moralia, Réflexions sur la vie mutilée,* annonce l'approche normative des fragments moraux et permet de lire la critique de Munzer au travers du projet adornien. Un exemple de l'analyse de l'influence des manifestations formelles de l'idéologie sur la « vie quotidienne » des individus se trouve notamment dans le fragment intitulé « Les vandales » :

---

[544] *Ibid.*, p. 19.

[545] Collectif, « Rectificatif », in *Arguments*, n°4, juillet-septembre 1957, p. 40.

> La hâte, la nervosité, l'instabilité que l'on peut observer depuis que se développèrent les grands centres urbains se répand à la manière d'épidémies comme la peste et le choléra. En même temps se manifestent des forces que les passants pressés du XIX[e] siècle n'auraient pu imaginer. Chacun doit constamment avoir des projets. Il faut tirer le maximum des loisirs. On les planifie, on les utilise pour entreprendre quelque chose, on participe à toutes sortes de manifestations ou de déplacements aussi rapides que possible.[546]

De nouveau, cette dénonciation de l'influence de l'urgence, de l'utilitarisme et de l'idéologie du projet sur les grands centres urbains et, de manière générale, sur la façon dont sont appréhendés l'espace, les mouvements, les actions humaines est appliquée au travail intellectuel grâce à l'utilisation de la métaphore de l'ombre : « L'ombre de tout cela se projette sur le travail intellectuel »[547] (« *Der Schatten davon fällt über die intellektuelle Arbeit* »). On peut lire comme une réponse contradictoire la citation de Baudelaire placée en exergue par Duvignaud dans son article « La poésie de l'âge industriel » paru dans le dix-neuvième numéro d'*Arguments* aux côtés de l'article d'Adorno sur le rapport entre technique et musique :

> Quel est celui de nous qui n'a pas, dans ses jours d'ambition rêvé le miracle d'une prose poétique, musicale sans rythme et sans rime, assez souple et assez heurtée pour s'adapter aux mouvements lyriques de l'âme, aux ondulations de la rêverie, aux soubresauts de la conscience ?... C'est surtout de la fréquentation des villes énormes, c'est du croisement de leurs innombrables rapports que naît cet idéal obsédant.[548]

Malgré une insistance sur les notions de réification et d'aliénation engendrées par un « développement anarchique des techniques contemporaines », qui met bien en lumière une critique du *rapport* à la technique, Duvignaud ne conçoit nullement les grandes villes comme les lieux d'une expérience entièrement inauthentique. En effet, il suggère que l'expérience subjective retranscrite par une « poésie latente » de la déambulation puise dans la société industrielle les possibilités d'expression d'une création formelle originale. L'extrait suivant, s'il part du constat critique des « philosophes » de la réification et de l'aliénation, contraste clairement avec la pensée adornienne qui y aurait

[546] Adorno, *Minima Moralia. Op. cit.*, p. 186-187.

[547] *Ibid.*

[548] Charles Baudelaire, cité in Jean Duvignaud, « La poésie de l'âge industriel », in *Arguments*, n°19, p. 41.

perçu une naïveté ontologique, précisément dans la croyance en la possibilité de « formes de l'expérience […] immédiatement accessibles » :

> Les philosophes ont appelé « réification » le mal que le développement anarchique des techniques contemporaines peut entraîner chez l'homme, lorsque celui-ci ne les contrôle pas et n'exerce pas sur elles un droit de regard. Mais cette idée de « réification », comme aussi celle d'« aliénation », n'ont de sens qu'en fonction de la promesse de plénitude que cette même civilisation peut promettre et accorder à l'homme. Et non en raison d'une essence de l'homme que la société aurait, au cours de l'histoire, falsifiée, mais en raison de l'exigence de la vie moderne. Peu importe donc la forme que prend cette poésie latente : tout le monde peut en pressentir la vivacité pour peu que l'on consente à exalter et à contrôler ses rêveries, rêveries qui sont la manière dont nous parvient comme un écho étouffé, le défi que nous lance une vie libérée des contraintes de la culture. Certains disent que la société industrielle rendait possible toutes les formes de sociétés pensables ou non pensables. Et que c'était là sa grande nouveauté. On pourrait dire la même chose pour cette poésie latente qui nous suggère que toutes les formes d'expériences nous sont immédiatement accessibles.[549]

Duvignaud réalise une analogie entre la société industrielle et la « poésie latente » qui en émerge et insiste sur les possibilités offertes par un état donné du monde social. La mise en avant de la « plénitude » que permettrait la civilisation technicienne répondant aux « exigences » de la vie moderne se fonde sur une conception relativement essentialisante et fataliste du rapport entre la subjectivité humaine et l'objectivité sociale, relation qui repose sur un consentement et un contrôle. La poésie qu'analyse Duvignaud, au sein de laquelle la vie se voit « libérée des contraintes de la culture » entre apparemment en contradiction avec la conception que se fait Adorno de la littérature et de l'art de manière générale – à moins d'y voir justement une critique de la transformation de la culture en idéologie. Cependant, si les grandes villes industrialisées peuvent constituer une source d'inspiration pour une expression artistique, celle-ci n'en est pas moins attentive aux formes d'expériences possiblement inauthentiques que peut retranscrire la poésie latente. Par ailleurs, Adorno ne réfutait nullement l'idée d'une inspiration puisée au cœur des contradictions d'une civilisation

[549] Duvignaud, *ibid.*, p. 42.

technicienne – Duvignaud comme Adorno mettent en avant la problématique du *rapport* aux structures sociales entraînant aliénation et réification.

Ce très court fragment de moins de deux pages publié par Duvignaud n'est pas exempt d'une ambiguïté propre à l'hétérodoxie idéologique d'*Arguments*, prise entre une critique marxisante de la technique et de la culture (bien représentée par Barthes, Munzer, Momigliano, Giambrocono-Guiducci et Fougeyrolas) et un réformisme attentif à la singularité d'une société en mutation (réformisme qui se donne principalement à lire chez Morin, Duvignaud, Gabel et Friedmann). Adorno se situe en quelque sorte, comme Goldmann et Axelos, à la croisée de ces influences en s'attelant d'une part à une critique radicale et sans concession de la société technicienne et de la coercition des sujets qui en découle et, d'autre part, à un rejet de toute orthodoxie idéologique superposant à un modèle social un nouvel ordre fonctionnant comme une fausse conscience collective.

À la suite de ces questions relatives aux rapports entre idéologie, technique, réification et aliénation des sujets, il est nécessaire de se concentrer sur la critique des systèmes politiques émergeant au sein ou en marge de la civilisation technicienne avancée et fondés sur des idéologies précises. La complexité et le brouillage des références idéologiques, en même temps que leur radicalisation, dans le courant du XX^{e} siècle amènent les intellectuels que nous étudions à développer des positions souvent radicales à propos des transformations politiques et économiques. Les différentes idéologies structurant les systèmes politiques totalitaires tendent dans certains cas à s'entrecroiser et à se superposer au profit d'un brouillage des repères que l'*Ideologiekritik* a pour fonction de dissiper. Tant dans la *Dialektik der Aufklärung* que dans les *Minima Moralia* et dans *Arguments*, les systèmes politiques soviétiques, capitalistes et fascistes sont interrogés au travers de leurs analogies et de leurs singularités, ils font l'objet d'une attention toute particulière en ce qu'ils permettent de comprendre, comme autant d'envers négatifs, le projet critique des auteurs étudiés.

5.2. Fascisme, capitalisme d'État, bureaucratie et stalinisme. Retour sur quelques fragments de la *Dialektik der Aufklärung* et des *Minima Moralia* ayant influencé la pensée argumentiste

Dès les années 1940, Adorno avait développé, avec Horkheimer, l'idée selon laquelle la mutilation des formes de vie par les régimes fascistes était le résultat des structures capitalistes : les monopoles et la dimension autoritaire sous-tendant les rapports de force dans les modes de production, d'organisation et de décision capitalistes créent les conditions sociales et idéologiques d'une domination absolue en même temps qu'une dilution des intérêts des classes dominées. Une rationalité autoritaire et anti-démocratique serait déjà à l'œuvre dans la logique monopolistique et arbitraire du fonctionnement capitaliste – rationalité rendue possible par un interventionnisme politique au service de la grande industrie – et créerait, selon les philosophes francfortois, les conditions d'un développement de l'administration fasciste d'une nouvelle forme de capitalisme, le capitalisme d'État. Suivant ce point de vue, la rationalité capitaliste mise au service de l'administration politique et de l'organisation économique ainsi que la gestion de cette même organisation économique par le pouvoir politique (ce qu'avait déjà entrevu Balzac avant Marx) entraînent une déraison fasciste soumettant les individus à une logique administrée et autoritaire, qui crée un ressentiment au sein des classes dominées les détournant de l'origine véritable de leur domination au profit d'un racisme organisé. Le mode de fonctionnement autoritaire et non démocratique des grandes usines et des entreprises fondées sur la grande propriété de production, appuyées par un pouvoir politique, préfigurerait en ce sens l'autoritarisme et l'hétéronomie politique auxquels se soumettent les sujets en régime fasciste : la délégation des responsabilités par l'administration bureaucratisée et la soumission à l'autorité du chef sont une acceptation de la perte de l'autonomie politique, sociale et économique. Cette soumission à un appareil bureaucratique ne se limite pas à la seule propriété privée de production, mais s'étend, selon les analyses francfortoises, au fonctionnement économique et politique des propriétés collectives de production.

Ces éléments étudiés très tôt par les philosophes exilés aux États-Unis – capitalisme d'État, monopoles, administration, autoritarisme, raison déraisonnée, hétéronomie politique – se voient éclairés, à partir des années 1950, par l'analyse du caractère automatique et automatisé des pratiques culturelles sous l'influence de la technique en système industriel avancé. Cette automatisation de la technique exacerbe la soumission des masses aux structures hétéronomes et autoritairement imposées (nouvelle critique du *rapport* aux structures), d'autant plus autoritaires qu'elles se présentent sous les apparences d'une liberté, voire d'une libération, et d'autant plus dominantes qu'elles sont perçues comme naturelles, inévitables et rationnelles – on renverra à ce propos à l'antithèse analysée dans l'article de Momigliano dans la section précédente, « l'aliénation dans la libération ». Cette hétéronomie couplée aux médiations idéologiques empêchant la mise en lumière de l'origine des mutilations participe au développement d'un *ressentiment* à l'origine de la substance raciste et xénophobe du fascisme. Ce ressentiment – exemple de la victoire des forces réactives selon Nietzsche, à qui Adorno emprunte la notion – s'opposerait à la conscience de classe des sujets ainsi qu'au dévoilement de la structure hiérarchique et hétéronome de la réalité sociale dans laquelle ces sujets évoluent. Il participe dès lors à la fausse conscience collective et permet de détourner les individus du processus d'aliénation au profit d'un déviationnisme politique et d'une libération des pulsions racistes – on renverra cette fois à l'article de Gabel « Actualité du problème de l'idéologie » analysé *supra* qui évoque les travaux d'Adorno et l'importance de ses analyses dans la mise au jour du développement du racisme dans les sociétés individualistes et ethnocentristes. Comme le note Horkheimer, dans un commentaire qui éclaire son projet de collaboration avec Adorno, notamment dans le cadre de la *Dialektik der Aufklärung* et des enquêtes de la *Zeitschrift für Sozialforschung*, « celui qui ne veut pas parler du capitalisme doit aussi se taire à propos du fascisme »[550]. Cette remarque suppose une analogie entre les deux régimes politiques sur laquelle il est nécessaire de s'arrêter afin d'en comprendre les postulats.

Dans le fragment « Démesure pour démesure » des *Minima Moralia*, Adorno réitère son analyse de la dialectique à l'œuvre dans le processus de rationalisation irrationnelle

[550] Max Horkheimer, *Die Juden in Europa*, cité et traduit in Müller-Doohm, *op. cit.* p. 269.

propre aux camps de concentration. Il analyse l'émergence du nazisme au travers de son ancrage dans un système industriel et mentionne en ce sens le « système de crédit où tout peut être donné en acompte, même la conquête du monde » (« *Das Kreditsystem, in dem alles bevorschußt werden kan* »), système où règne la logique de l'échange (entre marchandises mais aussi entre individus). Adorno relève la mystification collective qui en découle, cette « semi-complicité à un maléfice » (« *halbwissend einem Unheilvollen sich Anvertrauens* »), cette « griserie manipulée » (« *angedrehten Rausch* »), ces « défilés aux flambeaux » (« *Fackelzüge* ») et ce « bruit des tambours » (« *Trommeleien* ») :

> Une conscience qui voudrait ne pas flancher devant l'indicible se voit constamment ramenée à un essai de compréhension si elle ne veut pas subjectivement sombrer dans la folie qui règne objectivement. On finit par penser que l'horreur allemande est une sorte de vengeance anticipée. Le système du crédit où tout peut être donné en acompte, même la conquête du monde, détermine également les actions qui préparent sa fin et celle de toute l'économie de marché, y compris le suicide de la dictature. Dans les camps de concentration et les chambres à gaz le déclin de l'Allemagne est pour ainsi dire escompté. Parmi ceux qui l'observèrent les premiers mois de la domination national-socialiste, en 1933, nul ne peut ignorer le moment de mortelle tristesse, d'abandon dans une semi-complicité à un maléfice qui accompagnait la griserie manipulée, les défilés aux flambeaux et le bruit des tambours.[551]

Dans les textes préparatoires de la *Dialektik der Aufklärung* (plus précisément dans le manuscrit conservé dans les archives Adorno intitulé « Sur le changement de fonction des concepts "bourgeois" dans la théorie critique (I) : l'homme, la propriété, l'individu »), Horkheimer va encore plus loin en analysant la manière dont les sociétés bourgeoises capitalistes développent, dans leurs structures cognitives, une conception de l'individu comme abstraction et non comme véritable projet concret, ce qui préparerait la possibilité de son anéantissement. L'idéologie de l'Individu abstrait voilant la réalité de sa propre mutilation se transformerait dans le fascisme en une expression réalisée de ce que l'abstraction empêchait sous le capitalisme bourgeois : « L'individu n'est qu'un

[551] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 140.

décor »[552]. Cette abstraction de l'individu comme fonction de la société rejoint, comme nous l'avons évoqué précédemment à propos des articles de Pingaud et de Barthes, la critique néo-romanesque qui n'est pas une critique de l'individualité en soi mais au contraire de l'idéologisation de l'Individu abstrait, produite par la société bourgeoise, au service de l'aliénation concrète des sujets. Horkheimer et Adorno explicitent en ce sens leur thèse :

> Notre thèse, en attendant, est que l'individu n'est pas réalisé effectivement dans la société bourgeoise mais qu'il est une idéologie, en ceci que la société bourgeoise, à tous ses niveaux, a fait ce qui maintenant se dévoile sous les traits du fascisme : elle n'a employé l'individu que de manière parfaitement abstraite. L'individu, pour cette raison même, n'est pas une catégorie fondamentale de la société bourgeoise, parce qu'il peut être appréhendé d'emblée comme une simple fonction de cette société.[553]

La mise en relation, dans la *Dialektik der Aufklärung* et dans les *Minima Moralia*, de la bureaucratisation des appareils politiques, de leurs accointances avec le pouvoir économique et de la soumission généralisée à une technicisation des modes de production et d'organisation sociale est traitée dans le dossier « Systèmes administratifs et civilisation technicienne » du dix-septième numéro d'*Arguments* paru en 1960. Dans sa présentation du concept de bureaucratie, Georges Lapassade réalise un historique sommaire du terme pour insister sur l'importance de la philosophie de Hegel qui conçoit pour la première fois la bureaucratie comme un concept politique. Relevant la fonction de *médiation* de l'administration entre la société civile et l'État, Lapassade montre ensuite en quoi Marx a déplacé ce concept vers une dimension nettement *négative*. Enfin, les critiques marxistes ont théorisé l'idée qu'une confusion s'opérait progressivement entre ce que distinguait Hegel, à savoir l'État et l'administration. Cette confusion a participé à la reproduction mécanique de la domination et de la violence produites par l'État totalitaire conçu comme État administrationnaire.

[552] Max Horkheimer et Theodor W. Adorno, *Le Laboratoire de la* Dialectique de la Raison. *Discussions, notes et fragments inédits*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2014, p. 19.

[553] *Ibid.*, p. 17.

La critique de la bureaucratie développée au sein d'*Arguments* se situe donc au cœur du dialogue hégéliano-marxien, dans une prise en considération des notions de superstructure et d'infrastructure. Dans « Ce que n'est pas la bureaucratie », Morin parle d'une « grande machine impersonnelle »[554] et reprend une métaphore machinique assez convenue dans le discours marxiste de la critique de la technique. Cette figure permet d'exprimer conjointement les idées d'hétéronomie, de mécanicité, de rationalisation et de standardisation induites par le système bureaucratique. La courte introduction de Morin insiste, plus encore que sur la notion de bureaucratie, sur le phénomène de bureaucratisation qui, en tant que processus d'un « monde abstrait », « étend son ombre sur toute la société », « à travers ses sombres corridors, […] dans la souffrance ou l'ennui »[555]. Cette métaphore de l'ombre, presque catachrétique tant elle est utilisée par les intellectuels que nous étudions pour parler de la menace totalitaire, symbolise ici l'idée dialectique d'une matérialité de la bureaucratie indistincte de son invisibilité, de son immatérialité. Cette ombre montrerait à la fois la pesanteur matérielle d'un appareil d'État qui plane au-dessus de la société et la fantasmagorie le rendant possible, camouflant par l'idéologie la structure administrative froide et rationalisée. L'ombre progressant et recouvrant presque entièrement la société illustre enfin l'interprétation apocalyptique du monde technico-bureaucratique. On peut voir dans cet usage métaphorique, certes convenu, de l'ombre progressant un rapprochement avec la thèse d'Adorno et Horkheimer du renversement de l'*Aufklärung* contre elle-même, de l'assombrissement de la raison soumise à un retour du mythologique et à une instrumentalité technique. Conjointement aux articles théoriques développant un ensemble de réflexions sur les rapports entre technique et bureaucratie, *Arguments* propose dans ce même numéro 17 un extrait d'un entretien avec Kafka[556], auteur dont l'esthétique est, selon Adorno, l'emblème même de la pensée réifiée en régime bureaucratique et, dans le même temps, le point de départ d'une critique immanente de ce régime où plane l'ombre de l'administration et de la rationalisation absolues.

Adorno n'arrête pas sa critique des rapports idéologiques entre différents systèmes plus ou moins répressifs, plus ou moins fondés sur une logique totalitaire, au

[554] Edgar Morin, « Ce que n'est pas la bureaucratie », in *Arguments*, n°17, 1960, p. 8.
[555] *Ibid.*, p. 9.
[556] Il s'agit d'un entretien de Kafka réalisé par Gustav Janouch en 1920-1922.

fonctionnement du capitalisme avancé, du fascisme et de la bureaucratie structurant le capitalisme d'État. Il entend dans le même temps fonder sa critique, tout comme *Arguments*, sur une mise en lumière des mystifications à l'œuvre au sein du monde dit communiste. Les critiques du modèle soviétique sont opérées à partir d'une prise en compte de son fonctionnement politique et économique comme une réelle forme d'aliénation collective. Ce constat est notamment exprimé dans le fragment « Le bout de l'oreille » des *Minima Moralia* où l'auteur use de la formule « produit national brut de la souffrance »[557] (« *Sozialprodukt des Leidens* ») pour évoquer l'engagement aveugle des militants orthodoxes de Parti et les accointances du système soviétique avec le capitalisme, tous deux étant fondés sur une logique productiviste. La propriété de production, privée ou collective, sert toujours de mystification pour l'aliénation collective. Axelos a bien relevé, dans *Marx penseur de la technique*, le fait que le « communisme grossier » ne rompait pas avec l'idée de propriété mais qu'il la déplaçait de sa dimension privée à sa dimension collective au profit d'une universalisation du présupposé fondamental du capitalisme dans l'idée même de communauté :

> Le communisme grossier et vide de pensée (*rohen und gedankenlosen Kommunismus*) ne nie pas la propriété privée ; il en est l'expression positive et généralisée, car, sous forme de propriété privée générale et achevée, il exprime positivement la propriété (privée), supprimée seulement en tant que *privée*. La propriété privée ne devient ainsi que propriété de la communauté, et nous restons dans le même monde de l'aliénation, la communauté continuant à entretenir un rapport de propriété avec le monde des choses.[558]

Comme Axelos, Adorno traduit la volonté d'exposer l'aliénation à la propriété, qu'elle soit privée ou collective, ainsi que les contradictions de cette aliénation, qui se fonde paradoxalement – dans le cadre d'un « communisme grossier » tel que le formule Axelos – sur l'idée de solidarité dévoyée au nom d'une soumission à l'appareil de parti, soumission similaire à celle créée par l'ordre bourgeois et par les systèmes militarisés les plus répressifs (voir dans l'extrait ci-dessous l'utilisation des termes « courber l'échine », « résignation obéissante et rigide », l'idée d'un contrôle absolu avec la phrase « le Parti a des oreilles partout » ainsi que la stéréotypie des pensées et des comportements par la comparaison avec le « perroquet ») :

[557] Adorno *Minima Moralia. Op. cit.*, p. 67.
[558] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 209.

> La solidarité maintenant, cela revient à être bien convaincu que le Parti a des oreilles partout, à se mettre à la remorque des milices ouvrières depuis longtemps militarisées, parce que c'est le camp des plus forts, à nager dans le sens du courant de l'histoire universelle. Ce qu'on a pu y gagner en sécurité occasionnelle, on le paye par une peur continuelle, par l'obligation de courber l'échine, de louvoyer et de faire le perroquet […]. Celui qui, d'après les appellations stéréotypées en fonction desquelles maintenant les gens se répartissent d'avance, est à compter au nombre des progressistes mais n'a pas signé le contrat secret et imaginaire qui semble lier entre eux les tenants de l'orthodoxie et leur permet de se reconnaître à certains impondérables dans la mimique et la façon de parler, à une sorte de résignation obéissante et rigide – celui-là, il fera constamment la même expérience. Les militants orthodoxes, mais aussi les déviationnistes restés excessivement proches de l'orthodoxie, viennent lui demander de leur témoigner sa solidarité. Explicitement et implicitement, ils en appellent au consensus progressiste. Mais dès l'instant qu'il attend d'eux la moindre preuve de cette même solidarité, voire seulement un peu de leur sympathie pour la part qu'il prend lui-même au « produit national brut » de la souffrance, ils lui tournent le dos avec une froideur qui est la seule chose qui reste du matérialisme et de l'athéisme en notre siècle de cléricalisme ressuscité.[559]

Si cette critique porte sur le communisme des années 1940, il faut y voir l'expression plus générale d'un rejet de la soumission idéologique et politique à un parti autoritaire et coercitif. Ce discours trouve une réelle résonnance à la fin des années 1950 dans un groupe fortement marqué, on l'a vu, par la répression de l'Insurrection de Budapest. La mention d'un « cléricalisme ressuscité » exprime, par un retournement de la réfutation religieuse du communisme contre lui-même, la mystification collective qui y est à l'œuvre. Le consensus qui se crée dans l'orthodoxie soviétique tend à appauvrir l'expérience, qui devient une forme répétée d'obéissance à une réalité prédéterminée, et soumet les individus à une ligne directrice les amenant à accepter l'esprit répressif de la police d'État.

Dans « Que faire ? », Morin pose en des termes plus explicites le même constat d'illusions totales et absolues induites par le « monolithisme totalitaire » auquel a abouti le marxisme : « Le marxisme a abouti à un monolithisme totalitaire. Il est temps de le

[559] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 66-67.

faire éclater pour que les diverses sciences de l'homme (enrichies par les apports de Marx et de bien d'autres) nous livrent les savoirs partiels et relatifs dont nous sommes affamés à la place des illusions totales et absolues »[560]. La formule « monolithisme totalitaire » exploite la rhétorique de la réification des structures sociales au sein desquelles les sujets eux-mêmes deviennent des rouages d'un appareil idéologique et politique. Dans « La dialectique et l'action » paru dans le septième numéro *d'Arguments*, Morin va un cran plus loin dans cette critique de l'URSS, et rejoint la critique de la positivité idéologique comme caution de la pétrification des individus et des rapports sociaux. L'auteur utilise le registre lexical de la mort, de l'enfer, de l'oppression et du figement monolithique :

> Le stalinisme a prétendu ériger un paradis perpétuel [*sic*] ce ne pouvait être qu'un enfer. Le système devient fasciste dans la mesure même où il qualifie de fascisme tout terme d'évolution, tout mouvement spontané. Ce désir de maintenir la positivité à tout prix et par le seul moyen possible qui puisse arrêter l'histoire, *l'écrasement des masses et des individus*, devait figer la « positivité » en pétrification. La positivité stalinienne nous était d'abord apparue comme une forêt en marche. En réalité elle est devenue montagne qui écrase. La positivité sans négativité transforme les choses humaines en *pierres*. C'est l'autre visage de la mort.[561]

L'image de la montagne opposée à la foret en marche permet d'exprimer l'idée de pesanteur et de réification conférée au communisme réel tout comme le paradis perpétuel se voit détruit par son envers, l'enfer. Ces images dualistes, fréquentes dans la rhétorique morinienne, marquent une volonté d'explicitation relativement claire des contradictions propres à un modèle politique dont les intellectuels ne veulent plus être dupes. La mise en évidence du syntagme « *l'écrasement des masses et des individus* » permet à l'auteur d'exprimer la manière dont le régime est non seulement une répression de l'individualité subjective – critique récurrente de l'anticommunisme – mais plus encore une répression des masses.

En regard de la critique radicale opérée par Morin, l'article de Cazes intitulé « Notes sur le problème de l'accumulation » illustre l'ambivalence idéologique et l'ouverture

[560] Morin, « Que faire ? », art. cit., p. 7.
[561] Edgar Morin, « La dialectique et l'action », in *Arguments*, n°17, avril-mai 1958, p. 15.

d'*Arguments* en ce qu'il exprime une conception beaucoup plus orthodoxe de la productivité communiste, fondée sur les analyses marxistes de l'accumulation. Si l'auteur évoque les risques induits par les deux pôles d'un despotisme qu'il juge complémentaires – « le capitalisme américain à l'Ouest » et « le bureaucratisme tempéré de Mao-Tsé-Toung à l'Est » –, il reste attaché à une conception orthodoxe de la production industrielle, où le problème se voit réglé, non par une rupture avec l'idée de production et d'accumulation ni avec celles de « rationalité économique » et d'« utilité sociale », mais par un projet classique de réappropriation de la plus-value et des moyens de production sans remise en cause des logiques productivistes :

> [Le problème] est de confier aux intéressés eux-mêmes, c'est-à-dire aux travailleurs, la responsabilité de l'accumulation dont ils sont les racines puisque c'est de leur sur-travail que naît la plus-value. La réponse n'est pas aisée car nul ne peut encore actuellement dire si c'est à partir d'une planification au niveau de l'entreprise que se concilie le mieux la rationalité économique et l'utilité sociale. Mais il paraît certain qu'en dehors de cette perspective il n'y a place que pour un despotisme plus ou moins éclairé dont les deux pôles seraient le capitalisme américain à l'Ouest et le bureaucratisme tempéré de Mao-Tsé-Toung à l'Est.[562]

La critique se réalise en demi-teinte : le despotisme est qualifié de « plus ou moins éclairé » et le bureaucratisme de « tempéré », ce qui permet certes à l'auteur de créer un contraste avec l'arsenal bureaucratique de l'URSS. Cazes comme Munzer dans sa réponse (« À propos de l'article de B. Cazes ») prennent en considération le rapport des systèmes économiques d'accumulation avec le Tiers Monde, qui sert selon les deux auteurs de fournisseur de matière première à l'accumulation davantage que comme débouché potentiel pour une nouvelle accumulation. Munzer dénonce la critique en demi-teinte de Cazes qui, selon lui, manque un point important, à savoir ce qui dans le système du « capitalisme avancé » freine *la prise de conscience* et la *prise de pouvoir* par les travailleurs, à savoir l'opposition entre production et consommation[563]. La réponse de Munzer amène Cazes à une nouvelle clarification idéologique, à une affirmation de son orthodoxie et à l'explicitation d'une exigence de productivité

[562] Bernard Cazes, « Notes sur le problème de l'accumulation », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 24.

[563] Thomas Munzer, « À propos de l'article de B. Cazes », in *ibid.*, p. 24.

(« Réponse à Thomas Munzer ») : « Nous retrouvons alors ce qui me paraît pour ma part essentiel : le problème de l'appropriation réellement collective de la fonction d'accumulation auquel j'ai consacré les notes ci-dessus »[564]. Cette positivité fondée sur l'exigence d'une accumulation par la production, certes gérée par et au profit d'un prolétariat qui soit désaliéné par la réappropriation de la sur-valeur de son travail, entre en contradiction avec la dénonciation adornienne de la soumission collective, dans les pays de l'Est, envers l'injonction productiviste et envers l'accumulation au service d'un impératif de rendement, d'une rationalité économique (aussi collectivisée soit-elle).

Ces critiques des composantes totalitaires des différents régimes politiques gagnent à être comprises à partir de l'influence des travaux de Marcuse publiés dans *Arguments*, dont ceux relatifs au rapport entre technique, intimité et sexualité. Morin et Axelos développent une série de réflexions autour de l'amour et de son rapport à la société moderne. L'intégration des sujets dans des totalités sociales réifiées tend en effet à transformer ceux-ci en purs organismes de contrôle, en vecteurs et en dépositaires d'une norme sociale inculquée jusque dans l'expression corporelle. Nous partirons donc d'un commentaire des textes de Marcuse parus dans *Arguments* pour ensuite comprendre comment ceux-ci interfèrent dans le dialogue entre la critique adornienne et la critique argumentiste. Marcuse est mentionné pour la première fois dans *Arguments* dans le quatorzième numéro, soit celui présentant la pensée d'Adorno. Il est présenté par Fejtö comme le philosophe ayant analysé, à la suite de Korsch, le marxisme-léninisme comme « superstructure d'un système de domination »[565]. Dans sa présentation d'Adorno et de l'École de Francfort, Axelos inscrit également Marcuse et l'École dans la continuité de Korsch et de Lukács.

[564] Bernard Cazes, « Réponse à Thomas Munzer », in *ibid.*, p. 25.
[565] François Fejtö, « Réflexions d'un révisionniste », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 16.

5.3. Technique, *Eros* et *Thanatos* selon Herbert Marcuse. « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle » (1960) à « L'amour moderne » (janvier-mars 1961)

> Notre époque a tendance à être totalitaire, même là où elle n'a pas encore produit d'états totalitaires.[566]

Outre les mentions de Marcuse dans le numéro de présentation de l'École de Francfort, le philosophe est mobilisé à plusieurs reprises dans les numéros qui suivent, notamment par Morin dans « Que faire ? » à propos du rapport entre le développement de la société moderne et la régression philosophique, par Georges Buchanan dans « Pour la seconde révolution »[567] à propos de la révision de l'opposition entre principe de plaisir et principe de réalité chez Feud ou encore par Lapassade et Morin dans « La question "micro-sociale" »[568]. Notons que *Diogène* a également publié un texte de Marcuse en 1960, « Actualité de la dialectique »[569], tandis qu'*Arguments* fait paraître « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle » et « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) », respectivement en 1960 et en 1961. Ce dernier texte paraît dans le numéro dédié à « L'amour moderne » aux côtés des textes de Morin et d'Axelos consacrés à cette thématique.

Dans *Eros et Civilisation*, traduit en français en 1963 par Jean-Guy Nény et Boris Fraenkel, Marcuse s'inscrit dans la lignée d'une analyse portant sur les rapports entre la société technicienne, le développement des logiques productivistes et la répression des instincts par une rationalité sociale. Les thèses d'*Eros et Civilisation* s'inscrivent dans les thématiques traitées plus généralement par Marcuse à la fin des années 1950, dans lesquelles s'insèrent les critiques développées dans le séminaire de Goldmann en 1958-1959 (interventions consacrées aux « tendances de la société industrielle » et au rapport entre « la philosophie de Hegel et la théorie de la société contemporaine »[570]) ainsi que dans « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle ». La

[566] Herbert Marcuse, « Préface », in *Eros et Civilisation*. *Op. cit.*, p. 9.

[567] Georges Buchanan, « Pour la seconde révolution », in *Arguments*, n°22, 2e trimestre 1961.

[568] Georges Lapassade et Edgar Morin, « La question "micro-sociale" », in *Arguments*, n°25-26, 1er-2e trimestres 1962.

[569] Herbert Marcuse, « Actualité de la dialectique », in *Diogène*, n°31, juillet-septembre 1960.

[570] Quinon, *op. cit.*, p. 20-21.

traduction française d'*Eros et Civilisation*, œuvre initialement parue en anglais en 1955 chez Beacon Press, a été entièrement revue par l'auteur et constitue, malgré la faible notoriété de celui-ci dans le champ intellectuel français[571], un élément fondamental pour la compréhension du rapport qu'entretiennent les acteurs d'*Arguments*, principalement Morin, Goldmann et Axelos, avec la critique de la technique et des modes d'organisation totalitaire développée par l'École de Francfort. En effet, comme c'est le cas pour plusieurs textes d'Adorno – la *Philosophie de la nouvelle musique*, les *Notes sur la littérature*, la *Dialektik der Aufklärung* ou les *Minima Moralia* –, le moment qui sépare la publication originale et celui de la publication française est l'occasion de discussions théoriques, dans différentes institutions de recherche et d'enseignement et dans différents lieux éditoriaux (principalement des séminaires de recherche et des revues), autour des grandes thématiques abordées dans ces ouvrages. En retour, on peut lire les évolutions de ces auteurs et de leurs œuvres majeures à l'aune des discussions produites au sein du champ français.

Partant des théories freudiennes relatives à la répression du principe de plaisir par le principe de réalité dans le processus de civilisation, Marcuse déplace celles-ci grâce à une critique immanente et dialectique tentant de comprendre la manière dont se développe une « rationalité […] imposée de l'extérieur »[572] au sujet. Chacun de ses gestes, même le plus apparemment déviant ou marginal, se voit intégré à une logique d'autoconservation et de reproduction de la domination. Marcuse note que « la nature est littéralement "violée" », ce qui signifie un report à la fois des pulsions libidinales et des pulsions de mort sur l'objet produit par le travail utile du sujet. On peut ainsi lire, dans l'extrait qui suit, le dialogue critique que noue Marcuse avec la pensée de Freud :

> Nous avons vu que la théorie freudienne est centrée sur le cycle répétitif « domination, rébellion, domination ». Mais la seconde domination n'est pas seulement une répétition de la première. Ce mouvement cyclique constitue un *progrès* dans la domination. Depuis le père primitif jusqu'au système

[571] Gérard Höhn et Gérard Raulet soutiennent que Marcuse est un parfait inconnu lorsque celui-ci est invité à Paris par Goldmann au début des années 1960 (Höhn et Raulet, art. cit., p. 138). Gérard Raulet a nuancé ce constat dans une communication tenue à l'Université de Liège (Gérard Raulet, « Herbert Marcuse et Mai 68 en France. Réseaux et revues », conférence tenue dans le cadre du Cycle de conférences de l'ARC « GENACH », Université de Liège, le 7 mai 2018). Cette conférence a, entre autres, donné lieu à la publication de l'article suivant : Raulet, « Marcuse en mai », art. cit., p. 175-193.

[572] Marcuse, *Eros et Civilisation. Op. cit.*, p. 25.

> d'autorité institutionnalisé, caractéristique de la civilisation avancée, en passant par le clan des frères, la domination devient de plus en plus impersonnelle, objective, universelle, et aussi de plus en plus rationnelle, efficace, productive. À la fin, sous le règne du principe de rendement complètement développé, la subordination apparaît comme imposée par l'intermédiaire de la division sociale du travail elle-même (bien que la violence physique et personnelle demeure un instrument indispensable). […] Historiquement, la réduction d'Eros à la sexualité monogamique dirigée vers la procréation (qui complète la défaite du principe de plaisir devant le principe de réalité), n'est consommée que quand l'individu est devenu le sujet-objet du labeur dans l'appareil de sa société ; alors que, du point de vue de l'ontogenèse, la suppression primaire de la sexualité infantile demeure la condition préalable de cette limitation.[573]

Malgré une parenté évidente avec la pensée adornienne (domination impersonnelle, objective et universelle, rationalité de cette domination, utilitarisme au fondement des sociétés modernes, dépersonnalisation de la répression, etc.), ce commentaire montre également en quoi Marcuse oriente sa critique vers un point d'ombre de la théorie de la domination sociale, à savoir la répression contenue dans une apparence de libération du sujet. Le déplacement majeur de Marcuse, qui rompt en ce sens avec les lectures plus orthodoxes d'Adorno sur les pulsions, l'autorité et le principe de réalité, réside dans la distinction entre une répression nécessaire à la survie de l'espèce et une sur-répression d'autant plus répressive qu'elle est masquée par le processus civilisationnel et par le développement des loisirs de masse et qu'elle sert la reproduction de la domination sociale : cette sur-répression est rendue possible par des « contrôles additionnels naissant des institutions spécifiques de la domination »[574]. Il existe certes un principe de rendement qui contraint, dans la division sociale du travail, la satisfaction des plaisirs (principalement dans l'industrie lourde et dans les lieux où les exigences de production et de rentabilité sont couplées à une division stricte des tâches), mais se développe dans une nouvelle forme de civilisation avancée une modification de la contrainte exercée sur les sujets. La rationalisation et la mécanisation du travail tendent à libérer l'énergie instinctuelle canalisée dans le travail au profit d'une libération de celui-ci et d'une diminution du temps qui lui est consacré. Cette apparence de libération oblige dès lors

[573] *Ibid.*, p. 85-86
[574] *Ibid.*, p. 44.

l'institution sociale comme autorité hétéronome à déplacer l'exercice de la sur-répression afin de préserver la domination sociale des instincts du sujet, pour « moderniser [les] contraintes afin que l'ordre établi de la domination ne se dissolve pas »[575]. Ce déplacement fondamental de la critique de l'évolution technicienne des sociétés contemporaines et de la croissance de la domination, qui se camoufle derrière une apparence de progrès, amène Marcuse à mettre en œuvre une critique des loisirs massifiés proche de celle d'Adorno – exprimée plus tard dans son article « Temps libre »[576] et, plus généralement dans ses textes portant sur la transformation du quotidien sous l'action du système d'industrie culturelle. L'idéologie du progrès social comme caution du progrès technique permet d'occulter le progrès de la domination et la transformation de l'aliénation au sein la sphère privée :

> La manipulation de la conscience qui s'est produite dans l'ère de la civilisation industrielle contemporaine a été décrite dans les diverses interprétations des « cultures populaires » et totalitaires : elle consiste dans la coordination de l'existence privée et publique, des réactions spontanées et conditionnées. La promotion des activités de loisirs abêtissantes, l'organisation monopoliste de l'information, l'anéantissement de toute véritable opposition au système établi, le triomphe des idéologies anti-intellectuelles sont des exemples de cette tendance. Cette extension des contrôles à des régions de la conscience et des loisirs auparavant libres, autorise un relâchement des tabous sexuels (qui étaient avant plus importants parce que les contrôles sur l'ensemble de la personnalité étaient moins efficaces). […] En même temps cependant, les relations sexuelles elles-mêmes ont été bien davantage assimilées à des relations sociales. La liberté sexuelle s'est harmonisée avec un conformisme profitable. L'antagonisme fondamental entre la sexualité et l'utilité sociale – qui est elle-même le reflet du conflit entre principe de plaisir et principe de réalité – est brouillé par l'empiètement progressif du principe de réalité sur le principe de plaisir.[577]

Partant du constat d'une standardisation des pratiques individuelles sous l'action des « activités de loisirs abêtissantes » et des monopoles de l'information et de la culture, Marcuse décèle une libération des tabous sexuels, eux-mêmes exploités et intégrés dans

[575] *Ibid.*, p. 88.

[576] Theodor W. Adorno, « Temps libre », in *Modèles critiques*, traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1984, p. 179-188.

[577] Marcuse, *Eros et Civilisation. Op. cit.*, p. 89.

les modes de consommations massifiés. Or, cette libération des tabous s'est vue corrélée à un conformisme grandissant, voire à un utilitarisme. Cet utilitarisme est désormais appliqué, non seulement au corps socialisé par le travail, mais au corps intime comme lieu d'un investissement mercantile, comme potentielle ressource exploitable.

Le mécanisme propre à la structure sociale luttant pour sa reproduction et pour la domination illustre la tendance du système industriel avancé à se réapproprier et à résoudre les contradictions internes au sujet humain au profit d'un *statu quo*[578]. Ayant mis en lumière la manière dont *Eros* et *Thanatos* interagissent de manière conflictuelle dans le développement de tout sujet socialisé, Marcuse montre en quoi la préservation de la domination sociale est intimement liée à une résolution des tensions au profit de pulsions créatrices et destructrices organisées :

> Le romantisme morbide du mythe est au sens strict « réaliste ». Contrairement à la destructivité de l'Eros libéré, le relâchement de la moralité sexuelle à l'intérieur d'un système social bien protégé par des contrôles monopolistes, sert ce système. La négation est harmonisée avec ce qui est « positif », la nuit avec le jour, le monde du rêve avec le monde du travail, l'imagination avec la frustration. Aussi les individus qui se détendent dans une réalité uniformément contrôlée, évoquent non le rêve mais le jour, non le conte de fées, mais sa dénonciation. Dans leurs relations érotiques, ils suivent la publicité qui vend le charme, la romance, les vedettes.[579]

Alors qu'elle fonctionnait encore comme une forme de résistance à un système industriel tendant vers une intégration de chacune des contradictions, la sexualité libérée se voit accaparée par ce système, à l'image de ce qu'Adorno analysait à propos de l'individu se positionnant en retrait de l'utilitarisme et de la rentabilité, position analysée comme un « luxe » inhérent à ces logiques. La transformation du rapport au temps de travail et au temps libre induit, selon Marcuse, une transformation de la répression sociale en même temps que de l'autorité morale et sexuelle.

[578] Il n'est pas ici question de valider ou d'invalider une lecture psychanalytique propre au freudo-marxisme de Marcuse, mais davantage de comprendre la manière dont une série de développements théoriques et méthodologiques entrent en résonnance avec l'échange noué entre Adorno et le champ intellectuel français précisément à propos de la critique de la technique et de l'industrie culturelle.

[579] *Ibid.*, p. 90.

Ce qui est à l'œuvre dans le passage d'un capitalisme dit « libre » à un capitalisme organisé et massifié, qui intègre la sphère de l'intimité grâce aux industries culturelles, consiste en une modification du référent pour le sur-moi, qui passe de l'autorité du père (et de la famille nucléaire) à celle d'un ensemble standardisé et uniformisé porté par l'industrie massifiée et standardisée régissant les loisirs. Le sur-moi se définit dès lors par rapport à un système de référence dépersonnalisé et stéréotypé en ce qu'il n'est plus le fruit d'une lutte avec les déterminations familiales, lutte jadis douloureuse mais dans le même temps non conforme par rapport au standard dominant massifié par l'industrie culturelle. Sous le capitalisme avancé et sous le système d'industrie culturelle prenant le relais de l'industrie laborieuse, le sujet devient un être socialisé jusque dans ses structures inconscientes, jusque dans ses comportements intimes :

> Maintenant, sous le règne des monopoles culturels, économiques et politiques, la formation du sur-moi adulte semble sauter l'étape de l'individualisation : l'unité génétique devient directement une unité sociale. L'organisation répressive des instincts semble être *collective* et le moi semble prématurément socialisé par tout un système d'agents et d'agences extra-familiaux. Dès le niveau pré-scolaire, les « bandes », la radio et la télévision fixent le modèle du conformisme et de la rébellion ; les incartades commises par rapport à ce modèle sont punies non pas tant à l'intérieur de la famille qu'à l'extérieur et contre elle. Les experts des *mass-media* transmettent les valeurs exigées : ils offrent une parfaite éducation de l'efficacité, de la ténacité, de la personnalité, de la rêverie et du sentimentalisme.[580]

S'inscrivant dans ces perspectives théoriques marcusiennes, le dix-huitième numéro d'*Arguments* intitulé « L'homme-problème. Anthropologie, marxisme, psychanalyse » fait paraître l'article « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle ». Cet article reprend plusieurs idées développées par Marcuse issues, d'une part, de ses travaux visant à un rapprochement entre marxisme et psychanalyse, notamment dans *Eros et Civilisation* et, d'autre part, de réflexions développées au séminaire de Lucien Goldmann à l'École Pratique des Hautes Études en 1958-1959. Cette présence d'un autre membre de l'École de Francfort dans les milieux parisiens, et plus encore dans une revue dialoguant avec Adorno, nous oblige à tenir compte du rapport que celle-ci a noué avec la pensée marcusienne, qui constitue à la

[580] *Ibid.*, p. 91.

fois un relais de la Théorie critique développée dans divers travaux francfortois et une orientation singulière se superposant à la critique adornienne de la technique et de l'industrie culturelle.

L'article de ce numéro insiste d'emblée sur le rejet dans les marges de toute forme d'opposition à la « rationalité dominante » de la société industrielle qui rend impossible l'expression de toute résistance ou de tout dépassement, de toute « négation déterminée » au profit d'un *statu quo* qui neutralise les « forces négatrices ». Ce *statu quo* et cette neutralisation expriment la tendance propre à la logique industrielle, expression de la « civilisation technicienne », d'intégrer toute contradiction et de conférer à l'existence et à l'expérience humaines une substance « uni-dimensionnelle »[581]. Si ce constat semble implacable, Marcuse met en œuvre une réflexion fondamentale sur les catégories des grands systèmes idéologiques en questionnant le rôle de la technicité dans cette « atrophie du processus de dépassement » où l'*Aufhebung* est rendu impossible par l'unidimensionnalité non contradictoire de l'individu standardisé :

> La technicité a-t-elle si profondément transformé le capitalisme et le socialisme que les notions marxistes aussi bien que les notions anti-marxistes du développement se trouvent invalidées ? L'atrophie du processus de dépassement annonce-t-elle la possibilité d'une absorption des forces négatrices, la maîtrise des contradictions inhérentes à celles-ci par la domination technologique du monde, par un niveau de vie toujours plus élevé, par une administration universelle de la société ? Annonce-t-elle plutôt la phase au cours de laquelle le changement quantitatif va devenir changement qualitatif ?[582]

L'insistance sur la perte du « corps sensible » au profit d'un règne de la matière physico-biologique illustre le constat marcusien d'une victoire du quantitatif sur le qualitatif, du système rationalisé et calculateur sur la substance de l'expérience particulière du sujet : Marcuse parle d'une dégradation de l'expérience par la technologie (du moins par la technologie dans un modèle économique et social

[581] Herbert Marcuse, « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle », in *Arguments*, n°18, 2e trimestre 1960, p. 54.

[582] *Ibid.*

particulier, celui de la production organisée et de la consommation standardisée) sous l'action d'une connaissance soumise aux exigences d'une domination de la nature. Malgré une critique commune de la domination de la nature comme prémisse d'une domination de l'homme par l'homme, plusieurs éléments distinguent la pensée de Marcuse et d'Adorno – on l'a vu une première fois à propos du référent psychanalytique. Tandis que le second analyse les évolutions de la société technicienne sous l'angle des pratiques réifiées et sérialisées, comme autant d'expressions d'une aliénation située dans un rapport d'hétéronomie avec le dispositif technique, le premier développe sa critique au travers de l'idée d'une individuation contrainte par la transformation des structures sociologiques à l'origine d'une modification des structures psychiques de l'individu : la modification du référent sexuel parental en un référent impersonnel, celui des figures et des standards de la culture massifiée, transforme le rapport du sujet à soi et l'amène à exprimer ses pulsions libidinales dans le cadre d'une libération cadrée et orientée.

Cette critique du rapport ente le développement technique et industriel de la société et le développement personnel de l'individualité, et plus précisément le développement de la sexualité et du rapport au corps, trouve une résonnance dans plusieurs productions argumentistes, notamment dans le numéro 21 consacré à « L'amour moderne ». On y retrouve notamment un nouvel article de Marcuse, « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) » aux côtés de textes surréalistes de Louis Aragon, André Breton, Paul Eluard et Luis Buñuel mais aussi de Gilles Deleuze dans la section intitulée « Rêves et réalités ». Les textes qu'*Arguments* fait paraître de Marcuse en 1960 et en 1961 sont fondamentaux pour comprendre les évolutions entre ses deux œuvres majeures (*Eros et Civilisation* et *L'Homme unidimensionnel*). Soutenant que « *la technologie a remplacé l'ontologie* »[583], Marcuse voit dans l'avènement de la technologie une disparition de toute dualité, de toute bi-dimensionnalité. Cette disparition donne lieu à une atrophie du mouvement dialectique transformationnel. Nuançant l'idée d'Adorno selon laquelle cette atrophie entraînerait dans le même temps une double logique de réification-fétichisation en ce sens que l'instrumentalité de la chose se voit ontologisée, c'est-à-dire acceptée comme une immuabilité et comme une nécessité, Marcuse ne réfute pas

[583] *Ibid.*, p. 55.

complètement l'approche de Heidegger de la technique. Comme nous avons pu l'observer à propos de la critique freudienne du « principe de réalité », en partie présente chez Adorno, Marcuse déplace l'antithèse adornienne d'une vie qui ne vit plus (« das Leben lebt nicht »[584]), dans un système technicisé et rationalisé, et conçoit cette vie comme un moyen au service d'une fin, comme une substance permettant la survie de la civilisation technicienne :

> Si la transformation de la réalité en un monde technicien n'a pas aboli la domination de l'homme par l'homme, c'est parce que la technicité, en se développant comme elle l'a fait, a continué de *faire de la vie un moyen de vivre* : et cela est bien plus profond et bien plus ancien que la technique elle-même. Jusqu'à nos jours, le progrès technique demeure le progrès d'un travail aliéné, d'une productivité répressive. La technicité est devenue la méthode la plus efficace, la plus fructueuse pour soumettre l'homme à son instrument de travail.[585]

C'est justement un excès de vie qui sous-tend les vies des sujets comme *moyen*, excès insufflé par le contrôle social exercé par différents dispositifs de contrôle. Le progrès technique fonde donc son énergie sur un équilibre entre les pulsions de mort et les pulsions de vie ainsi que sur une sur-répression de l'organisme lui-même au service d'une fin utilitaire. Il est un processus au sein duquel « le progrès de la raison engendre sa propre irrationalité » comme « dialectique explosive »[586], comme l'entendaient déjà Horkheimer et Adorno dans la *Dialektik der Aufklärung*. Enfin la thèse finale de l'article « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle » réside dans l'idée selon laquelle la maîtrise de la nature a donné lieu à une domination de celle-ci et, dans le même temps, à une domination de l'homme par l'homme, alors que toute maîtrise technique n'est pas *de facto* domination et aliénation mais peut potentiellement servir une libération de l'homme et de la nature. Reprenant des réflexions déjà développées dans *Eros et Civilisation,* Marcuse soutient en effet que ce qui est au fondement de la pensée occidentale, à savoir la distinction antagoniste entre le sujet et l'objet, rend possible la conception du travail comme domination de l'objet, comme transformation sous l'action d'une logique instrumentale, d'une rationalité

[584] Phrase placée en exergue des *Minima Moralia*.
[585] *Ibid.* (c'est nous qui soulignons).
[586] *Ibid.*, p. 58.

calculatrice soumettant les instincts non productifs. Ainsi, la domination de la nature par le travail est corrélée à une restriction et à une répression des instincts non productifs, et partant à une maîtrise du sujet par lui-même.

On retrouve, dans plusieurs passages d'*Eros et Civilisation*, l'influence déterminante du rapport de Marcuse à Adorno et Horkheimer[587]. On la perçoit notamment derrière la formulation « rationalité scientifique de la civilisation occidentale », derrière l'image récurrente de la transformation de la raison en son contraire, derrière le lexique de la lutte pour la domination et derrière l'opposition topique entre victoire et défaite de la Raison. Plus précisément, c'est leur critique de la domination de la nature comme prémisse de la domination de l'homme par l'homme qui est reprise par Marcuse :

> En même temps que la rationalité scientifique de la civilisation occidentale a commencé à porter tous ses fruits, elle est devenue de plus en plus consciente de ses implications psychiques. Le moi qui entreprenait la transformation rationnelle du milieu humain et naturel se révélait comme un sujet essentiellement agressif, offensif dont les pensées et les actions étaient destinées à maîtriser les objets. […] La lutte commence par la victoire intérieure perpétuelle sur les facultés « inférieures » de l'individu : sur ses facultés sensibles et appétitives. Leur défaite est considérée, au moins depuis Platon, comme un élément constitutif de la raison humaine, qui est ainsi, dans sa fonction même, répressive. La lutte culmine, dans la victoire sur la nature extérieure qui doit être attaquée, domptée et exploitée pour satisfaire les besoins humains. […] Le moi est ainsi mis en condition pour des actions dominatrices et préparé à la productivité avant même que surgisse une occasion spécifique exigeant une telle attitude. […] La nature est *a priori* appréhendée par un organisme soumis à la domination et par conséquent appréhendée comme susceptible d'être maîtrisée et contrôlée. […] L'attitude agressive envers le monde objectif, la domination de la nature, a ainsi pour but, en dernière analyse, la domination de l'homme par l'homme.[588]

L'article que publie Marcuse en 1961 dans *Arguments* sous le titre « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) » est un extrait d'*Eros et Civilisation* (la dernière section de l'ouvrage) et est traduit de l'allemand par Hans Carle, contrairement à la publication de

[587] La *Dialektik der Aufklärung* est d'ailleurs citée dans l'article « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) », à propos du rapport entre plaisir, aliénation et socialisation.

[588] Marcuse, *Eros et Civilisation. Op. cit.*, p. 102-105.

1963 effectuée à partir du texte anglais. Le philosophe repart, de façon méthodique, de l'idée freudienne d'une répression des instincts au nom du principe de rendement, dans une société où « tout le progrès technique, la rationalisation de l'homme et du travail, n'ont pas aboli le travail contraignant, aliéné, mécanique, que l'on fait sans plaisir et sans y trouver une réalisation de soi »[589], pour ensuite développer l'idée majeure de son ouvrage, celle du déplacement de l'aliénation et des appareils répressifs dans le temps libéré du travail, à savoir la sphère des loisirs et de la vie privée. Cette thèse marcusienne rejoint l'idée adornienne d'une confusion entre la vie privée et l'action politique coercitive : l'intimité des individus, la construction libre de soi dans la sphère de l'intimité, se voit régie par des besoins extérieurement définis et planifiés. Marcuse en vient à développer, à la suite de Charles Odier, le concept de « sur-ça » où serait à l'œuvre une « pseudo-morale génitale » et à penser la possibilité d'un *Eros* librement soumis à l'ordre et à la répression. En rapprochant les déterminations sociologiques et historiques du sur-moi et celles biologiques et atemporelles du ça, ce processus transforme le rapport du sujet à la temporalité, au plaisir de retrouver par la mémoire un état antérieur de pulsions non réprimées et libérées de la moralité du sur-moi – la fusion du ça et du sur-moi crée une forme d'auto-répression instinctive.

Marcuse use en ce sens de l'exemple proustien du temps perdu et du temps retrouvé – il utilise déjà, dans son premier chapitre d'*Eros et Civilisation*, la référence à Proust placée en français dans le texte[590] – pour exprimer la transformation à l'œuvre dans le rapport du sujet au temps et au plaisir contenu dans la mémoire libidinale[591]. L'affranchissement de la mémoire envers les contenus refoulés empêche toute expression de soi non répressive, toute sublimation authentique. Le rapport du sujet au temps se voit hautement socialisé et contrôlé jusque dans les structures inconscientes de la subjectivité : le temps devient alors une répétition cyclique du même. Marcuse se réfère à ce propos, dans l'« Intermède philosophique » d'*Eros et Civilisation*, à l'éternel retour de Nietzsche. Il soutient en ce sens que cette répétition, au fondement de la division rationnelle du travail et des pratiques massifiées par la culture industrialisée et

[589] Herbert Marcuse, « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, art. cit., p. 59.

[590] « La "recherche du temps perdu" devient le véhicule de la libération future » (Marcuse, *Eros et Civilisation. Op. cit.*, p. 29).

[591] Marcuse, « L'amour et la mort », art. cit., p. 63.

standardisée (qui se fonde sur un plaisir direct, momentané, sectionné et répété), entraîne le sujet vers une annihilation temporelle et vers une liberté qui fonctionne à vide.

Dans « Le complexe d'amour », article qui reprend une série de développements présents dans *L'Homme et la Mort* (1951) et dont le titre entre en réelle résonnance avec les théories marcusiennes, Morin reprend l'idée orthodoxe d'une répression de la sexualité et d'un maintien d'une pression sur l'*Eros* tout en insistant sur ce qu'il nomme un « développement inouï de l'érotisme »[592]. Le point de vue de Morin n'est nullement analogue à celui de Marcuse puisque cet article est le lieu d'une expression de la positivité de l'amour partagé entre individus. On peut donc observer une première contradiction entre la critique politique de Marcuse et l'optimisme (quelque peu bucolique) qui sous-tend l'idée morinienne de l'amour comme fusion cosmique : « Il y a dans l'amour un analogon de la réconciliation de l'homme avec lui-même, de l'homme avec le monde, plus encore qu'une réconciliation ; une fusion, une confusion très heureuse »[593]. Ce qui est à l'œuvre dans le processus amoureux serait davantage une divinisation, une sacralisation de l'être aimé.

Le point de vue de Morin reste ambigu en raison d'une non-condamnation de la société technicienne à l'origine des transformations relatives à la sphère amoureuse. Comme on pourra l'observer dans l'*Esprit du temps*, la fascination du sociologue pour une société dont il met au jour les mécanismes d'aliénation sans émettre de jugement normatif à leur égard l'amène à développer un discours où le point de vue n'est pas clairement explicité. Si l'on peut percevoir dans certains constats et formules une dénonciation implicite des dérives technicistes et massifiées, on ne peut toutefois nier la singularité du point de vue de Morin, qui se distancie de la critique acerbe de l'École de Francfort au profit d'une fascination anthropologique pour une culture industrialisée. À ce propos, Morin parle de la « religion d'amour » comme d'une forme d'aliénation, mais aussi comme d'un « moment où l'on s'affirme soi-même à l'absolu dans le regard de l'autre, où l'on s'oublie, se perd, se noie, dans la plénitude océanique de l'autre »[594]. L'amour a valeur de mythe dans la civilisation moderne. L'exaltation amoureuse

[592] Edgar Morin, « Le complexe d'amour », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 5.
[593] *Ibid.*, p. 7.
[594] *Ibid.*

dépend d'un état de la société et des possibilités de liberté créées par ses institutions : « Plus la vie devient monotone, plate, bureaucratisée, plus l'amour apparaît comme l'aventure d'un monde sans aventures, l'irrationnel sublime d'une société rationalisée, la revanche de l'être des profondeurs »[595]. Reprenant la formule marcusienne mais dans un sens éminemment distinct, voire contradictoire, Morin entrevoit dans une réinvention de l'amour la conciliation des contraires, dont « Eros et Thanatos »[596]. Morin montre en quoi l'industrie culturelle lève le voile de l'érotisme :

> L'érotique – comme la politique – implique la mauvaise foi et la fausse conscience ; elle voile ce qu'elle est et ce qu'elle fait. Pour qu'il en fût autrement, il aurait fallu que l'homme et l'humanité empruntassent un chemin infiniment plus rude et ardu. Le peuvent-ils, le veulent-ils ? La marche vers la socialisation, le cours même de l'histoire humaine, mobilise l'Eros universel pour que celui-ci agglomère les humains en de toujours plus vastes communautés jusqu'à la formation d'une totale unité collective et planétaire. Ce processus fait violence à l'Eros individuel, l'endigue, l'organise. Aux forces fulgurantes de lutter contre l'oppresseur. À une époque qui sacrifie si bêtement à la manie et à l'illusion de la démystification, il serait tentant de saluer toute tentative qui révèlerait scandaleusement les secrets et les machinations érotiques du groupe. D'ailleurs, aussi bien l'amour que l'érotisme et la sexualité semblent s'accorder assez bien au cours du monde existant et devenant.[597]

Tout en dénonçant « l'illusion de la démystification », Morin critique d'un point de vue anthropologique la manière dont l'érotisme est accaparé par le « cours du monde existant et devenant ». La marche vers la socialisation entraîne les individus vers une uniformité camouflée derrière l'apparence d'une singularité et d'une liberté absolues. L'auteur réalise ici une analogie entre l'érotique et le politique grâce à l'incise placée en début d'extrait et insiste sur la fausse conscience découlant de cette analogie. « L'Eros universel » est accaparé par une logique intégrative où les sujets sont incorporés, de façon unifiante, à une totalité vaste et diffuse. *A contrario*, « l'Eros individuel » est réprimé, mais il trouve une cohésion dans le groupe socialisé. La critique de Morin est donc ambivalente et évolue entre une condamnation implicite des aliénations collectives

[595] *Ibid.*, p. 8.
[596] *Ibid.*, p. 9.
[597] *Ibid.*, p. 24.

et une critique de la logique strictement démystificatrice réduisant le mythe à un rapport inauthentique et inconscient avec les structures sociales et culturelles.

S'il n'est pas directement apparent dans les extraits que nous avons cités de l'article de Morin, le référent psychanalytique est clairement assumé dans l'ensemble des articles parus dans le numéro d'*Arguments* : sublimation, instinct, pulsions inconscientes, satisfaction/répression sont autant de thématiques abordées. On retrouve ce référent dans l'article d'Axelos intitulé « L'errance érotique. La problématique de l'amour », qui use à nouveau de la formule « totalité fragmentaire » déjà analysée. La problématique de l'amour doit être soumise, selon les termes d'Axelos, à une « analyse phénoménologique rigoureuse »[598]. Reprenant une série de développements sur le rapport entre totalité et parties déjà présents dans ses articles précédents, Axelos conçoit l'amour dans sa relation au tout de l'être. Amour, langage, travail et technique sont indissociablement liés. Défini au travers d'une absence de solution préétablie, l'amour authentique serait corrélé à une *errance,* à une « vérité erratique », motif romantique par excellence. Loin de cette définition, le couple monogamique est décrit par Axelos dans ses relations à la société bureaucratisée : « dans le monde de la réification, de l'étrangeté, de l'hostilité et de la techno-bureaucratie capitalo-socialiste, la forme monogamique se renforce même : les deux êtres qui se lient construisent un foyer de résistance et d'attaque contre le monde ambiant »[599]. Les analyses d'Axelos rappellent les analyses d'Adorno sur le couple et sur le rapport à la propriété qui se construit par lui, analyses notamment développées dans plusieurs fragments des *Minima Moralia* (« Unis séparés » et « Domicile conjugal »). Axelos met en relation l'accumulation inhérente à la propriété privée et à la relation amoureuse comme possession : « Le monde de la propriété privée et tous ses modes d'être, mieux : d'avoir, pèse comme une malédiction sur le couple et la famille et les prive d'une vue et d'une vie plus authentiques »[600]. Contre l'unidimensionnalité de l'amour institué, Axelos entend « porter la multidimensionnelle dimension érotique jusqu'au langage »[601]. De même, contre l'union uniformisante dans l'amour institué conçu comme Totalité synthétique,

[598] Kostas Axelos, « L'errance érotique. La problématique de l'amour », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 16.

[599] *Ibid.*, p. 18.

[600] *Ibid.*, p. 19.

[601] *Ibid.*

l'amour fragmentaire gagnerait à penser les contradictions, les différenciations à l'œuvre dans toute relation, la manière dont celles-ci rompent avec l'idée d'unité identifiante entre les individus aimés et aimants : « aucun couple n'a le pouvoir de faire taire la voix de la négativité »[602]. Comme Marcuse, Axelos conçoit la pulsion érotique comme une lutte avec le temps, comme un rapport à la mémoire et aux souvenirs « fugitifs et tenaces » ainsi que comme une relation toujours problématique avec le *Logos*. Le rapprochement le plus évident avec la pensée marcusienne est celui établi entre l'amour et la mort, sans toutefois correspondre au point de vue défendu par l'auteur d'*Eros et Civilisation* : selon Axelos, la mort est le troisième terme de toute relation amoureuse, elle est sa négativité, son absence. Se référant comme *Eros et Civilisation* à *Malaise dans la civilisation* de Freud, l'article d'Axelos entre en résonnance avec les thèses de Marcuse :

> L'époque de la technicité mondialisée remue de fond en comble les ressorts érotiques (surtout en Occident ?). On parle énormément de sexualité. On en fabrique, on en distribue, on en consomme, on en refabrique. On l'étudie scientifiquement, sous toutes les coutures. […] L'artifice nous tient tous. […] Hommes et femmes sont un peu déphasés, ne savent plus très bien à quoi s'en tenir. […] Ce sont les puissances de la représentation et de l'imagerie inauthentiques qui se trouvent en effet déclenchées. Ce qui se lance, presque à brides abattues, dans une course errante, c'est le « pseudo »-érotisme. Cet érotisme ne connaît même pas l'errance fondamentale, étant dépourvu de toute portée. L'expansion de l'érotisme artificiel et mécanique, réifié et masturbatoire, axé sur la subjectivité la plus bassement psychologique et, par conséquent, sur les objectivations les plus arides, l'expansion de l'érotisme des rêves bêtes et des fades rêveries, opprime toute vraie présence de l'Eros et se ferme à l'énigme de l'absence. La pseudo-libération érotique, aussi bien dans la vie dite réelle que dans l'imagination infirme, ne fait qu'anéantir l'amour et la sexualité.[603]

La répétition anaphorique du *on* sert l'idée d'une dépersonnalisation de l'énonciation de la sexualité. Celle-ci est avant tout la cible d'une multiplication quantitative de la discursivité, qui se voit produite, consommée et reproduite, suivant une cyclicité ininterrompue. Cette cyclicité est exprimée par le balisage de l'énumération par « on en

[602] *Ibid.*, p. 21.
[603] *Ibid.*, p. 24.

fabrique […] on en refabrique ». La passivité du sujet et de la collectivité dans le processus d'affirmation de soi, dès lors réprimée, est quant à elle exprimée dans la subjectivation de l'artifice, « qui nous tient tous ». Comme l'expansion du capitalisme, l'expansion de l'érotisme, affublé des caractéristiques de l'artifice et de la mécanicité comme expressions d'une aliénation et d'une réification, empêche tout développement de l'idée d'absence en raison même du trop-plein dont se voient investies les objectivations les plus grossières. Axelos use d'un chiasme pour exprimer l'analogie entre la bêtise stéréotypée de la société érotique-consumériste et la faiblesse de son imaginaire exprimé dans les formes inconscientes des rêves : l'érotisme se voit constitué de « rêves bêtes » et de « fades rêveries ». L'auteur utilise à plusieurs reprises dans son article le préfixe « pseudo » pour insister sur le processus de mystification à l'œuvre dans la production érotique, où l'apparence d'une liberté cache la réalité d'une sur-répression standardisée. Ces procédés expriment l'ancrage dans un mode de pensée au sein duquel l'intimité sexuelle est vue comme une résistance à l'industrie culturelle, dont l'ombre croissante plane de plus en plus sur chaque sphère de la vie privée. Cette conscience amène les argumentistes à mettre en œuvre une rhétorique beaucoup plus subjective, comme en réaction à la dépersonnalisation générale dont sont sujets l'amour et l'érotisme dans la société standardisée.

C'est également ce mouvement qui amène les argumentistes à publier les fragments surréalistes dans ce même numéro 21. La présentation que réalise *Arguments* de manière collective de ces fragments insiste sur leur conception multidimensionnelle de l'existence humaine (comme en écho à la thèse marcusienne de l'homme unidimensionnel). Ces fragments sont des réponses à des questions portant sur l'amour, volontairement éparses afin de susciter des réponses automatiques, qu'il est important d'étudier ici d'un point de vue rhétorique à partir de la thématique marcusienne. Nous reproduisons dans un premier temps, par juxtaposition, plusieurs courts extraits de ces fragments. Aragon écrit : « Je crois à la victoire de tout ce qui est sordide sur tout ce qui est admirable, et je vis comme je peux avec cette idée en moi ». Éluard note : « La cause que je défends est aussi celle de l'amour. Un pareil gage demandé à un homme ne peut que détruire son amour ou le mener à la mort […] L'amour admirable tue ». Breton avance quant à lui : « Rien n'est comparable au fait d'aimer, l'idée d'amour est faible, et

ses représentations entraînent à des erreurs ». Luis Buñuel enfin écrit : « Je ferais volontiers à l'amour le sacrifice de ma liberté »[604].

Toutes ces citations traitent de la relation entre l'amour et la liberté et, de manière plus spécifique, du rapport de celles-ci avec la mort, avec la négation. Si Aragon insiste sur la victoire du « sordide » sur l'« admirable », Éluard évoque le pouvoir de mort de l'« amour admirable » et Buñuel traite du sacrifice à l'œuvre dans tout amour. La remarque de Breton insiste quant à elle sur les « erreurs » liées aux représentations de l'amour. La singularité de ces extraits, induite par la structure questions/réponses, réside dans leur caractère individualisé, chaque fragment s'agençant volontairement autour d'un *je* servant de garantie d'authenticité. L'expérience individuelle serait en ce sens l'expression d'une forme de vérité rendue possible par l'explicitation de sentiments inconscients par la conscience subjective. Le caractère subjectif de ces réponses est évident (« je crois », « je défends », « Pour moi », etc.) et contraste avec la dilution à l'œuvre dans le discours stéréotypé sur l'amour et l'érotisme où l'apparence de liberté laisse place à un vide substantiel et à une dépersonnalisation du référent.

L'une des critiques majeures réalisées par les approches francfortoises, principalement chez Adorno mais aussi chez Marcuse, réside dans la dépersonnalisation de la création artistique, et plus généralement de l'individu, au profit d'une standardisation et d'une rationalisation propres à l'industrie culturelle (division du travail culturel, hétéronomie de la production, standardisation de la production sur base d'une conception stéréotypée des attentes du public massifié, etc.). Déjà dans la *Dialektik der Aufklärung*, Adorno et Horkheimer avaient mis en avant la parenté entre le sort d'Ulysse, comme préfiguration de l'ingénieux solitaire dans le capitalisme bourgeois, et l'anéantissement du sujet, qui devient *Personne*. La ressemblance entre les termes *Odysseus* et *Oudeis* (Personne) illustrerait la relation entre l'affirmation de soi et la négation de soi : « Son affirmation de soi [celle d'Ulysse] est, comme dans toute épopée, dans toute civilisation, une négation de soi. Le sujet se trouve entraîné ainsi dans le cercle coercitif de la nécessité naturelle auquel il tente d'échapper en

[604] Louis Aragon, André Breton, Paul Éluard et Luis Buñuel, « Les surréalistes et l'amour », in *Arguments*, n°21, 1er trimestre 1961, p. 47-48.

s'adaptant »[605]. Comme Ulysse, le sujet intégré dans la logique rationalisée de l'industrie culturelle est nié comme singularité, il est pris dans un mouvement d'uniformisation des goûts et des pratiques au profit d'une utilité et d'une rentabilité collectives.

Ce qui est à l'œuvre de manière radicalisée dans le processus de civilisation de l'industrie avancée est une *pseudo-individualisation* des créations, notamment grâce à la figure de la vedette, figure mise en lumière dans le discours de Marcuse comme nouveau référent sexuel – on y reviendra à propos de *L'Ère du temps* de Morin. La vedette empêcherait, par la mystification qu'elle induit, la possibilité d'une individuation libre et authentique. Cette dimension mystificatrice de la production faussement individualisée est le corrélat dialectique nécessaire à l'appareil bureaucratisé de l'industrie culturelle, dont la logique se retrouve au cœur de l'inconscient du public conçu comme agent passif de cette même structure. Contre cette dépersonnalisation et cette fausse individuation, le recours aux textes surréalistes permet de réinjecter de la subjectivité dans le discours portant sur l'amour et sur son rapport à la liberté. Mais dans le même temps, les discours surréalistes mettent en évidence toute l'ambivalence inhérente à l'amour authentique, qui est une forme d'auto-répression morbide, de sacrifice de soi. L'affirmation d'une subjectivité dans l'énonciation surréaliste, et dans celle des publications d'*Arguments*, est une réponse à l'effacement énonciatif à l'œuvre dans les structures impersonnelles de la culture massifiée et dans la superposition d'une médiation faussement individualisée – la vedette – comme caution idéologique.

Dans le même numéro, Gilles Deleuze met en relation l'œuvre de Sacher Masoch et celle du Marquis de Sade, dont les noms sont restés associés à des pratiques sexuelles hétérodoxes et dont les œuvres croisent sans cesse les pulsions érotiques et les pulsions de mort. Deleuze prend toutefois le soin de distinguer la pensée des deux auteurs notamment à partir de l'idée de contrat, présente chez Masoch dans la relation de domination de l'homme par la femme et absente chez Sade, davantage centré sur une rationalité implicite, d'autant plus violente qu'elle fonctionne de manière automatisée à l'instar de la frénésie narrative de l'œuvre. Le rapport à la sexualité de la mère, et de manière générale au sexe féminin, en réponse à la conception patriarcale mise en

[605] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 80.

lumière par Freud, se retrouve tant dans l'analyse de Deleuze que dans l'œuvre de Marcuse et, dans une certaine mesure, dans l'analyse que proposent Adorno et Horkheimer de Circé dans la *Dialektik der Aufklärung* comme bienfaitrice et corruptrice à laquelle Ulysse résiste. Deleuze relève en ce sens la singularité de l'hétérodoxie de Masoch, qui renverse la logique patriarcale répressive sans faire de l'instinct libidinal une soumission à un *Eros* standardisé derrière une apparence de liberté. Ce qui est à l'œuvre dans la pensée de Masoch est une volonté de retourner à une forme archaïque de relation amoureuse égalitaire où les instincts sexuels féminins ne sont pas réprimés ni refoulés par l'inconscient mais assumés comme tels. L'extrême soumission de l'homme envers la femme réalise selon Masoch le renversement de l'autorité patriarcale et illustre par conséquent la manière dont l'interdit est présent dans la jouissance subversive : « le masochiste se sert de la loi du père pour obtenir précisément le plaisir que celle-ci défend »[606]. C'est là toute l'importance du contrat qui contraste avec l'idée sadienne d'un anéantissement de la loi. Le plaisir réside selon Masoch dans ce que la loi interdit. Plus encore, c'est l'« exécution de la punition » qui procure le plaisir au sujet soumis. Ce plaisir exprime la radicalisation de la répression de ses instincts se retournant en une pratique de l'interdit : « *La même loi qui m'interdit de réaliser un désir sous peine d'une punition conséquente est maintenant une loi qui met la punition d'abord et m'ordonne en conséquence de satisfaire le désir* : il y a là une forme d'humour proprement masochiste »[607].

Comme les travaux de Marcuse, ceux de Deleuze viennent chambouler les interprétations courantes entre répression et libération en montrant les logiques contradictoires à l'œuvre dans les pulsions agissant dans les profondeurs de l'inconscient. Un élément récurrent du discours relatif à la sexualité dans ses rapports à la civilisation (où se mêlent permissivité, répression et sur-répression) est le recours à la pensée de Sade, qui sert en quelque sorte de référent commun aux intellectuels que nous étudions. Ainsi Deleuze compare l'œuvre de Masoch à celle de Sade :

> À comparer l'œuvre de Masoch à celle de Sade, on est frappé par l'impossibilité d'une rencontre entre un sadique et un masochiste. Leurs

[606] Gilles Deleuze, « De Sacher Masoch au masochisme », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 43.

[607] *Ibid.*, p. 44.

> milieux, leurs cérémonies différent entièrement ; *leurs exigences n'ont rien de complémentaire*. L'inspiration de Sade est d'abord mécaniste et instrumentaliste. Celle de Masoch est profondément culturaliste et esthétique.[608]

Cette dimension mécaniste et instrumentale de l'*Eros* chez Sade ainsi que l'interpénétration de l'instinct libidinal et de l'instinct de mort se retrouvent traitées conjointement par le champ intellectuel français, et ce à partir de la Libération – que l'on pense aux travaux de Bataille et Blanchot dans la revue *Critique* (déjà mentionnés) et à ceux publiés aux Éditions de Minuit[609]. Sade est également commenté par plusieurs philosophes francfortois. Ainsi, dans *Eros et Civilisation*, Marcuse recourt à plusieurs reprises à la composante « sadique » de l'*Eros* et à la figure du Marquis pour évoquer le soubassement morbide de l'instinct libidinal. Sade est également présent dans les travaux d'Adorno et Horkheimer, et plus précisément dans la *Dialektik der Aufklärung*, comme expression ambivalente et duale de l'*Aufklärung*. Afin de comprendre la signification du recours à cette œuvre radicalement violente, nous allons nous arrêter, dans la dernière section de ce chapitre, sur l'entrecroisement du mythe, de l'érotisme et de la destruction chez Sade et Flaubert – dont l'œuvre gagne à être pensée dans un rapport de filiation avec celle du Divin Marquis. Ces deux auteurs sont pris en considération par Adorno et par les argumentistes dans leurs critiques littéraires et dans leurs critiques de la raison en système industriel avancé.

5.4. L'écriture du mythe organisé dans les romans érotico-macabres de Sade et de Flaubert. Réflexions à partir de la *Dialektik der Aufklärung* et de « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) » (janvier-mars1961)

> […] La foi respectable dans le sacrifice est peut-être déjà un schéma devenu mécanique, et suivant lequel les opprimés s'imposent une fois de plus l'injustice

[608] *Ibid.*, p. 40.

[609] Maurice Blanchot, *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1949 ; Georges Bataille, *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957.

> qui leur fut infligée, afin d'être en mesure de l'endurer. Ce sacrifice ne sauve pas, par une restitution symbolique, la communication directe qui vient juste d'être interrompue et que les mythologues d'aujourd'hui lui imputent ; l'institution même du sacrifice est au contraire le signe d'une catastrophe historique, un acte de violence que subissent à la fois les hommes et la nature.[610]

Dans le chapitre de la *Dialektik der Aufklärung* intitulé « Juliette, Raison et morale », Adorno et Horkheimer réalisent une étude de l'œuvre de Sade au travers de sa dualité par rapport à la critique de la raison pratique et instrumentale. Les deux philosophes mettent notamment en lumière la manière dont le principe scientifique se transforme, dans l'œuvre sadienne, en destruction rationnelle. La violence des rites et des pratiques sadiens doit selon nous être comprise et analysée d'un point de vue rhétorique à partir des lectures adorniennes et, afin de réévaluer la dialectique à l'œuvre entre sacrifice mythique et sacrifice rationnel, cette violence doit être mise en relation avec un roman typiquement adornien-sadien, *Salammbô* de Flaubert. En effet, cette œuvre, en se présentant comme une épopée carthaginoise, comme un conte oriental, permet en réalité de comprendre la manière dont la violence du sacrifice antique trouve une résonnance dans la société contemporaine de l'auteur. Plus encore, cette œuvre synthétise les composantes de l'épopée mythique, du conte oriental et du roman (historique-réaliste), et met au jour de façon contradictoire les rapports entre mythe antique et raison. En admettant plusieurs rapports analogiques entre le fonctionnement politique carthaginois et la société bourgeoise du XIX^{e} siècle[611] – tout en s'abstenant cependant de reproduire une analyse allégorique quelque peu stéréotypée –, ce roman donne à voir l'expression d'une violence sociale du rituel sacrificiel dans sa dimension rationalisée. Cette violence

[610] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 65.

[611] Voir notamment Corinne Saminadayar-Perrin, « *Salammbô*, 1848 : scénographie d'un discours impossible », in Hélène Millot et Corinne Saminadayar-Perrin dir., *1848, une révolution du discours*, Saint-Étienne, Les Cahiers intempestifs, 2001, p. 269-287 et Corinne Saminadayar-Perrin, « Antiquité des races et naissance des nations : modèles scientifiques et logiques discursives », in Sarga Moussa dir., *L'Idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIII^{e} et XIX^{e} siècles)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire des sciences humaines », 2003, p. 402-406. Voir également, à propos de la mode au XIX^{e} siècle, Anne Green, « Flaubert costumier : le rôle du vêtement », in Salammbô *de Flaubert. Histoire, Fiction*, Textes réunis par Daniel Fauvel et Yvan Leclerc, Paris, Honoré Champion, 1999. Voir enfin l'article très éclairant de Guy Rosa, « Civilisation et humanité : le virage du texte », in *ibid.*

doit être analysée comme une composante nécessaire d'un système politico-religieux mêlant autoritarisme moral (l'idéologie comme mythe religieux) et impératifs économiques (l'idéologie comme pratique marchande). Afin de comprendre la signification des violences flaubertienne et sadienne, nous mettrons en regard *Salammbô* et *L'Histoire de Juliette*, qui exacerbe la violence contenue dans *Justine ou les malheurs de la vertu*.

Tandis que Flaubert note dans sa correspondance que « les œuvres d'art qui [lui] plaisent par-dessus toutes les autres sont celles où l'*art excède* »[612], Claude Duchet met en lumière la fascination de l'auteur de *Salammbô* pour la « frénésie froide ». *Salammbô* peut être lu comme « l'accomplissement d'un projet sadien où les fantasmes répondent à la violence de l'histoire »[613]. Un autre témoignage du « romancier de la froideur » est significatif, celui des *Souvenirs, notes et pensées intimes* : « Le marquis de Sade a oublié deux choses : l'anthropophagie et les bêtes féroces, ce qui prouve que les hommes les plus grands sont encore petits »[614]. Bien que Flaubert semble ne pas avoir eu connaissance, à ce moment de sa vie, de l'existence du personnage de Minski de *Juliette*[615], un ogre libertin qui se nourrit de chair humaine, il dévoile par là une fascination pour la violence sociale et morale qui préfigure l'univers de *Salammbô*.

Mettant côte à côte Kant et Sade, Adorno et Horkheimer mettent en lumière la dialectique à l'œuvre dans la violence sadienne, celle d'un retournement de la raison instrumentale contre elle-même, en même temps que le rapport de cette violence à la libido. Les deux philosophes reprennent les thèses freudiennes relatives au rapport entre libido non sublimée et libido régressive :

> Les comportements préhistoriques que la civilisation a déclarés tabous, transformés en comportements destructifs stigmatisés comme bestialité, avaient continué à mener une existence souterraine. Juliette ne les pratique plus comme des comportements naturels, mais comme des interdits. Elle compense leur condamnation, non fondée comme tous les jugements de

[612] Gustave Flaubert, *Correspondances. Troisième série (1854-1869)*, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1891, p. 304.

[613] Claude Duchet, « Sade dans Flaubert », in *Magazine littéraire*, n°250, Paris, Le Magazine littéraire, 1988, p. 38.

[614] Gustave Flaubert, cité in Ildikó Lörinszky, *L'Orient de Flaubert. Des écrits de jeunesse à* Salammbô *: la construction d'un imaginaire mythique*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 100.

[615] Il n'a par ailleurs pas eu accès aux *Cent vingt journées de Sodome*, œuvre qui ne fut pas publiée du vivant de Flaubert.

> valeur, au moyen d'un jugement de valeur opposé. Si ce faisant, elle répète les réactions primitives, ses actions ne sont pas primitives, mais bestiales. En termes psychologiques, Juliette n'incarne ni une libido non sublimée, ni une libido régressive, mais la jouissance intellectuelle de la régression, l'*amor intellectualis diaboli*, le plaisir de détruire la civilisation avec ses propres armes : c'est ce que fait la Merteuil dans *Les Liaisons dangereuses*. Juliette aime le système et la cohérence et se sert parfaitement de l'organe du penser rationnel. En ce qui concerne la maîtrise de soi, ses méthodes se situent parfois par rapport à celle de Kant comme l'application particulière par rapport à son principe de base. « La vertu, dit Kant, dans la mesure où elle se fonde sur la liberté intérieure, contient également pour les hommes un précepte affirmatif qui est de soumettre toutes les facultés et inclinations à son pouvoir [celui de la raison], et, par conséquent, à la maîtrise de soi qui l'emporte sur le commandement interdisant de se laisser dominer par ses sentiments et inclinations [le devoir de l'apathie] : car si la raison ne prend pas les rênes du gouvernement, les émotions et inclinations domineront l'homme »[616].

Comme l'a montré Karin Adler dans « Juliette et la dialectique de la raison chez Horkheimer et Adorno », la mise en relation de Kant et de Sade permet de penser le retournement de la raison contre elle-même : « Ce qui était initialement pensé comme un moyen de s'autoconserver et d'améliorer les conditions de vie se retourne contre le sujet et devient une fin en soi »[617]. C'est véritablement le mouvement qu'opère Juliette, qui « détrui[t] la civilisation avec ses propres armes ».

Nous allons nous arrêter sur un long extrait de *Juliette* qui permet de comprendre la remarque précédente de la *Dialektik der Aufklärung* tout en la complétant d'une analyse rhétorique. Cet extrait se situe dans la deuxième partie du roman et expose la malignité de Saint-Fond – personnage qui agit comme Juliette en grand amateur des « systèmes de cohérence » et qui est un bel exemple de « maîtrise de soi ». Saint-Fond utilise la roue inventée par Delcour, « infernale machine » mêlant la rationalisation de l'invention mécanique et la jouissance face à la souffrance des sujets sacrifiés. Cet extrait met en effet en relation, d'une part, « une exécrable chimère », un crime résultant d'un « feu dévorant » et d'un plaisir démoniaque, et, d'autre part, un « délicieux calcul » :

---

[616] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 104-105.

[617] Karin Adler, « Juliette et la dialectique de la raison chez Horkheimer et Adorno », in *Psychanalyse*, n°28, 2013, p. 15-19.

Saint-Fond ne voulut pas procéder aux grandes expéditions avant que l'autre couple n'eût paru ; on attacha celui-ci ; l'autre vint ; Delnos et Félicité éprouvèrent les mêmes traitements, à l'exception que les choses furent prises en sens inverse, et qu'au lieu de persuader à l'amant de quitter sa maîtresse, sous les plus terribles menaces, ce fut à la maîtresse (mais avec aussi peu de fruit) que l'on persuada de quitter l'amant. Félicité était une fort jolie fille de vingt ans, un peu moins blanche que sa sœur, mais des formes aussi agréables, et les yeux les plus expressifs ; elle montra plus d'énergie que sa sœur ; et Delors, beaucoup moins que Dormon. Cependant, notre anthropophage, venant d'enculer cette seconde fille, perdit son foutre malgré lui dans le beau cul de Delnos, pendant qu'il martyrisait les charmants tétons de Félicité. Tranquillement assis maintenant entre Clairwil qui le socratisait, et moi qui le branlais, en face des deux couples attachés sous ses yeux, il nous consultait sur le sort des victimes.

« Je suis le bourreau de toute cette famille, nous disait-il en se branlant, trois ont perdu la tête ici, j'en ai fait tuer deux dans leur campagne, j'en ai fait empoisonner un à la Bastille, et j'espère ne pas manquer ces quatre-ci ; je ne connais rien de délicieux comme ce calcul. Tibère, dit-on, s'y livrait tous les soirs ; le crime ne serait rien sans ses doux souvenirs. Ô Clairwil ! où nous entraînent les passions ! Dis, mon ange, aurais-tu la tête assez calme… aurais-tu, par hasard assez déchargé, pour me faire, sur cela, quelques beaux discours ? – Non, foutre, non, non, sacredieu, répondit Clairwill, rouge comme une bacchante, j'ai plus envie d'agir que de parler ; un feu dévorant coule dans mes veines, il me faut des horreurs, je suis hors de moi… – Commettre infiniment d'atrocités est assurément mon avis, dit Saint-Fond ; ces deux couples m'excitent ; il est les tourments que je leur souhaite et que je voudrais leur voir endurer… » Et les malheureux entendaient tout ce que nous disions ; ils nous voyaient comploter contre eux… et ils ne mouraient pas.

La fatale roue inventée par Delcour était sous nos regards : Saint-Fond la considérait méchamment, et l'idée d'y placer quelques victimes élança bientôt son vit vers le ciel : alors le scélérat, après avoir expliqué bien haut les propriétés de cette infernale machine, dit qu'il fallait que les deux femmes tirassent au sort pour savoir qui d'entre elles y serait attachée. […] Mais Saint-Fond dit qu'il ne voulait aucune préférence ; que l'honneur de périr le premier, et par un tel supplice, en était une assez grande, et qu'il n'en fallait point d'autres : des billets s'écrivent ; les jeunes gens tirent ; Dormon a le billet noir. « Il y a longtemps que le Ciel accomplit tous mes vœux, dit

> Clairwil ; je n'ai jamais conçu de crime, que cette exécrable chimère, que vous nommez l'Être suprême, ne l'ait favorisé sur l'heure […] »[618].

La comparaison entre le délice et le calcul du nombre de victimes mêle par une forme d'hypallage l'assouvissement des pulsions sexuelles et le constat macabre de l'anthropophage. La frénésie irrationnelle dans laquelle se trouve celui-ci, qui « perd son foutre malgré lui », se double d'une remarquable froideur lorsqu'il est question de décider du sort des victimes durant l'acte sexuel. Cette interpénétration de la sexualité et de la barbarie tend à rendre au rituel une dimension sacrificielle mystique, interprétation soutenue par plusieurs éléments, dont l'analogie entre l'érection et le mouvement « vers le ciel », la fascination provoquée par l'« infernale machine », « l'honneur » que provoque le fait de périr en premier ou encore l'usage du terme « martyrisait ». Vient s'ajouter à cette imbrication fatale l'idée d'un hasard hétéronome au bon vouloir des bourreaux, qui semblent répondre à des injonctions supérieures, aux impératifs du « Ciel ». En attestent l'usage, au présent de l'indicatif, d'un verbe pronominal pour le tirage au sort ainsi que la succession de parataxes, matérialisant l'idée d'une fatalité logique et immaîtrisable : « des billets s'écrivent ; les jeunes gens tirent ; Dormon a le billet noir ». Cette idée d'un ordre supérieur à l'origine du sacrifice humain se voit renforcée par le discours direct sans introduction du point de vue qui suit cette structure paratactique : « Il y a longtemps que le Ciel accomplit tous mes vœux ». Et « cette exécrable chimère » sert dans le discours de Clairwil, « rouge comme une bacchante », à la justification de son crime.

L'extrait expose en outre un jeu de regards qui fonctionne, c'est là une interprétation courante du romanesque sadien, comme autant de miroirs placés entre les victimes et les bourreaux ainsi qu'entre ceux-ci et le lecteur : « La fatale roue […] était sous nos regards ». Cette assertion fonctionne en effet à la fois pour les bourreaux et pour les victimes mais aussi et surtout pour le lecteur qui se voit associé à une scène à laquelle il participe, faisant de lui, par son voyeurisme, un complice de la rationalité inhérente à la violence romanesque. Les victimes, en raison de l'absence totale de point de vue énonciatif propre, sont tout autant spectatrices passives des projets de leurs bourreaux que le lecteur. La narration fait de ce dernier une forme de bourreau déjà victime, ou de victime déjà bourreau. Ce renversement permet de nuancer l'assertion de Slavoj Zizek

[618] Donation Alphonse François de Sade, *Histoire de Juliette*, in *Œuvres*, Volume III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 504-505.

selon qui l'interprétation adornienne-horkheimerienne suggère que « la victime sadique se trouve dans la position de l'objet du sujet-bourreau »[619]. Si la victime se voit bien entendu placée sous le regard réifiant du bourreau-lecteur, celui-ci n'en devient pas moins à son tour une objectivité au service d'une logique qui le dépasse et lui ôte toute force de résistance subjective. Le bourreau sadien est lui-même pris dans une logique énonciative qui tend à aliéner tout point de vue à un impératif supérieur inhérent à la rationalité de la violence romanesque ; c'est là toute la violence incontrôlable et angoissante de cette œuvre à laquelle le lecteur participe.

La réponse de Clairwil à la sollicitation de Saint-Fond trouve en outre un écho dans la critique de la raison pratique et dans la soumission à une injonction à l'action aux dépens de tout discours et de toute réflexion lucide : « Non, foutre, non, non, sacredieu, répondit Clairwil, rouge comme une bacchante, j'ai plus envie d'agir que de parler ; un feu dévorant coule dans mes veines, il me faut des horreurs, je suis hors de moi… » Cet état d'emportement frénétique, quasi mystique, répond à un renversement de la raison (prétendument exempte de pulsions émotives) en une rationalité incontrôlable et mécaniste, à l'instar du projet machinique des deux bourreaux. Ce qui met hors de lui Clairwil, c'est la fascination pour cette torture organisée, c'est la planification d'une mort annoncée et mise en scène dans ses plus stricts détails et grâce à un mécanisme ingénument construit à cette fin. Tout comme la roue infernale et les innombrables constructions macabres, l'œuvre de Sade est rigoureusement construite suivant une structure binaire, répétitive et systématique : aux scènes de violence sexuelle succèdent d'intenses réflexions relatives à la morale et à sa déconstruction, auxquelles succèdent de nouvelles scènes érotiques-sadiques, suivant un éternel recommencement d'une structure figée ou s'entrecroisent constamment *Eros*/*Thanatos* et *Logos*[620]. Précisons enfin que la phrase « Et ils ne mouraient pas » illustre, par l'implicite contenu dans la formulation d'une réalité sordide, l'idée adornienne selon laquelle il existe, dans la société rationalisée, quelque chose de pire encore que la mort, à savoir le spectacle pour le sujet de sa lente dégradation, de son propre anéantissement :

> La liberté s'est concentrée en négativité pure et ce qu'on appelait à la fin du siècle « mourir en beauté » s'est limité au souhait d'abréger l'avilissement

[619] Slavoj Zizek, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Perspectives critiques », 2016 [en ligne].

[620] Cette structure est encore plus perceptible dans *La Philosophie dans le boudoir*.

> infini de l'existence ainsi que la douleur infinie de l'agonie, dans un monde où depuis longtemps il y a bien pire à craindre que la mort.[621]

La violence de l'œuvre flaubertienne, si elle se situe elle aussi dans des scènes macabres – que l'on pense au « Défilé de la Hache » qui préfigure bien un cas d'expérimentation de la barbarie concentrationnaire –, réside surtout dans le traitement de la mise en scène et de l'agencement rhétorico-énonciatif des rituels religieux. Comme l'expriment Adorno et Horkheimer dans une mise en relation du mythe et du roman, « la froide distance de la narration, qui représente toujours l'horreur comme si elle avait pour fonction de divertir, ne laisse en même temps apparaître l'horreur que dans le chant où elle se masque solennellement en destin »[622]. Nous ne nous arrêtons donc pas sur le chapitre le plus évidemment violent de *Salammbô,* chapitre où les mercenaires, sous l'œil des Carthaginois, se voient « exterminés » dans une organisation lente et mesurée, où « roule[nt] en bas les cadavres » « sur la pente du terrain »[623]. Nous nous attardons sur le système mis en œuvre par les Carthaginois pour servir Moloch et les sacrifices commis en son honneur :

> Les bras d'airain allaient plus vite. Ils ne s'arrêtaient plus. Chaque fois que l'on y posait un enfant, les prêtres de Moloch étendaient la main sur lui, pour le charger des crimes du peuple, en vociférant : – « Ce ne sont pas des hommes, mais des bœufs ! » et la multitude à l'entour répétait : – « Des bœufs ! des bœufs ! » Les dévots criaient : « Seigneur ! mange ! » et les prêtres de Proserpine, se conformant par la terreur au besoin de Carthage, marmottaient la formule éleusiaque : – « Verse la pluie ! enfante ».
>
> Les victimes à peine au bord de l'ouverture disparaissaient comme une goutte d'eau sur une plaque rougie et une fumée blanche montait dans la grande couleur écarlate.
>
> Cependant l'appétit du Dieu ne s'apaisait pas. Il en voulait toujours. Afin de lui en fournir davantage, on les empila sur ses mains avec une grosse chaîne par-dessus, qui les retenait. Des dévots au commencement avaient voulu les compter, pour voir si leur nombre correspondait aux jours de l'année solaire ; mais on en mit d'autres ; et il était impossible de les distinguer dans le mouvement vertigineux des horribles bras. Cela dura longtemps, indéfiniment, jusqu'au soir. Puis les parois intérieures prirent un éclat plus

[621] Adorno, *Minima Moralia*, p. 45.

[622] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison*, p. 90.

[623] Gustave Flaubert, *Salammbô*, in *Œuvres complètes*, Volume III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013, p. 415.

> sombre. Alors on aperçut des chairs qui brûlaient. Quelques-uns même croyaient reconnaître des cheveux, des membres, des corps entiers.[624]

Cet extrait met en lumière la rationalité irrationnelle propre au sacrifice religieux, qui tente toutefois de se penser comme une logique calculable, quantifiable. En effet, le texte insiste sur le fait que les victimes ont été prises dans un projet de comptabilisation, projet rendu dans le même temps vain par l'appétit du Dieu. Les mécaniques du culte, les « horribles bras », rendent impossible toute distinction des victimes noyées dans une masse diffuse, dans « un mouvement vertigineux ». Ces bras vont en effet « trop vite » pour qu'une éventuelle maîtrise humaine et subjective du dispositif soit envisagée ; la construction mystique d'une mécanique statuaire, et son fonctionnement organisé par la collectivité réifiée, annihile toute tentative de maîtrise de la machine frénétique, qui semble agir seule telle une structure inarrêtable. Le dévot, de même que tout individu se soumettant à la logique mystico-politique servant la reproduction de l'ordre carthaginois, devient une pure objectivité aliénée à une irrationalité religieuse qu'il reproduit en raison même de son statut de sujet réifié par l'autorité du collectif. Les paroles des prêtres de Proserpine sont la parfaite illustration de l'hétéronomie et de l'autorité de cette machinerie sur l'action humaine : afin d'enfanter, le Seigneur agissant pour le « besoin de Carthage » doit manger. Une confusion se réalise dans le texte entre les bras de la statue infernale et les mains des dévots tendues vers celle-ci : les mains humaines qui nourrissent Moloch, « étend[ues] sur lui », sont en même temps celles de la machine, ces « horribles bras », qui sont tout autant celles de leurs victimes, ces « membres » déchirés. S'opère dès lors une fusion entre la rationalité machinique du pouvoir mystique, l'organisation administrée de la structure humaine agissant au nom de Carthage et le sacrifice des victimes. Le recours à l'autorité solaire, qui justifie le nombre des individus sacrifiés au nom d'une rationalité divine, se retrouve dans l'analyse que développent Adorno et Horkheimer des mythes homériques :

> Le pouvoir du système solaire est reconnu, mais un peu comme quand un seigneur féodal reconnaît la richesse de la bourgeoisie, tout en pensant secrètement qu'il est le plus noble et en ne reconnaissant pas que l'injustice qui lui est faite est du même ordre que l'injustice qu'il représente lui-même. Poséidon, dieu de la mer, père de Polyphème et ennemi d'Ulysse, est plus ancien que le maître du ciel, Zeus, dieu universel et lointain, et c'est pour

[624] *Ibid.*, p. 372.

> ainsi dire sur le dos du sujet, de l'individu, qu'est réglé le conflit entre la religion populaire élémentaire et la religion légale logocentrique.[625]

Illustrant ce qu'ont analysé les deux philosophes francfortois à propos de l'analogie entre le sacrifice du mythe antique et celui opéré au nom de la division rationalisée du travail et du savoir dans un régime d'industrie et de consommation avancées, le roman se clôt sur le sacrifice de Mâtho et sur la probable mort de Salammbô. Cette mort rejoue dans un certain sens le sacrifice d'Ulysse. Le renversement dialectique mis en lumière dans la *Dialektik der Aufklärung* se réaliserait, dans *Salammbô*, au travers d'une insistance sur la mécanicité, l'automatisation et la planification organisées du rituel religieux, éléments déterminant directement l'économie et le régime politique carthaginois et, partant, le sort des sujets sacrifiés. À l'instar du fétichisme de la marchandise et des mystifications idéologiques à l'œuvre dans le régime bourgeois que Flaubert se plaisait tant à ausculter et à déconstruire, l'aliénation produite par l'irrationalité religieuse rend possible le sacrifice collectif et, partant, devient l'origine même de la barbarie exterminatrice. Plusieurs formules traduisent assez bien ces conceptions, que l'on pense à « pour le charger des crimes du peuple », « l'appétit du Dieu », « mouvement vertigineux des horribles bras ». Enfin, la fin de l'extrait montre une gradation dans l'horreur où les cheveux cèdent le pas aux membres puis aux corps entiers. Vient s'ajouter à cette gradation, une violence contenue dans l'indétermination du regard – « on aperçut », « Quelques-uns croyaient reconnaître » – qui tend à banaliser l'objet regardé, et partant à ôter toute dimension tragique et à dépersonnaliser la chair humaine sacrifiée. L'effacement énonciatif derrière ce *on* couplé à des verbes exprimant la perception participe de l'idée d'une indétermination de l'origine perceptrice, à une désindividualisation du point de vue à l'origine de la perception, ce qui est rendu possible par la passivité des sujets agissant au service d'une autorité destructrice.

La bêtise[626] répétitive organisant le rituel mythique se couple à la totale passivité des sujets soumis à l'autorité du collectif. Ce même collectif annihile les existences particulières au nom du principe moral supérieur. La critique induite par le romanesque flaubertien peut être mise en regard de ce que décrivent Adorno et Horkheimer dans le

[625] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 78-79.

[626] Pour ce qui concerne la bêtise chez Flaubert, voir principalement Anne Herschberg Pierrot dir., *Flaubert, l'empire de la bêtise*, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, 2012.

fragment « Sur la genèse de la bêtise » de la *Dialektik der Aufklärung* publié dans *Arguments.* Il apparaît en effet que la bêtise étudiée par Flaubert, celle de l'empêtrement dans les conventions stéréotypées et dans la pétrification sociale, celles de l'imitation et de la soumission passives ou encore celle de l'homme conçu comme une bête[627] (« Ce ne sont pas des hommes, mais des bœufs ! »), se retrouve exprimée dans l'extrait suivant de l'œuvre adornienne. Le cynisme assumé exprime la possibilité d'une animalisation de l'homme par sa réification (dans le chapitre consacré à Ulysse, Adorno et Horkheimer avaient déjà réalisé une comparaison entre la soumission des hommes et celle des porcs sous le joug du sacrifice à Déméter) :

> La bêtise est un stigmate. Elle peut se rapporter à une faculté parmi d'autres ou bien à toutes les facultés pratiques ou théoriques. Toute bêtise partielle chez un homme désigne un endroit où, au moment de l'éveil, le jeu des muscles a été freiné, au lieu d'être encouragé. Ce freinage embraye la vaine répétition de tentatives maladroites et inorganisées. [....] En partie, la répétition équivaut à une volonté ludique comme celle du chien sautant sans arrêt contre la porte qu'il ne sait point encore ouvrir pour finalement y renoncer si le loquet est placé trop haut ; en partie, elle obéit à une impulsion désespérée, pareille à celle du lion allant et venant dans sa cage, ou encore à celle du névrosé qui répète la réaction de défense ayant échoué une fois. […] La violence subie rend la bonne volonté, mauvaise. […] Les espèces de la série animale, les échelons intellectuels de l'humanité, les endroits ratés chez un même individu, tout cela indique des stations où l'espérance s'est figée, et qui, dans leur pétrification, atteste que tout être vivant est soumis à la même loi.[628]

Il nous semble possible de parler, à propos des romans sadiens et flaubertiens, du moins pour ce qui concerne l'*Histoire de Juliette* et *Salammbô*, d'œuvres prenant acte, dans leur rhétorique même et dans la violence sociale qui y est à l'œuvre, de l'interrelation d'une forme d'irrationalité mystique – irrationalité rationalisée dans la constitution d'une logique immanente au mythe – et d'une forme de rationalité économique – rationalité irrationalisée par son recours à la mystification idéologique. Cette étroite imbrication entre les régimes mystique, économique et politique tend dès lors à comprendre la rationalité des systèmes bourgeois comme héritière d'une

[627] Voir à ce propos Alain Vaillant, *Le Veau de Flaubert*, Paris, Hermann éditeurs, coll. « Fictions pensantes », 2013.

[628] Theodor W. Adorno, « Sur la genèse de la bêtise », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 24.

rationalité propre à une civilisation occidentale antérieure au capitalisme industrialisé qu'elle préfigure – où s'entremêlent bêtise destructrice et bêtise de soumission.

Ces analyses permettent de comprendre la manière dont le champ littéraire français, où se constitue une véritable critique sociale et idéologique du XVIII^{e} au XX^{e} siècle, entre en résonnance avec la Théorie critique francfortoise, dont les travaux se fondent sur une *Kulturkritik* et sur des référents artistiques à plusieurs égards communs à ceux des intellectuels français évoluant autour d'*Arguments*. Elles ont dans le même temps permis de relire rétrospectivement une histoire littéraire au travers du prisme adornien, et plus précisément d'une démystification des conceptions dominantes. Ce projet d'une démystification se voit couplé, dans le courant du XX^{e} siècle, à celui d'une fragmentation des formes de la raison, notamment perceptible dans le Nouveau Roman, qui traduit et répond à une nouvelle historicité, celle de la destruction totalitaire. Véritablement préparée par la démystification à l'œuvre dans l'histoire littéraire des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, la fragmentation du discours littéraire qui s'opère au XX^{e} siècle correspond à la radicalisation d'un processus critique par la rupture avec une institution culturelle et intellectuelle – le roman comme totalité – conçue comme expression d'une réification autoritaire du monde social.

Synthèse de la deuxième partie
Retour sur l'expérience Adorno/*Arguments*

Cette partie consacrée à l'échange qui s'est progressivement constitué entre Adorno et la revue *Arguments* des années 1956 à 1962 a permis de mettre au jour une série d'éléments théoriques, méthodologiques, thématiques et rhétoriques propres à un moment de l'histoire du champ intellectuel français dans ses rapports à la Théorie critique adornienne. Les trois grands axes que nous avons dégagés – qui correspondent aux trois chapitres qui structurent cette partie –, le rapport entre l'expérience particulière et la totalité, l'interrelation de l'*Ideologiekritik* et de la *Kulturkritik* ainsi que la critique de la technique et de la mutilation des formes de vie sous l'action d'un rapport hétéronome à celle-ci, ont permis de comprendre en quoi l'hétérogénéité disciplinaire inhérente à l'œuvre adornienne trouvait la possibilité d'une expression dans une revue elle-même agencée autour de l'idée d'une hétérogénéité formelle, théorique et idéologique. La diversité des numéros et des dossiers, tantôt consacrés au roman, à la question dialectique ou psychanalytique, au problème de l'amour, tantôt dédiés au stalinisme, à la bureaucratie et au développement de la technique, rend possible le développement d'un discours intellectuel portant le projet d'une critique des idéologies et des systèmes institués. Nous reviendrons ici sur quelques observations sociodiscursives opérées au cours du chapitre permettant de cerner les lignes de force du discours hétérodoxe qui se constitue grâce à *Arguments*.

Premièrement, nous avons pu déceler en quoi se développaient plusieurs créations lexicales par suffixation – « dépétrification », « dé-réifier », « dé-dogmatiser » « désaliénation », « décrassage », « déniaisement », etc. – exprimant le projet d'une démystification idéologique. Ces usages se retrouvent notamment chez Barthes, Morin et Greimas et marquent la volonté de créer un lexique propre à une pensée nouvelle

structurée autour de l'idée d'une critique des évidences. Corrélativement à ces créations lexicales, il faut aussi relever l'usage du préfixe « pseudo- » qui manifeste le projet d'une mise en lumière des perceptions mystifiées par l'idéologie – on l'a vu dans l'article d'Axelos sur l'amour, qui réutilise la formule « totalité fragmentaire » dans la lignée des thèses d'Adorno sur le rapport entre totalité et expérience – on a vu en quoi l'œuvre de Proust permettait à Adorno et à Duvignaud d'interroger ce rapport de l'expérience à la totalité sociale. Bien entendu, cette rhétorique de la démystification d'une réalité portant les marques de l'idéologie et voilant la perception n'est pas neuve et s'inscrit dans la tradition du discours marxiste (où la démystification se pense comme critique de l'idéologie).

Toujours dans le projet d'une rupture avec les évidences instituées, le recours fréquent à l'image du voile, qu'il serait nécessaire de lever afin de comprendre les médiations idéologiques, trouve différentes formulations dans les productions étudiées. Article d'une importance capitale, « Hegel et le contenu de l'expérience » d'Adorno développe l'idée du « voile du système de l'identité ». Cette image est présente dans son œuvre de manière générale – on la retrouve, pour ce qui concerne les textes que nous avons étudiés, dans les *Notes sur la littérature* et dans les écrits musicologiques. Morin utilise à son tour cette image du voile, précisément à propos de la sexualité et de l'érotique, qui se voient prises dans une fausse conscience et dans une machinerie sociale dont les rouages servent à la reproduction d'un état de société donné.

Cette remarque nous amène à l'une des récurrences métaphoriques les plus représentatives de la formation discursive constituée autour d'*Arguments*, à savoir celle associant le fonctionnement social à un fonctionnement machinique. Cette métaphore permet de comprendre la logique de l'industrie avancée comme un système mécaniste plus ou moins strict. Cette insistance permet de comprendre le rapport du sujet à l'extériorité sociale comme un rapport aliéné et réifié : la pensée devient elle-même l'expression de la grande machinerie. L'article d'Adorno paru dans *Arguments* « Philosophie et division du travail » illustre ce rapport entre une pensée et un mode de production – on retrouve également la métaphore de la machine dans « Le vieillissement de la musique moderne ». Les textes consacrés à la bureaucratie, comme « Ce que n'est pas la bureaucratie » de Morin, à l'automation, tel que « L'automation et ses idéologies » de Momigliano, ou encore à la pensée nihiliste, avec l'article

« Approches du nihilisme. Aphorismes systématiques » d'Axelos reprennent cette image afin d'illustrer la manière dont se constituent les pensées réifiées sous l'action d'une hétéronomie systémique. Cette rhétorique de la machine comme expression de la sclérose des systèmes institués n'est pas neuve et, on l'a vu, se trouve déjà exprimée dans plusieurs œuvres littéraires, que l'on pense à la grande machine de la presse et du journalisme dans *La Comédie humaine* de Balzac, aux machines de tortures dans la *Juliette* de Sade ou aux machines infernales au service du sacrifice mythique dans *Salammbô* de Flaubert.

Très souvent, la métaphore machinique se couple, comme dans le roman de Flaubert, au registre lexical de l'Enfer. Cette image constitue l'un des *topoï* représentatifs de la Théorie critique francfortoise. On retrouve, dans « Le vieillissement de la musique moderne », cette association dans la formule « machine infernale », qui évoque l'industrie culturelle créée à destination d'un public standardisé. Dans « La dialectique et l'action », Morin oppose la prétention au « paradis perpétuel » du stalinisme à l'enfer d'un système bureaucratisé. Enfin, dans sa présentation d'Adorno, Axelos qualifie le cercle de la totalité dans lequel sont pris Sartre et Bergson comme un « cercle dialectique, magique, infernal et vicieux ». Directement corrélée à l'idée de l'enfer, l'image de l'ombre planant sur un monde en dilution et sur une pensée elle-même menacée par l'ombre des idéologies totalitaires exprime l'ambivalence des idéologies comme potentielles matérialités politiques oppressantes et comme mystifications assombrissant la vérité du monde. À nouveau, ce sont les articles consacrés à la bureaucratie, dont celui de Morin et Fougeyrollas, qui exploitent cette image pour évoquer l'ombre pesante d'un système social et philosophique dont l'expression même est une menace pour la pensée : Fougeyrollas l'exprime assez bien dans la formulation de son titre, « La pensée a-t-elle une ombre ? ». Cette critique antitotalitaire se couple également, dans plusieurs discours de *Kulturkritik*, à la métaphore du fantôme, comme dans les articles de Pingaud et Audry sur le Nouveau Roman. Toutes ces images constituent un réseau métaphorique agencé autour de l'idée de mort : la société ne peut plus se penser que dans ses relations avec le moment historique aussi radicalement violent qu'est l'holocauste et, plus largement, celui de la montée des totalitarismes.

Dans la lignée des théories lukácsiennes du reflet se développe un nouveau réseau métaphorique autour de l'idée du miroir et des lunettes percevant les structures sociales.

Tout comme l'idée du miroir déformant est présente dans les *Minima Moralia* et celle des lunettes roses de l'unité (« *rosarote Einheitsbrille* ») dans la *Dialectique négative*, la métaphore du miroir se retrouve chez Pingaud, dans « Le roman et le miroir », et chez Axelos dans « Approches du nihilisme ». Comme nous aurons l'occasion de le voir dans la troisième partie de cette thèse, elle est reprise dans le discours de Goldmann et elle initie, à partir de Lukács, une longue tradition dans la sociologie de la littérature en France. Tout comme l'idée du voile, elle permet de comprendre les mystifications dont les perceptions sont l'objet en même temps que le rapport d'interdépendance entre le fonctionnement du monde social et la perception de celui-ci. Les jeux de miroir sont l'expression de cette image (déformée) entre la subjectivité et l'objectivité sociale.

Toutes ces métaphores, qui constituent une métaphorologie de la formation discursive argumentiste propre aux années 1950-1960, principalement centrée sur les relations entre *Ideologiekritik* et *Kulturkritik*, permettent de comprendre en quoi les productions étudiées s'inscrivent dans une même discursivité empruntant des images et des structures rhétoriques créant un effet de communauté intellectuelle dans laquelle vient interférer la pensée d'Adorno et, plus généralement, celle de l'École de Francfort. Ces différentes Théories critiques viennent plus encore accentuer, par les dialogues qui se nouent à propos de thématiques précises, certaines singularités rhétoriques en y insufflant une critique nouvelle déterritorialisant la formation discursive vers une *hétérodoxie* et une *ouverture* assumées – insistance sur les notions d'expérience, de réification, de fausse conscience, d'aliénation collective et critique de celles de totalité, de *Weltanschauung*, de productivité et de rendement au service de la propriété collective, etc.

Différentes des métaphores par leur teneur polémique et le figement de sens qu'elles induisent, les *formules* du discours sont elles aussi nombreuses dans les productions étudiées. Nous avons pu relever celles relatives à la totalité, notamment chez Axelos, Munzer et Fougeyrollas : « totalité pleine », « totalité fragmentée », « totalité fragmentaire », « fausse totalité », « totalité partielle », « totalité de l'Être », « conscience de la totalité », etc. Ces formules montrent en quoi la notion de totalité est centrale et la manière dont celle-ci induit une série d'enjeux idéologiques majeurs. Elles permettent de délimiter une obsession discursive propre à l'exégèse marxiste. Le rapport à la totalité, notion essentielle dans les pensées de Hegel, de Marx et de Lukács, fait en

effet l'objet dans les discours marxistes orthodoxes d'une dogmatisation au profit d'une conception totale et totalitaire des relations sociales. C'est pour cette raison que naissent un ensemble de formules véhiculant tout l'enjeu d'un commentaire philosophique correct du terme, suivant la volonté d'une rupture avec la positivité conférée aux expériences particulières, qui manifesteraient dans chacune d'elles la substance de la totalité qui les englobe. L'antithèse de Momigliano « L'aliénation dans la libération de la machine » exploite l'ambivalence de l'idéologie de la technique et de l'automation, dont l'analyse rhétorique a permis de mettre au jour la signification contradictoire.

Nous relèverons également l'usage de l'ironie permettant une dérision des points de vue de l'adversaire. Ce procédé est le propre des discours dialogués s'adressant de manière plus ou moins polémique et retorse à un tiers, à un adversaire – qu'il s'agisse du discours capitaliste tourné en dérision par Adorno dans l'utilisation de son registre lexical ou du discours stalinien dont les sophismes permettent la dénonciation d'une pensée autotélique et mystificatrice. Cette scénarisation d'une pensée étrangère et de ses structures formelles se retrouve également dans la mise en scène d'Axelos d'une forme dialectique en mouvement par l'utilisation répétitive de gérondifs. On voit également à l'œuvre dans le discours barthésien une reprise de la rhétorique sartrienne de la littérature engagée et du combat pour contrecarrer ce discours et en déplacer la substance vers une composante formelle (tout comme Adorno). Enfin, le discours psychanalytique propre au freudo-marxisme de Marcuse trouve un mode d'expression théorique et littéraire dans le numéro qu'*Arguments* consacre à la problématique de l'amour et de l'érotisme, tout comme le lexique de la négativité et des ruines propre à la pensée d'Adorno (voir « L'errance érotique. La problématique de l'amour » d'Axelos, « La dialectique et l'action » et « Révisionnisme généralisé » de Morin, « Il n'y a pas d'école Robbe-Grillet » de Barthes ou encore « Remarques sur l'article de Pingaud » d'Audry).

Plus encore que de simples topiques propres au discours d'*Arguments*, cette première partie a permis de comprendre en quoi les structures du discours – les métaphores, les formules, le lexique, l'ironie, le dialogisme, les adresses explicites ou implicites, l'*ethos*, le fonctionnement énonciatif et les logiques argumentatives comme la présupposition ou les phraséologies courantes – permettaient de déceler les premières traces d'un échange avec la pensée d'Adorno et de plusieurs membres de l'École de

Francfort. Dans le même temps, elle aura montré en quoi l'ancrage des acteurs réunis autour de la revue *Arguments* dans un même espace discursif situe déjà ces productions dans une tradition philosophique commune, dans laquelle les pensées de Hegel, de Marx, de Nietzsche, de Heidegger, de Lukács et de Mannheim forment des couches successives préparant l'interdiscours à un échange culturel autour de thématiques précises – totalité, fausse conscience, réification, aliénation, *Weltanschauung*, expérience du particulier, idéologie.

Revenons enfin sur l'importance du discours littéraire dans la compréhension de l'échange culturel d'Adorno avec la France et, plus encore, du développement et des évolutions des pensées critiques étudiées. L'analyse de fragments du *Temps retrouvé* de Proust a mis en lumière le rôle déterminant de l'expérience particulière, en l'occurrence celle d'un individu confronté à la progressive disparition d'une classe sociale et de son *habitus*, dans la compréhension d'une totalité et de ses mutations. Ce point de vue sociohistorique sur des œuvres littéraires appartenant au patrimoine littéraire permet de lutter contre leur patrimonialisation en les resituant au cœur d'une expérience historique sans toutefois ôter leur puissance de signification dans un moment postérieur à celui de leur production. C'est ce projet que développent conjointement Adorno, Goldmann, Duvignaud, Barthes, Audry et Pingaud. Nous avons, dans un deuxième temps, analysé des sections de l'œuvre balzacienne à l'aune des critiques relatives à la question du détail dans le roman réaliste. Ceci a permis d'effectuer une distinction entre deux traditions souvent associées mais appartenant à deux temporalités extrêmement différentes, le roman réaliste des décennies 1830-1850 et le roman naturaliste des décennies 1870-1900. L'importance rhétorique de l'œuvre balzacienne au sein du discours marxiste est déterminante et se retrouve dans plusieurs particularités discursives des productions argumentistes. Balzac, qui retint l'attention de Marx puis de Lukács, est un auteur essentiel dans l'histoire du capitalisme et il permet de cerner une série de contradictions inhérentes à ce système en voie d'expansion et d'institutionnalisation. Pour finir, nous nous sommes concentré sur les romans de Sade et de Flaubert dans leur mise en scène rhétorique et énonciative de la violence et de ses rapports au mythique. Ce dernier élément va permettre de comprendre l'importance de l'ultime partie de cette thèse consacrée aux monographies argumentistes et aux rapports que celles-ci entretiennent avec les traditions mythologiques en France et en Allemagne.

En effet, l'entremêlement de la violence sociale et du rôle du mythe mis en scène au sein des œuvres sadiennes et flaubertiennes pose la question, centrale dans la pensée adornienne, du rapport entre les fondements civilisationnels de la société occidentale et le développement de la raison à l'origine son exploitation comme instrumentalité. *A contrario*, comme nous allons l'observer, une certaine pratique mythologique française effectue une distinction entre les mythes religieux au fondement des civilisations modernes et les mythes aliénant les sujets au sein du capitalisme contemporain, ce qui rompt à certains égards avec la dialectique adornienne-horkheimerienne. Les productions littéraires constituent donc un lieu privilégié de réflexion et d'expérimentation de la pratique démystificatrice et de la fragmentation du discours, elles sont des espaces critiques susceptibles d'alimenter la production intellectuelle d'une revue et de ses échanges culturels, dont elles font partie intégrante.

TROISIEME PARTIE
Analyse du corpus monographique : mythologie critique et dialectique du mythe

Introduction à la troisième partie
Barthes/Adorno comme bipolarité référentielle pour une pratique mythologique

La dernière partie de notre thèse se concentre sur les monographies publiées par les principaux acteurs d'*Arguments* et de l'échange avec Adorno durant les années de vie de la revue, à savoir *Le Travail en miettes* (1956) de Friedmann, *Le Dieu caché* (1955) et les *Recherches dialectiques* (1959) de Goldmann, *Marx penseur de la technique* (1961) d'Axelos et *L'Esprit du temps* (1962) de Morin. Afin de comprendre la complexité du rapport que chacun de ces discours entretient avec la pensée démystificatrice d'Adorno, il est nécessaire de partir d'une hypothèse de travail permettant une clarification de méthode. Cette hypothèse peut être formulée de la manière suivante : se développe en France, dans le courant des années 1950, une pratique originale de l'étude « mythologique » dans le giron du structuralisme naissant, celui de Barthes et de Lévi-Strauss, qui se donne à lire dans les *Mythologies* (1957), plus précisément dans l'article « Le mythe aujourd'hui » (1956), ainsi que dans l'*Anthropologie structurale* (1958) et dans son chapitre « La structure des mythes » (1955). La singularité de cette conception du mythe s'opposerait à – ou du moins nuancerait – celle développée plus tôt par Adorno, notamment dans la *Dialektik der Aufklärung* puis dans les *Minima Moralia*. La nuance porterait sur le rapport entre le mythe antique et le mythe moderne : tandis que le structuralisme français, dans une perspective davantage anthropologique et ethnographique que critique, opère une distinction entre les fondements mythiques des différentes civilisations et les mythes

modernes, la Théorie critique d'Adorno réalise une analogie, suivant une logique dialectique et contradictoire, entre la rationalité du mythe antique et celle des sociétés industrialisées et technicisées. Nous soutiendrons donc que Barthes et Adorno, en étant tous deux des interlocuteurs directs des intellectuels étudiés, agissent comme une double influence et une double référence à la croisée de laquelle se développent les discours de Morin, Axelos, Goldmann et Friedmann. Cette référence commune se constitue comme une structure contradictoire agencée autour d'une bipolarité sur laquelle il faut nous arrêter dans le cadre de cette introduction.

Pour mieux comprendre le rapport des quatre monographies à l'hétérogénéité de la pratique mythologique, trois points d'entrée seront privilégiés. Ceux-ci correspondent à trois orientations intellectuelles contemporaines de la mythologie de type anthropologique et structuraliste et de la mythologie critique d'inspiration francfortoise. Il s'agit du marxisme – et de ses notions fondamentales de structure, de contradiction dialectique et de totalité –, de la phénoménologie – et de l'importance accordée au phénomène comme être-là épuré, grâce à la mise entre parenthèses des significations instituées – ainsi que du Nouveau Roman – et de l'entrecroisement d'un souci d'objectalité phénoménologique et d'une perspective proche de l'*Ideologiekritik*. Il faut à cet égard mentionner l'entretien avec Goldmann « Structuralisme, marxisme, existentialisme » paru en 1966 dans *L'Homme et la Société* sur lequel nous allons nous arrêter. Si nous mettons momentanément de côté le Nouveau Roman, qui occupe justement une place particulière dans ce réseau d'influences, nous pouvons comprendre, grâce à l'entretien rétrospectif donné par Goldmann, les points de discorde et les recoupements à l'œuvre, à la fin des années 1950 et au début des années 1960, entre le structuralisme, le marxisme et l'existentialisme. Le dialogue critique entre ces trois orientations théoriques doit notamment être compris, selon Goldmann, en relation avec les concepts d'idéologie, de totalité et de devenir historique. Le sociologue et historien (c'est en ces termes qu'il se définit) insiste sur l'importance conjointe de l'ontologie heideggérienne, du marxisme et d'une forme précise de structuralisme (le structuralisme génétique qu'il a contribué à développer avec Jean Piaget) dans la mise en question de ces notions, essentielles pour comprendre le mouvement des idées collectivement partagées au cours du processus historique.

En fin d'entretien, Goldmann livre un commentaire qui permet de comprendre les influences à l'œuvre dans le rapport à ce qu'il nomme, à partir de Barthes, la « science de la culture », et que nous suggérons de lire à l'aune de l'approche mythologique :

> Sans cet apport fondamental de Lukács [celui relatif à la notion de totalité] je crois qu'il serait difficile de concevoir la philosophie européenne contemporaine. Son œuvre a eu, selon moi, entre autres, une influence décisive sur Heidegger et, de toute évidence, le fait est reconnu par tout le monde, sur Mannheim, et cela veut dire sur deux représentants parmi les plus importants de la pensée philosophique et de la pensée sociologique. Et d'ailleurs j'ajoute cela à ma réponse à votre question n°10, la transformation actuelle de la problématique fait que la véritable discussion sur les problèmes de l'homme se déplace de plus en plus de la philosophie vers les sciences sociales, vers la sociologie. Lorsqu'on se demande quels sont les penseurs les plus influents sur le plan philosophique en France, je vous ai parlé de Lévi-Strauss, de Barthes, d'Aron, c'est-à-dire de sociologues, et avec Barthes, d'hommes qui essaient de faire une science de la culture. Or, Lukács a été celui qui le premier en notre siècle a réactualisé le problème de la totalité et a été le premier à nous montrer à la fois à quel point la philosophie est inséparable de la science positive et à quel point toute science positive qui serait non philosophique n'est pas scientifique.[629]

Si Goldmann reconnaît le rôle déterminant du structuralisme de Lévi-Strauss et de Barthes, il précise toutefois qu'il se positionne en réaction à ces tendances anhistoriques. Il insiste en ce sens sur la nécessité de la critique marxiste, derrière laquelle on peut notamment lire l'importance d'Adorno – suivant un rapport lui aussi critique avec Lukács et Mannheim. L'approche critique de la culture et du quotidien que met en œuvre Adorno se fonde en effet sur une approche rigoureusement historique et dialectique qui entre en conflit avec une forme d'anthropologie structurale française. Les orientations phénoménologiques, marxistes et néo-romanesques constituent également pour Adorno les principaux enjeux de sa Théorie critique, raison pour laquelle celle-ci trouve une résonnance dans le milieu argumentiste que nous étudions. Goldmann met en exergue le rôle central de l'approche sociologique, qui se combine, chez lui comme chez Adorno, à une approche philosophique. Cette centralité de la sociologie justifiera une prise en considération de la sociologie du quotidien (chez

[629] Lucien Goldmann, « Structuralisme, marxisme, existentialisme. Un entretien avec Lucien Goldmann », in *L'Homme et la Société*, n°2, 1966, p. 123.

Morin et Friedmann), de la sociologie du phénomène littéraire et de la culture (chez Goldmann), ou encore de la sociologie du travail et des structures politico-idéologiques en régime industriel (principalement chez Axelos et Friedmann).

Avant d'entrer précisément dans les analyses des monographies argumentistes, il faut relever les similitudes thématiques et rhétoriques entre les *Mythologies* barthésiennes et les fragments adorniens réunis dans les *Minima Moralia* ainsi que les points de discorde, qui doivent être compris à partir du rapport de Barthes à Lévi-Strauss et à la pensée structuraliste. Attardons-nous d'abord sur les similitudes. Tant dans leurs objets que dans leur style aphoristique et leur structure argumentative, « Un ouvrier sympathique » peut rappeler « Le bourgeois revenant » (en français dans le texte) ; « Conjugales » peut se lire en regard de « Tisch und Bett »[630] ou de « Getrennt-vereint »[631], « Jouets » rappelle « Kaufmannsladen »[632] ; « Le monde où l'on catche » exploite une rhétorique commune à celle de « Ringverein »[633] ; « Astrologie » évoque « Thesen gegen den Okkultismus »[634], etc. En plus de l'approche et de la rhétorique des *Mythologies*, qui développent un projet d'analyse sociologique du quotidien proche de celui d'Adorno, on peut trouver dans les évolutions idéologiques de Barthes dans le courant des années 1950 une similitude avec les conceptions du philosophe francfortois qui, bien que radicalement anti-bourgeois, est foncièrement sceptique envers les potentialités de l'action révolutionnaire du prolétariat et du mouvement ouvrier. Tous deux éprouvent en outre une fascination pour la culture et les modes de vie de l'aristocratie intellectuelle tout en pratiquant une parole de la démystification marxisante très dure et virulente. Cette attitude critique plutôt négativement anti-bourgeoise que positivement révolutionnaire-prolétarienne rapproche davantage Adorno d'un Barthes que d'un Goldmann ou d'un Lukács et permet de comprendre la dimension négative d'une critique des systèmes bourgeois se développant conjointement en France et en Allemagne.

[630] Traduit en français par « Domicile conjugal ».
[631] Traduit en français par « Unis séparés ».
[632] Traduit en français par « Boutiques ».
[633] Traduit en français par « Le monde où l'on catche ».
[634] Traduit en français par « Thèses contre l'occultisme ».

Afin d'éclairer ces similitudes, il est utile de s'arrêter un temps sur la sociabilité dans laquelle a gravité Barthes au cours des années 1950 pour comprendre les évolutions de sa pensée en fonction de ses fréquentations. Comme le relève Tiphaine Samoyault à propos du *Degré zéro de l'écriture*, la pensée de Barthes est, durant la première moitié des années 1950, traversée par trois influences majeures : le discours existentialiste, le discours marxiste et le discours linguistique[635]. Si Barthes, comme Sartre et Adorno, est plongé dans la critique théâtrale au milieu des années 1950, n'hésitant d'ailleurs par à défendre le théâtre sartrien, les gommages progressifs des références à Sartre dans les textes de Barthes peuvent se lire à la fois comme une volonté stratégique de se distancier d'une figure d'autorité trop encombrante et comme un rejet des évolutions politiques de l'auteur de l'article « Les communistes ou la paix ». Ce moment d'un engagement marxisant amène Barthes à collaborer avec les revues *Combat* et *Théâtre populaire* et à se rapprocher progressivement, dans la deuxième moitié des années 1950, de conceptions plus hétérodoxes. Ce déplacement doit notamment être mis en regard de la progressive fréquentation des futurs argumentistes. Dans le même temps l'insistance sur la responsabilité de la forme, qui serait le véritable lieu de l'engagement, déplace la conception sartrienne au profit d'une valorisation du pouvoir critique de l'expérience esthétique, ce qui trouve plus tard une résonnance dans les thèses d'Adorno défendues dans « Engagement » (1962). Cette valorisation des formes comme éléments de subversion politique, ou du moins de mise en tension des soubassements idéologiques, ainsi que la conception de l'art comme entreprise de dévoilement et de renversement sont centrales dans ses critiques théâtrales de la deuxième moitié des années 1950 et sont ensuite nuancées dans les *Mythologies* puis dans les articles publiés dans *Communications* dans le courant des années 1960 – que l'on pense à « l'effet de réel » ou à « L'écriture de l'événement ». L'influence des travaux de Saussure et de ses théories du signe linguistique sur Barthes est elle aussi déterminante et permet de comprendre une part importante du structuralisme de l'auteur. Les évolutions de l'engagement barthésien ainsi que son rapport à la culture et à l'idéologie dans les années 1950 gagnent dès lors à être compris à partir de ces influences intellectuelles, professionnelles et amicales. Barthes côtoie très régulièrement, durant les années 1954-1955, Violette et Edgar Morin, dont il lit en 1954 *L'Homme et la Mort*. Il collabore

[635] Samoyault, *op. cit.*, p. 272.

activement, dans le cadre de la création d'*Arguments*, avec Jean Duvignaud, Colette Audry et Dionys Mascolo et fréquente, on l'a dit, Georges Friedmann et Robert Minder dans le cadre de son rattachement au laboratoire de sociologie et au CNRS. La plupart de ces intellectuels sont profondément ancrés dans la réflexion marxiste et dans les questions franco-allemandes et sont attentifs à la critique sociologique de la culture. Aussi, c'est durant les années 1949-1950, soit durant son voyage à Alexandrie, que Barthes fait la connaissance de Greimas avec qui il lit Lévi-Strauss, Lacan et Jakobson.

Arrêtons-nous maintenant sur plusieurs analogies entre les pensées adornienne et barthésienne des années 1950 relatives à une analyse socio-idéologique du quotidien, conceptions qui donnent lieu à des interprétations parfois divergentes. Dans le fragment « Boutiques », Adorno conçoit le jouet de l'enfant, et plus précisément l'activité désintéressée du jeu, comme une lutte contre la valeur d'échange au profit de la valeur d'usage, en prenant l'exemple du petit camion :

> Le petit camion roule, mais ne va nulle part, et les petits tonneaux dont ils sont chargés sont vides ; ils sont fidèles à leur fonction en ne l'exerçant pas, en ne participant pas au processus d'abstraction qui nivelle leur fonction même, mais ils restent immobiles, silencieuse allégorie de ce pour quoi ils existent effectivement.[636]

Dans « Jouets », Barthes conçoit quant à lui le jouet de l'enfant français comme un apprentissage et une soumission précoces à son futur statut de propriétaire et d'usager, objet dont la valeur d'usage serait toute prédéterminée et dont la fonction (au sens adornien) est prédéfinie :

> Devant cet univers d'objets fidèles et compliqués, l'enfant ne peut se constituer qu'en propriétaire, en usager, jamais en créateur ; il n'invente pas le monde, il l'utilise : on lui prépare des gestes sans aventure, sans étonnement et sans joie. On fait de lui un petit propriétaire pantouflard qui n'a même pas à inventer les ressorts de la causalité adulte ; on les lui fournit tout prêts, il n'a qu'à se servir, on ne lui donne jamais rien à parcourir[637].

[636] Adorno, *Minima Moralia. Op. cit.*, p. 306.
[637] Roland Barthes, « Jouets », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 64.

Barthes utilise des images fortes qui contrastent avec la vision instituée de l'enfance ; le petit d'homme est affublé de pantoufles et devient un « petit » propriétaire – cet adjectif joue sur l'homologie entre le statut de l'enfant et celui du petit-bourgeois propriétaire, cible principale du mythologue. Contre sa réduction à un être insouciant qui joue, l'enfant devient un « usager » soumis de façon précoce à un utilitarisme et à une intégration aux logiques sociales instituées. Ce terme « usager » peut renvoyer, dans le discours barthésien, à l'« usager de la grève », qui est l'exemple même du petit-bourgeois s'isolant d'une collectivité dont il est un des rouages essentiels – on retrouve là l'idée francfortoise d'une prise en compte de la totalité sociale dans la compréhension des expériences des individus contre l'atomisation des intérêts de ceux-ci dans l'idéologie bourgeoise. Ces deux extraits des œuvres mythologiques de Barthes et d'Adorno illustrent un cas contemporain de rapport mythifié à une relation sociale, l'enfance, qui est perçue au travers du voile idéologique de l'utilitarisme et du fonctionnalisme bourgeois.

Dans « Unis séparés », le mariage est pour Adorno « un expédient au service de l'auto-conservation » (*Selbsterhaltung*) dans « l'ordre du monde »[638] (*Welteinrichtung*) ; il est pour Barthes, dans sa variante « grand mariage », « une opération fructueuse de comptabilité, qui consiste à faire passer au crédit de la nature le lourd débit de l'Ordre »[639]. Cette idée d'une comptabilité inhérente au processus social du mariage se retrouve chez Adorno dans ses remarques sur le divorce, qui mettent au jour toute la dimension mesquine et calculatrice des propriétaires que sont les mariés déchus. Cette attention portée sur le mariage dans un système économique, politique et culturel où règne la logique de l'échange est récurrente dans le discours argumentiste et constitue, comme on le verra, une obsession discursive de la critique du rapport mythifié des individus aux structures sociales.

Bien que l'emploi spécifique du terme « mythologie » pour évoquer le rapport aliéné à une réalité ne doive nullement attendre les travaux de Barthes et d'Adorno (que l'on pense aux travaux de Georges Dumézil, Mircea Eliade, Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss), ce croisement entre, d'une part, une tradition marxiste allemande et, d'autre

[638] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 34.
[639] Roland Barthes, « Conjugales », in *Mythologies. Op. cit.*, p. 51.

part, une entreprise sémiologique démystificatrice en France, donne lieu au développement d'une rhétorique marquée par la dualité de cette empreinte et agencée autour de l'*obsession discursive de la mythologie*. C'est ce qu'illustrent les articles suivants, sélectionnés parmi une liste très fournie d'autres exemples issus des publications d'*Arguments* que nous avons étudiées. Ainsi, ce commentaire de Duvignaud interroge le « mythe de gauche » : « cet article aide à réviser la mythologie politique de la "gauche" »[640]. La réponse de Lefort à Morin met quant à elle en relation la « théorie des appareils » et la « nouvelle mythologie » : « je crains pour ma part que la théorie des Appareils n'engendre une nouvelle mythologie »[641]. Les articles de Morin sur l'avenir et sur la crise française évoquent l'« obsession » mythologique : « l'expérience nous montre que l'obsession fondamentale de l'onirisme ou des mythologies tend à se réaliser : l'obsession icarienne est devenue avion, puis fusée »[642] et « (…) laver la classe ouvrière de la mythologie stalinienne »[643]. Enfin, l'article de Blaise Bargiac « L'actualisation du virtuel » étudie le rapport entre logique et mythologie : « Si mythologie pourrait étymologiquement se traduire par science-fiction, science-fiction devrait se traduire par mythe logique »[644]. Il est en outre révélateur de noter que l'usage du terme « mythologie » sert principalement à nommer le rapport de mystification à des objets concrets du quotidien ou de la culture massifiée – à l'instar de la métaphore « l'obsession icarienne est devenue avion, puis fusée ». Cet usage exemplifie l'idée adornienne d'une interrelation du mythe et de la raison calculatrice à l'origine de ces objets concrets. En même temps, il monte la conscience de la nécessité d'une critique des mythologies dites de gauche, et non uniquement de la mystification bourgeoise.

À nouveau, Lukács peut être vu comme l'intermédiaire entre Barthes et Adorno au sein d'*Arguments*. Les traductions du philosophe hongrois usent en effet des formules « mythologie conceptuelle réactionnaire », « vestiges mythologisants » ou « grandioses

[640] Jean Duvignaud, « À propos de l'article de Misrahi », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 27.

[641] Claude Lefort, « Sur l'article de Morin », in *Arguments*, n°4, juillet-septembre 1957, p. 21.

[642] Edgar Morin, « Vers l'avenir : antimatière, galaxie, androïde », in *Arguments*, n°5, décembre 1957, p. 4.

[643] Edgar Morin, « La crise française », in *Arguments*, n°8, juin 1958, p. 17.

[644] Blaise Bargiac, « L'actualisation du virtuel », in *Arguments*, n°9, septembre 1958, p. 4.

formes mythologiques »[645] dans l'article « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? » publié dans le troisième numéro d'*Arguments*. Malgré leurs divergences, Barthes et Adorno s'inscrivent dans un héritage philosophique commun à certains égards où la figure de Lukács, avec ses notions de réification et de seconde nature, est déterminante. Celui-ci est directement commenté par Adorno. Et il est reçu via Goldmann dans le cas de Barthes, qui cite Lukács et Goldmann à la fin de son article « Le Mythe aujourd'hui ». On peut en outre dégager le besoin commun des deux intellectuels de se positionner par rapport à la phénoménologie, courant qui les influence dans un rapport éminemment critique ; cette fois, c'est par la lecture existentialiste que Barthes y a accès, tandis qu'Adorno critique, dès sa thèse, la phénoménologie de Husserl puis de Heidegger. Cette discipline constitue un élément théorique incontournable pour les deux auteurs mais qu'il leur faut déplacer et dépasser au travers d'une analyse démystificatrice du réel. Bien que Barthes ne soit pas autant imprégné d'heideggérianisme que ses collègues philosophes, il ne semble pas exagéré de soutenir que l'ancrage encore profond de la phénoménologie allemande conjuguée au développement de l'anthropologie structurale dans le milieu qu'il côtoie permet de comprendre une différence profonde entre les deux mythologues. L'influence de la phénoménologie est perceptible dans son article « Littérature objective » consacré en 1954 à la rhétorique robbe-grilletienne. Preuve de l'influence encore réelle de Heidegger en France, un colloque important lui est consacré à Cerisy en 1955, colloque auquel Axelos lui sert d'interprète et où plusieurs futurs acteurs d'*Arguments* sont présents.

Dans un héritage critique de la phénoménologie, du marxisme hétérodoxe et du structuralisme, la posture de Barthes à la fin des années 1950 est davantage celle d'un sémiologue qui s'éloigne de tout rôle directement politique. *A contrario*, la posture d'Adorno est celle d'un intellectuel d'intervention, non au sens d'un militant mais d'un démystificateur qui entend subvertir la réalité par le dévoilement de ses contradictions et de ses médiations idéologiques. C'est ce qu'il exprime dans cet extrait des *Minima Moralia* : « plus la pensée, au nom de l'inconditionné, se ferme avec passion à ce qui risque de la conditionner, plus elle se livre, inconsciemment mais d'autant plus

[645] Georg Lukács, « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 12-13.

fatalement, au monde. Même sa propre impossibilité, elle doit la comprendre par amour du possible »[646]. L'insistance sur la nécessité d'une connaissance du monde hors de la croyance inconditionnée nécessite une mise en branle de cette même croyance. Cette valorisation du possible contre l'institué n'est pas au cœur de la pratique mythologique de Barthes et cette remarque vient nuancer le rapprochement entre les deux auteurs[647]. Cette divergence peut se comprendre en raison de cette différence d'héritage entre les deux auteurs : Adorno sollicite la dialectique hégélienne, dans un renversement de l'identité en une négativité, comme moteur de la transformation du réel par un sujet historique, tandis que Barthes est marqué par la tradition naissante du structuralisme français – un structuralisme nettement moins historiciste que le structuralisme génétique de Goldmann et Piaget – et par un relativisme consacrant la distinction ontico-ontologique héritée de Heidegger qui produit, par cette distinction, une forme d'acceptation de l'être-là du monde. On comprend dès lors en quoi le commentaire suivant est en rupture avec la pensée d'Adorno. Ce commentaire serait, selon ce dernier, le propre d'une pensée réactionnaire où le monde réifié, à l'image de la connaissance qui en émerge, est tenu comme indigne d'être transformé :

> En un sens, le mythologue est exclu de l'histoire au nom même de qui il prétend agir. La destruction qu'il porte dans le langage collectif est pour lui absolue, elle emplit à ras bord sa tâche : il doit vivre sans espoir de retour, sans présupposition de paiement. Il lui est interdit d'imaginer ce que sera sensiblement le monde, lorsque l'objet immédiat de sa critique aura disparu ; l'utopie lui est un luxe impossible : il doute fort que les vérités de demain soient l'envers exact des mensonges d'aujourd'hui[648].

Malgré une position de recul par rapport aux mythologies instituées contrastant avec la position historique et dialectique de la Théorie critique, il faut relever la substance négative de cette remarque selon laquelle aucune positivité ne peut fonder la critique démystificatrice, à l'instar de l'utopie négative adornienne. Le geste critique est gratuit, désintéressé de tout « paiement » – on retrouve l'utilisation ironique du vocabulaire

[646] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 333.

[647] Dans son essai *Adorno. Langage et réification*, Gilles Moutot met en évidence le rapprochement entre Barthes et Adorno à partir de cet extrait, auquel il ampute la dernière phrase, selon nous fondamentale en ce qu'elle exprime le principe dialectique d'Adorno différent de la méthode barthésienne (Gilles Moutot, *Adorno. Langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004, p. 74).

[648] Barthes, « Le mythe, aujourd'hui », art. cit., p. 270.

marchand à propos du statut de l'intellectuel, déjà présente chez Adorno. Si la rupture avec les médiations inhérentes aux langages collectifs institués et avec la positivité d'un lendemain pleinement prédéterminé rapproche les deux auteurs, il est toutefois inconcevable pour Adorno de penser la position du mythologue comme étant « exclu de l'histoire ». Contre ce commentaire, Adorno développe dans la *Dialectique négative* une conception dialectique du rôle de l'intellectuel mythologue, conception déjà formulée dans les travaux antérieurs (notamment dans la *Dialektik der Aufklärung* et les *Minima Moralia*) et qui ne peut s'apparenter à aucun relativisme d'acceptation.

On retrouve en un sens, dans cette opposition entre une approche démystificatrice qui se distancie dialectiquement de son objet et qui le critique comme une fausse médiation (les *Minima Moralia*) et une forme de retrait du mythologue par rapport à des mythologies qui exprimeraient en elles-mêmes leur propre critique (les *Mythologies*), le débat entre Adorno et Benjamin des années 1930 à propos de la force dialectique de l'image et de l'allégorie. Nous reprenons, pour comprendre cette distinction, le commentaire important réalisé par Gérard Raulet dans *Le Caractère destructeur* que nous avons déjà cité dans le premier chapitre de la thèse :

> Il est manifeste qu'en critiquant dans sa lettre du 10 novembre 1938 la technique même de Benjamin, son intérêt pour des images plus que pour la logique de leur production, Adorno s'est refusé à envisager le rapport entre allégorie et modernité qui est au cœur de l'entreprise benjaminienne. Il attendait une critique de l'idéologie dans la tradition marxiste, alors que Benjamin était en train d'expérimenter une lecture allégorique et qu'il ne s'agissait en aucun cas pour lui de réinscrire les fragments, les « images », dans le contexte prétendument cohérent d'une époque, mais au contraire de les en sortir, de les arracher à une narrativité soi-disant cohérente pour les transformer en images dialectiques, de les soustraire au prétendu sens de l'évolution historique pour les saisir dans leur nature réifiée, comme expressions de la réification. Adorno a ignoré que Benjamin voulait montrer ainsi un langage des choses parce que pour lui la « mythologie » d'une époque, c'est-à-dire ce langage de la réification, est la « superstructure idéologique » dans laquelle cette époque prend conscience d'elle-même, l'ordre dans lequel elle « se rêve » et dans lequel se joue son « réveil » – dans

> lequel l'avant-garde philosophique et artistique doit donc aussi mettre en œuvre sa contribution à ce réveil.[649]

La mythologie contient selon Benjamin sa propre possibilité de « réveil », son propre dépassement, et rejoint en ce sens l'approche de Barthes. Tous deux arrachent au réel des fragments de réalité pour mieux en comprendre les impensés. Ces perspectives « mythologiques » ne sont nullement anhistoriques, mais se pensent au contraire à partir d'un contexte sociohistorique afin de mettre au jour, par des images dialectiques, le processus de réification qui s'y développe.

Qu'il s'agisse de sa critique littéraire ou de celle parcourant les *Mythologies*, Barthes conçoit ses objets comme autant de possibilités de mettre au jour les impensés d'une culture et de ses cadres de perception et d'expression. La pratique des fragments démystificateurs lui permet de manier formules ou piques, et de mettre en œuvre une argumentation rythmée, parfois elliptique, où se succèdent les connexions logiques, sans toujours expliciter chacun des présupposés, et où l'objet n'est pas introduit ni justifié mais posé comme une évidence dont il faut traiter : on retrouve là le même procédé que celui utilisé par Adorno dans les *Minima Moralia*. La structure de l'argumentation des *Mythologies* de Barthes est assez bien représentée dans un extrait de « La grande famille des hommes », fragment qui permet de comprendre les relations intellectuelles de Barthes avec la sociologie du travail et du quotidien à partir d'une critique de l'exposition de photographie d'Edward Steichen, « The Family of Man », tenue au Museum of Modern Art (le MoMA) en 1955 à New York puis, l'année suivante, à Paris. Cette mythologie dénonce le processus d'essentialisation de la prétendue nature humaine et l'universalisation de ses gestes, dont ceux du travail, élément qui est constamment perçu par le discours mythologique contemporain comme une composante définitoire de l'homme dans sa variante industrielle, répétitive et divisée.

> On a présenté à Paris une grande exposition de photographie, dont le but était de montrer l'universalité des gestes humains dans la vie quotidienne de tous les pays du monde : naissance, mort, travail, savoir, jeux imposent partout les mêmes conduites ; il y a une famille de l'Homme. […]

[649] Raulet, *Le Caractère destructeur*. *Op. cit.*, p. 180-181.

> Et que dire du travail, que l'Exposition place au nombre des grands faits universels, l'alignant sur la naissance et la mort, comme s'il s'agissait tout évidemment du même ordre de fatalité ? Que le travail soit un fait ancestral ne l'empêche nullement de rester un fait parfaitement historique. D'abord, de toute évidence, dans ses modes, ses mobiles, ses fins et ses profits, au point qu'il ne sera jamais loyal de confondre dans une identité purement gestuelle l'ouvrier colonial et l'ouvrier occidental (demandons aussi aux travailleurs nord-africains de la Goutte-d'Or ce qu'ils pensent de la *grande famille des hommes*). Et puis dans sa fatalité même : nous savons bien que le travail est « naturel » dans la mesure même où il est « profitable », et qu'en modifiant la fatalité du profit, nous modifierons peut-être un jour la fatalité du travail. C'est de ce travail, entièrement historifié, qu'il faudrait nous parler, et non d'une éternelle esthétique des gestes laborieux.
>
> Aussi, je crains bien que la justification finale de tout cet adamisme ne soit de donner à l'immobilité du monde la caution d'une « sagesse » et d'une « lyrique » qui n'éternisent les gestes de l'homme que pour mieux les désamorcer.[650]

Le choix de traiter du travail comme d'un phénomène historique naturalisé par l'idéologie relève d'une récurrence du discours argumentiste, soucieux de fonder sa critique sur une réfutation des postulats naturalistes au profit d'une analyse des déterminations historiques et sociales ayant créé les conditions de tels types d'institutions économiques, politiques et idéologiques. L'exemple des « travailleurs nord-africains de la Goutte-d'or » et la comparaison entre l'ouvrier colonial et l'ouvrier occidental servent à créer une contre-argumentation par l'exemple en mobilisant une situation limite (celle de l'exploitation coloniale) pour discréditer le discours généralisateur et universaliste posant le travail comme composante de la nature humaine. Barthes situe ainsi son analyse dans des expériences elles aussi historiques, celles du travail comme exploitation et comme profit : il présente d'ailleurs paradoxalement cette situation comme une évidence partagée – « nous savons bien que ». Cette formulation, qui englobe le lecteur dans la communauté interprétative en l'obligeant incidemment à adhérer à cette doxa, permet de faire l'impasse sur une série de prémisses argumentatives interrogeant précisément le rapport, non évident, entre le

[650] Roland Barthes, « La grande famille des hommes », in *Mythologies. Op. cit.*, p. 190-193.

travail comme activité historiquement variable et sa dimension « profitable » dans une économie singulière.

Adorno manie une rhétorique du fragment mythologique assez proche de celle de Barthes. Il dénonce par exemple la naturalisation des structures sociales sans toutefois recourir, comme Barthes, au déictique subjectif. Le caractère assertif se couple à la mobilisation d'images fortes et contradictoires. Tandis que Barthes opposait désamorçage et mouvement éternisant les gestes mythifiés de l'homme, Adorno met en relation la rationalisation de la nature et son absorption dans le processus de civilisation :

> La nature ne parvient à se conserver que dans l'irrationalité de la civilisation elle-même, dans les recoins et les murailles des villes dont font également partie les remparts, les tours et les bastions des jardins zoologiques fourvoyés là. En se rationalisant, la civilisation qui ouvre ses portes à la nature l'absorbe du même coup, et élimine en même temps que les différences le principe propre à la culture, la possibilité d'une réconciliation.[651]

Comme le montrent ces deux extraits, le rapport entre nature et culture est central dans l'approche mythologique de Barthes et d'Adorno. Cependant, une distinction majeure doit être dégagée à propos de leur conception du processus de civilisation et de son rapport aux mythes structurant le rapport des individus aux structures sociales. Ce point de discorde constitue la dernière prémisse de cette introduction et devra être traité à partir de la pensée de Lévi-Strauss.

Pour comprendre la problématique du référent structuraliste dans l'étude mythologique, nous nous référons au commentaire suivant de Serge Zenkine issu de son article « L'esthétique du mythe et la dialectique du signe chez Roland Barthes » :

> Dans les *Mythologies*, [Barthes] ne se contente pas d'analyser un mythe, il analyse des dizaines de « mythes particuliers » qui forment un tableau cohérent de la conscience de masse dans la civilisation moderne. Néanmoins, il peut lui être reproché de séparer la « mythologie » moderne de la mythologie primitive. En 1955, Lévi-Strauss avait déjà publié son article « la Structure des mythes », inaugurant ainsi une nouvelle époque dans l'étude

[651] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 157-158.

> des mythologies primitives ; Barthes avait également à sa disposition la vaste tradition des études mythologiques avec, pour le XX[e] siècle : Frazer, Jung, Cassirer, Eliade, Caillois... – mais, dans les *Mythologies*, il a négligé ces apports ; de toute évidence, il n'a pas eu besoin de ces théories du mythe, il a préféré s'en bricoler une à son goût et rejeter dédaigneusement « l'histoire du problème ».[652]

« Irrité et intéressé à la fois »[653] par les mythes inauthentiques de la société moderne, Barthes sépare la mythologie moderne de la mythologie primitive en opposant discours et récit. Comme le suggère Serge Zenkine, le mythe moderne relève selon Barthes du registre du discours, tandis que le mythe primitif s'inscrirait dans la tradition du récit. Cette rupture opérée par Barthes entre mythe primitif et mythe moderne s'inscrit dans une relation complexe et ambivalente avec le relativisme anthropologique de Lévi-Strauss. Celui-ci analyse les mythes comme autant d'expressions culturelles d'un rapport au monde, comme des médiations au fondement de toute pensée socialisée. Si ce point de vue peut correspondre en un sens à la conception adornienne du mythe, la distinction s'opère principalement dans le rapport à l'histoire, dans le contenu de vérité inhérent au mythe et dans la prise en compte de son devenir.

On pourrait schématiquement avancer que Barthes reste attaché à une vision synchronique du mythe, tandis qu'Adorno s'inscrit dans une perspective diachronique attentive à l'ancrage non seulement culturel mais aussi historique et processuel du mythe – c'est précisément cette critique de l'anhistoricisme du structuralisme de Barthes et de Lévi-Strauss que Goldmann développe avec le structuralisme génétique. Mais, dans le même temps, Barthes entend opposer le mythe à une science patiente et lente (la science mythologique-sémiologique), ce qui le positionne par rapport à l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss. Le mythe aurait selon ce dernier une logique propre, distincte de la logique scientifique moderne, et rendrait possible une compréhension du monde en fonction de catégories oppositionnelles et structurelles ayant une validité culturelle dans tout processus de connaissance de la réalité. La démarche ethnographique de Lévi-Strauss vise à montrer qu'il n'y a pas de supériorité de la science sur le mythe et qu'il existe une part d'universalité contenue dans la pensée

[652] Serge Zenkine, « L'esthétique du mythe et la dialectique du signe chez Roland Barthes », in *Littérature*, n°108, 1997, p. 110.
[653] Roland Barthes, cité in *ibid.*, p. 106.

sauvage. Si Barthes retient la distinction lévi-straussienne entre science et mythe, on ne peut réduire son approche mythologique à un relativisme. Malgré une fascination anthropologique, l'attitude barthésienne est ouvertement critique et démystificatrice et s'apparente en ce sens à celle d'Adorno. En opposant le mythe moderne, petit-bourgeois, à une forme de connaissance épistémologique et critique, Barthes s'éloigne de la logique immanente et relativiste du mythe selon Lévi-Strauss, mythe appréhendé chez ce dernier comme l'altérité de la science positive moderne. Toutefois, la critique de la science moderne comme idéologie (liée à l'injonction de rentabilité) se retrouve au cœur des critiques d'Adorno et de Lévi-Strauss, qui partent d'une critique immanente du mythe. Tandis qu'Adorno analyse le retournement de la pensée mythique en une raison instrumentale à l'origine de la pensée scientifique, Lévi-Strauss les oppose pour mieux poser la relativité de chacune de ces pensées. La position de Barthes se situe à l'intersection de ces deux positions : le mythe est à la fois porteur d'une vérité socialement instituée, donc relative, et vecteur de sa critique immanente par la pensée démystificatrice qui en émerge.

À partir de cette remarque, une distinction importante doit être relevée entre les conceptions mythologiques de Lévi-Strauss et d'Adorno à propos des transformations historiques des mythes. Si Lévi-Strauss observe une transformation du mythe en contenu de vérité socialisé, c'est pour reconnaître une forme de logique immanente au mythe fondant toute civilisation. Pour sa part, Adorno conçoit la relation dialectique entre mythe et raison comme une critique de l'irrationalité toujours à l'œuvre dans la pensée contemporaine se définissant comme universelle, rationnelle et exempte de présupposés mythiques. Si la rationalité du mythe peut fonder la rationalité instrumentale, cette dernière peut retomber dans le mythe par son auto-proclamation comme rationalité universelle. C'est pourquoi la pensée héritière de la critique de l'*Aufklärung* doit elle aussi être dialectique et critique à l'égard du mythe. Barthes se situerait dès lors doublement à la croisée des thèses lévi-straussiennes et adorniennes en ce qu'il développe, d'une part, un point de vue critique et non relativiste sur les mythes

modernes et, d'autre part, une analyse sémiologique structurale, synchronique et immanente attentive au fondement anthropologique de ces mythes[654].

Nous étudierons, dans cette dernière partie, la manière dont les monographies de Friedmann, Goldmann, Axelos et Morin se situent à l'intersection des conceptions de Barthes et d'Adorno relatives à l'approche mythologique tout en analysant la singularité de ces monographies à l'aune des autres courants constitutifs du champ intellectuel français de la fin des années 1950 et du début des années 1960 et qui influent conjointement sur Barthes et Adorno. Il est important de noter, à la suite de ces commentaires, que Serge Zenkine établit une analogie entre le geste démystificateur de Barthes et la pratique du Nouveau Roman, qui rompt lui aussi avec un ensemble de mythes contemporains. Comme Barthes, les néo-romanciers adoptent un point de vue ambivalent sur ces mythes, à la croisée d'une fascination phénoménologique et d'un rejet critique. Le rapport qu'ils entretiennent avec la tradition romanesque bourgeoise qu'ils considèrent comme mythologique les amène paradoxalement à jouer des propres contradictions du mythe bourgeois tout en tentant de les tenir à distance par une rhétorique critique et démystificatrice.

Afin de mener une analyse précise des monographies sous le prisme de la critique mythologique, nous déploierons notre lecture en deux temps : le premier sera consacré à la « sociologie d'un émiettement du quotidien » (sixième chapitre, centré sur les monographies de Friedmann et de Morin), le second au rapport entre dialectique et négativité (septième chapitre, dédié aux travaux de Goldmann et d'Axelos). Plus précisément, nous aborderons chaque œuvre à partir d'un point d'entrée pertinent sélectionné au sein des trois approches interférant avec la pratique mythologique que nous avons dégagées en début d'introduction, à savoir l'approche phénoménologique, l'approche marxiste et la pratique néo-romanesque. Friedmann sera questionné à partir du rapport au marxisme et à la sociologie critique des conditions de travail en régime industriel ; Goldmann sera interrogé à partir de ses critiques des œuvres littéraires, et notamment à partir de l'attention portée à la réification dans l'œuvre de Robbe-Grillet ;

[654] Pour ce qui concerne l'approche sémiologique et structurale de Barthes des années 1950, on renverra à son article consacré à « Langage et vêtement » paru en 1959 dans *Critique*, suivant une perspective qui s'inscrit dans la continuité des *Mythologies* (Roland Barthes, « Langage et vêtement », in *Critique*, n°142, mars 1959, p. 242-252).

Axelos sera conjointement abordé grâce à un commentaire des approches marxiste et phénoménologique, qui s'entrecroisent dans son œuvre personnelle ; enfin, Morin sera lu sous le prisme phénoménologique, qui permet d'interroger la fascination du sociologue pour un état institué de la société consumériste et massifiée, pour un être-là culturel. Chacune de ces œuvres devra donc être pensée en rapport à la bipolarité que constituent les approches mythologiques de Barthes et d'Adorno : Friedmann développe une approche critique et démystificatrice à propos des formes d'aliénation dans la division du travail ; Morin conçoit l'expression du mythe moderne dans sa singularité synchronique, sans explicitement porter un jugement critique à son égard ; Goldmann réalise pour sa part plusieurs analogies entre les mythes d'époques passées et les mythes qui lui sont contemporains, suivant un geste proche de celui d'Adorno ; Axelos enfin met en œuvre une rhétorique influencée par la mythologie marxiste, porteuse, on le verra, de son propre mouvement dialectique comme critique immanente.

Sixième chapitre
Sociologie d'un émiettement du quotidien

6.1. Les miettes selon Friedmann : sociologie et philosophie du travail industriel. *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs* (1956)

> Le plein-emploi se mue en un idéal là où le travail n'aurait plus à être la mesure de toutes choses.[655]

6.1.1. Progrès et régressions dans la division du travail

Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs est une enquête sociologique réalisée dans les milieux du travail divisé et rationalisé au sein de la « civilisation industrielle »[656]. Dans leur article « L'enquête des Gaston ou les sociologues au travail », Gwenaëlle Rot et François Vatin insistent sur le rôle de pionnier qu'a joué Friedmann dans le renouvellement de la sociologie française grâce à une rupture avec

[655] Adorno, « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques », in *Le Conflit des sociologies. Op. cit.*, p. 335.

[656] Georges Friedmann, « Avant-propos », in *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1956, p. 10.

les lectures opérées par le « théoricisme de l'école durkheimienne »[657] au profit d'une véritable pratique de l'enquête de terrain à l'origine de la sociologie du travail. Le rapport à la sociologie durkheimienne doit être compris, d'une part, en réaction à la réappropriation de celle-ci par la sociologie américaine et, d'autre part, dans la continuité de pratiques d'enquête émergeant en marge des pratiques instituées[658]. Friedmann s'est rendu aux États-Unis après la Seconde Guerre mondiale dans le cadre de ses enquêtes au sein des usines, tandis qu'Adorno y a développé, durant les années d'exil, une série de travaux en collaboration avec des sociologues américains. Le rapport de Friedmann et d'Adorno à la pratique de l'enquête et à la sociologie durkheimienne doit être compris à partir du contexte américain des décennies 1940-1950, et de l'opposition entre l'École de Chicago et l'Université Columbia à propos de la « querelle des méthodes »[659], et du rapport entre recherches quantitatives et qualitatives. Friedmann comme Adorno ont côtoyé Lazarsfeld de l'Université Columbia, sociologue pour qui l'enquête était un élément fondamental de la recherche sociologique, mais dont l'approche quantitative s'opposait à l'esprit spéculatif d'Adorno. Si l'opposition, dans le contexte américain de l'après-guerre qu'ont connu Adorno et Friedmann, entre recherche qualitative et recherche quantitative est quelque peu forcée (comme l'a montré Lionel-H. Groulx[660]), elle permet toutefois de comprendre la réaction des deux sociologues à une pratique de recherche s'intégrant trop fidèlement à un modèle économique et social, celui de la division du travail en régime industriel, et interprétant la sociologie de Durkheim comme une pensée correspondant à ce modèle.

Bien que les enquêtes menées par Friedmann et ses élèves dans les décennies 1940-1950 soient le plus souvent des commandes du milieu industriel (parfois du milieu syndical), on ne peut nier les fondements marxistes de l'approche friedmannienne, dont les enquêtes s'inscrivent dans la tradition de l'émancipation ouvrière. Toutefois, comme

[657] Gwenaëlle Rot et François Vatin, « L'enquête des Gaston ou les sociologues au travail. Jacques Dofny et Bernard Mottez à la tôlerie de Mont-Saint-Martin en 1955 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°175, p. 62.

[658] Voir à ce propos Marcel Fournier, « La postérité d'Émile Durkheim en Amérique du Nord », in *Sociologie*, n°8, 2017, p. 409-428.

[659] Frédéric Parent, « L'École de la Science sociale et l'École durkheimienne de sociologie. Remarques à propos de psychologie collective et d'espace social », in *Les Études sociales*, n°151, 2010, p. 11-37.

[660] Lionel-H. Groulx, « Querelles autour des méthodes », in *Socio-anthropologie*, n°2, 1997 [en ligne].

le relève François Vatin dans « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre »[661], il est nécessaire de nuancer cette vision d'un intellectuel d'abord « naïvement » marxiste puis ouvertement critique envers les pratiques prétendument collectivistes de l'URSS. Selon François Vatin, les références de Friedmann au machinisme, et plus généralement sa pensée humaniste et critique, doivent être comprises à partir de la figure centrale de Jules Michelet, auteur également essentiel pour Barthes[662], bien plus qu'à partir des travaux de Marx et du marxisme. Friedmann se distancie en effet du référent marxiste de ses œuvres de jeunesse, parues avant la Seconde Guerre mondiale, au profit de ce que François Vatin nomme un « humanisme romantique »[663]. Il ne faudrait cependant pas nier l'importance du moment marxiste de Friedmann qui, bien que pratiquant l'autocritique propre aux années qui nous occupent, garde constamment à l'esprit ce référent théorique comme mode de lecture de la société industrielle, suivant différents retournement hétérodoxes et réformistes. L'intérêt que développe le sociologue du travail pour le quotidien et pour le temps libre des travailleurs, en dehors de la division socialisée du travail, rencontre les intérêts de Barthes et d'Adorno relatifs à la sociologie de la culture. Friedmann étudie les éléments sociologiques et psychologiques participant à l'entretien de l'aliénation collective des sujets pris dans des rapports mythologiques avec la réalité.

La particularité du *Travail en miettes* réside dans la volonté de réaliser une étude des transformations des conditions de travail sous l'action de la division de celui-ci. Il insiste sur la manière dont les loisirs, le temps libre et les structures cognitives subissent l'impact de ce mode d'organisation. Il s'inscrit dans un contexte de recherche particulier où les enquêtes ouvrières et les analyses des transformations sociales dans le monde du travail se développent en France. L'évolution importante de la sociologie du travail après la Seconde Guerre mondiale illustre l'intérêt de plus en plus fort pour les conditions d'existence des ouvriers et des employés sous l'influence de la spécialisation, de l'automation et de la technicisation. Cette logique de l'enquête sociale couplée à une analyse critique est proche des enquêtes réalisées par Adorno au début

[661] François Vatin, « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre », in *Sociologie du travail*, n°46, 2004, p. 205-223.

[662] L'ouvrage que Barthes consacre à Michelet est paru en 1954.

[663] Vatin, « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre », art. cit., p. 221.

des années 1940 aux États-Unis, premièrement à New-York sous la direction de Lazarsfeld, puis, dans un deuxième temps, à Berkeley, pour le *Labor Project* et le *Child Study* ainsi qu'avec le Public Opinion Study Group[664] à propos de la genèse des structures inconscientes des sujets sous l'action des structures sociales qui les déterminent. Les enquêtes d'Adorno et de Friedmann sont singulières en ce qu'elles ne s'inscrivent pas strictement dans ce qu'il est convenu d'appeler des « enquêtes sociologiques » mais mobilisent un autre bagage conceptuel, entre psychologie sociale, psychanalyse et philosophie. Tous deux étudient en ce sens les structures mentales et leurs relations avec le milieu dans lequel évoluent ces structures afin de comprendre comment les individus réagissent à des situations données (division sociale du travail, augmentation de la productivité, développement de politiques autoritaires, antisémitisme, etc.)[665]. Plus proches temporellement des enquêtes de Friedmann, les travaux d'Adorno portant sur l'actualité de la sociologie en Allemagne entrent en résonnance avec plusieurs réflexions de Friedmann ; nous mobiliserons notamment le texte important d'Adorno qui paraît dans *Diogène* au début de l'année 1961 sous le titre « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques » et qui met en lumière l'héritage commun des deux sociologues (les sociologies d'Auguste Comte et d'Émile Durkheim principalement) ainsi que les critiques développées à propos de la tradition sociologique française.

Les travaux adorniens ne correspondent pas, de manière générale, à des enquêtes de sociologie du travail, mais interrogent d'une part l'influence des modes d'organisation sociale sur le quotidien et les comportements des sujets et d'autre part les présupposés philosophiques des catégories sociologiques influençant la perception d'une réalité sociale. L'un des éléments réunissant de manière évidente les travaux de Friedmann et d'Adorno réside dans l'idée d'une influence des modes de fonctionnement sociétaux et des modes de décision politiques institués dans un état donné de la société sur les structures psychologiques des individus. On peut par exemple citer, chez Friedmann, le rapport établi entre la répétition des tâches et l'absentéisme, qui est l'expression d'une réaction des structures conscientes, inconscientes et physiologiques à un mode

[664] Les principaux collaborateurs d'Adorno durant ces années sont Nevitt Sanford, Daniel Levinson, Else Frenkel-Brunswik, Ernst Simmel, Otto Fenichel, Leo Löwenthal et Max Horkheimer.

[665] Voir Julien Bordier, « À propos de la personnalité autoritaire », in *Variations*, Paris, Allia, n°12, 2008 [en ligne].

d'organisation vécu comme la dévalorisation de l'apprentissage, de la gêne et de l'amertume :

> Une […] preuve des tensions créées chez les ouvriers par l'O.S.T. traditionnelle est le désir de changement de travail, de promotion, qu'ils manifestent de la manière dont ils l'expriment, le justifient. Ils se sentent liés et même rivés à ces tâches par la spécialisation, la division, la minceur, l'absence d'apprentissage qui les caractérisent. À travers leurs commentaires affleurent de la gêne, de l'amertume : ce sont des tâches qu'on n'a pas besoin d'apprendre, que n'importe qui, dressé en quelques jours, souvent même en quelques heures, peut effectuer.[666]

L'utilisation du registre du « dressage » permet à Friedmann de poser directement le problème de la soumission à une standardisation des gestes et des comportements sous le joug de la division rationalisée du travail – dans l'OST, l'organisation sociale du travail. Ce qui pose principalement problème dans la répétition mécanisée des tâches est, d'une part, l'annihilation de toute *différence* au profit du règne de l'*identité,* constat qui se fonde sur une critique de la standardisation de l'expérience telle que l'explicite par ailleurs Adorno – notamment dans la *Dialektik der Aufklärung* et les *Minima Moralia* – et, d'autre part, l'hétéronomie inhérente au fonctionnement administré de l'industrie avancée. Cette hétéronomie correspond à la conscience qu'ont les ouvriers et les employés de ne pas participer aux décisions dont ils sont l'objet, d'appartenir à un système dont les finalités leur sont totalement extérieures. Friedmann Marx cite en ce sens : « le domaine de la liberté […] commence seulement là où cesse le travail qui est déterminé par la nécessité et la finalité extérieures »[667]. Le travail est donc appréhendé dans sa dimension historique et sociale, celle d'une organisation servant des finalités extérieures et contraignant par conséquent l'autonomie et la liberté de l'ouvrier. Le mode de production qu'analyse le sociologue est dès lors principalement dénoncé, grâce aux analyses de Marx, à partir du *rapport* que l'individu entretient avec le processus décisionnel et organisationnel au fondement de son activité.

Une donnée importante dans l'étude conjointe des enquêtes de Friedmann et des travaux d'Adorno permet de comprendre plusieurs similitudes théoriques et critiques.

[666] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 66.
[667] Karl Marx, cité in *Ibid.*, p. 166.

Comme nous l'avons dit, tous deux se sont rendus à la fin des années 1940 aux États-Unis et ont côtoyé une forme particulière et exacerbée de la production industrialisée, ce qui éclaire la singularité de leurs travaux et de leurs analyses. Comme Adorno, Friedmann parle des « systèmes de rationalisation scientifique »[668] à l'origine des méthodes d'éclatement des tâches. Ces systèmes correspondent donc surtout à ceux observés aux États-Unis, pays le plus avancé d'un point de vue de l'organisation industrielle dans les décennies 1940-1950. Comme dans le cas des études sur la personnalité autoritaire, *Le Travail en miettes* met en évidence le développement d'un « ressentiment » au sein du personnel administré, ressentiment induit par le mode de décision détaché des volontés de ce même personnel. L'extériorité définitoire de la division rationalisée du travail se couple selon Friedmann à la fatigue, l'irritabilité, la frustration et l'absence d'interaction entre individus, ce qui tend à renforcer le ressentiment collectif par le manque de maîtrise de la production. L'auteur analyse ainsi la division sociale du travail à partir de l'impératif de rendement de l'« O.S.T. orthodoxe » contre laquelle il serait question de replacer le travailleur dans un *rapport créateur* et de coopération avec le travail, ce que plusieurs expériences relatées par les enquêtes permettent d'entrevoir.

Xavier Vigna, dans son ouvrage *L'Espoir et l'Effroi*, a insisté sur l'importance des travaux de Friedmann dans le développement d'enquêtes ouvrières publiées après la Seconde Guerre mondiale. Ce travail situe le sociologue à la croisée de plusieurs autres travaux importants en France et dans le milieu anglo-saxon. Il remonte à la thèse de Friedmann sur les *Problèmes humains du machinisme industriel* parue en 1946 et à son ouvrage *Où va le travail humain ?* publié en 1950. Xavier Vigna mentionne également l'importance des publications relatives au mouvement ouvrier dans *Socialisme ou Barbarie* et dans *Arguments*, notamment celles de Daniel Mothé, de Cornelius Castoriadis et d'Alain Touraine. Mothé a en effet publié plusieurs témoignages dans *Socialisme ou Barbarie* dans les années 1956-1958 à propos de son expérience dans l'usine Renault-Billancourt, témoignages réunis en 1959 dans le *Journal d'un ouvrier* paru chez Minuit. Castoriadis, sous son pseudonyme Pierre Chaulieu, a réalisé plusieurs enquêtes ouvrières pour *Socialisme ou Barbarie* dans le courant des années 1950.

[668] *Ibid.*, p. 68.

Touraine publie quant à lui en 1955 *L'Évolution du travail ouvrier aux Usines Renault*. Enfin, le numéro d'*Arguments* de juin-septembre 1957 est consacré à des témoignages sur la révolution hongroise et sur les conseils ouvriers. On peut aussi mentionner un travail plus proche encore de l'approche de Friedmann, à savoir l'*Essai sur la qualification du travail* de Pierre Naville paru la même année que celui de Friedmann, d'ailleurs mentionné dans *Le Travail en miettes*. Friedmann collaborera avec Naville dans le cadre de l'édition d'un ouvrage collectif intitulé *Traité de sociologie du travail* publié en 1962. En 1961, Naville fait également paraître *L'Automation et le travail humain*. Plusieurs publications citées par Friedmann lui-même dans *Le Travail en miettes* s'intéressent tant au système capitaliste américain qu'au système soviétique, à savoir *Visa pour Moscou* de Michel Gordey paru en 1951, *The Man on the Assembly Line* de Ch. R. Walker et R. H. Guest (ouvrage paru en 1952 aux Harvard University Press), *Automation, the Advent of the Automatic Factory* de John Diebold (1952), *Motivation and Morale in Industry* de Morris S. Viteles (1953) ainsi que le rapport publié par le Department of Industrial and Scientific Research, *Automation, a Report on the Technical Trends and their Impact on Management and Labour* en 1956.

Adorno avait une connaissance précise des recherches de Friedmann, qui mentionne dans une lettre du 6 avril 1958 le projet d'une publication allemande de son ouvrage[669]. Ce projet a abouti, grâce au concours de l'*Institut für Sozialforschung*, à sa publication l'année suivante sous le titre *Grenzen der Arbeitsteilung* : l'édition dans les *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie* a été organisée par Adorno et Walter Dirks. Les discussions relatives à une publication allemande des travaux de Friedmann remontent au moins à l'année 1954, comme le montre cet extrait de la correspondance entre Adorno et Horkheimer, qui illustre le projet de publier *Le Travail en miettes* dans les premiers numéros des *Beiträge*. Adorno attache une importance particulière à la question de « la révolution des conditions de la production technique » (« *die Umwälzung der Bedingungen der technischen Produktion* ») :

> Wie ist es mit Friedmann? Meinem Gefühl nach wäre es sehr gut, wenn man von ihm schon etwas in einem der ersten Hefte hätte, und unter Umständen könnten wir daran einige Bemerkungen über die Umwälzung der

[669] Lettre de Georges Friedmann à Theodor W. Adorno du 6 avril 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

> Bedingungen der technischen Produktion und die anthropologischen Veränderungen anknüpfen, wie uns diese Dinge sich darstellen. Das ist von uns aus wirklich ein zentrales Thema und sollte, wenn man ihm die Form von Reflexionen zu Friedmann gibt, nicht zu schwer zu bewältigen sein[670].

La traduction allemande de l'ouvrage de Friedmann, qui signifie littéralement *Frontières de la division du travail* ou *Marges de la division du travail* n'exploite plus la métaphore présente dans le titre original et explicite volontairement la thématique de l'ouvrage en insistant sur l'idée de la division du travail et sur ce qu'elle induit au sein et en marge de la production. Si la métaphore des miettes permettait d'exprimer la dégradation de l'activité dans le processus de rationalisation et de division du travail ainsi que la pauvreté physique et intellectuelle que ce processus induit, le caractère plus explicite du titre allemand permet d'insister sur le rapport frontalier (la marge, la limite) entre le temps de travail et le temps libre[671], idée qui était contenue dans le sous-titre français.

Dès l'entame de l'ouvrage, Friedmann s'inscrit dans la critique du « mythe progressiste » déterminant une série de transformations sociales et, plus précisément, une division du travail. Cette division fonctionne, selon Friedmann, comme un nouveau « système d'interprétation de l'univers »[672] – on retrouve ici l'analogie réalisée par Adorno dans son article pour *Arguments* « Philosophie et division du travail ». Dans ses précautions méthodologiques, le sociologue insiste sur l'importance des observations quotidiennes qu'il a réalisées depuis plusieurs années et sur la nécessité d'une interprétation critique de celles-ci, insistant sur la singularité de son approche, qui ne se résume pas à une simple enquête sociologique ni à une spéculation coupée de la démarche empirique.

---

[670] Lettre de Theodor W. Adorno à Max Horkheimer du 24 mai 1954, in Theodor Adorno et Max Horkheimer, *Briefwechsel. 1950-1969*, Volume IV, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2006, p. 259.

[671] L'œuvre de Friedmann s'inscrit en ce sens dans la lignée des thématiques et des approches des *Frankfurter Beiträge zur Soziologie und Sozialphilosophie*, dont les deux premiers numéros sont consacrés précisément aux enquêtes sociales dirigées par Adorno et Horkheimer, *Sociologica* et *Gruppenexperiment* (1955). Le troisième numéro est consacré à *Betriebsklima. Eine industriesoziologische Untersuchung aus dem Ruhrgebiet* (1955) et le cinquième publie *Automation. Materialien zur Beurteilung der ökonomischen und sozialen Folgen* de Pollock (1956).

[672] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 24.

L'une des récurrences principales du discours friedmannien réside dans l'idée d'un apprentissage ajusté aux conditions réelles de la production et, par conséquent, soumis à une rationalité elle-même divisée au profit d'une spécialisation. L'auteur parle en ce sens d'un « amenuisement de l'apprentissage par la formation dite "rationnelle" »[673] condamnant les anciens métiers soit à être intégrés à la division du travail comme autant de tâches spécifiques distinctes, soit à disparaître. La division du travail et sa spécialisation se couplent à une « déqualification » qui se donne à voir jusque dans les sphères extérieures au travail lui-même, jusque dans la sphère privée. Mais, plus encore qu'une déqualification généralisée, c'est surtout un déclin de la connaissance du *matériau* qui n'est dès lors plus du tout maîtrisé par le sujet producteur en raison de la spécialisation accrue de ses compétences. Ce processus est le résultat d'une domination radicale, sous le développement de la grande propriété de production, du matériau et de la matière en raison de la séparation des tâches au profit d'une maximisation de son rendement. La sur-domination de la nature qui est à l'œuvre dans ce mode d'organisation sociale et qui dépasse la simple domination par le travail artisanal (qui supposait une connaissance fine du matériau et une maîtrise du processus de création) entraîne un renversement de la domination tel qu'analysé par Adorno, Horkheimer et Marcuse : la subjectivité de l'individu est anéantie en même temps que celui-ci est intégré à la production divisée et rationalisée. Le sujet devient lui-même un élément soumis au processus de sur-domination de la nature. Le résidu de qualification s'est dans le même temps déplacé vers une augmentation de la vitesse des tâches (*speed as a skill*), couplée à une diminution du temps de formation. Ce processus illustre le mouvement d'un calcul et d'un investissement dans le quantitatif au profit du qualitatif où la temporalité sert de moyen d'organisation et d'évaluation stricte des tâches, non de développement personnel pour le sujet humain. Davantage dressé qu'instruit, l'ouvrier spécialisé voit sa formation ajustée à un état donné, préalablement défini, des exigences de la production industrielle. Cette domination qui se retrouve au cœur de la logique industrielle crée une distinction entre ce que Friedmann appelle les « éveillés » et les « stéréotypés », opposition qui illustre l'aliénation intellectuelle sur laquelle se fonde ce modèle social.

[673] *Ibid.*, p. 33.

Le Travail en miettes critique donc dans un premier temps les excès d'un modèle social qui tend à créer une série d'assujettissements des individus au profit d'une domination accrue des structures techniques. Cette idée est bien exprimée par une récurrence formelle propre aux discours des théories critiques françaises et allemandes, à savoir le recours au préfixe « sur- ». On retrouve en effet, tant chez Marcuse que chez Adorno ou Friedmann, une série de créations lexicales par suffixation, comme « sur-domination », « sur-répression », « sur-spécialisation », « sur-travail », « sur-organisé », « sur-administré », créations qui s'inscrivent dans l'héritage du marxisme du XIX^{e} siècle. Dans *Marx penseur de la technique*, discours sur lequel nous reviendrons, Axelos développe pour sa part l'idée d'une société « sur-civilisée »[674] créant les possibilités d'une sur-détermination des sujets détournés de leurs besoins naturels fondamentaux au profit d'une soumission aux besoin artificiellement construits par cet excès même de civilisation. Ces excès de détermination, de spécialisation, d'organisation et d'administration créent les possibilités d'une mutilation de l'individu et de son activité, c'est-à-dire les conditions d'une « sous-existence » dont le sociologue récolte les miettes.

Cette métaphore de l'émiettement qui structure l'ensemble de l'ouvrage de Friedmann se combine à celles d'un éclatement et d'une fragmentation à l'œuvre dans le monde du travail et des loisirs. Friedmann développe plusieurs variantes de cette métaphore : travail brisé, tâches éclatées, fragmentation en petites unités, parcellisation. Contre ce morcellement, Friedmann souhaite que se développent des « études systématiques » permettant d'étayer des observations empiriques sur une réalité sociale. On retrouve dans ces images de l'éclatement, de la décomposition et de la recomposition un réseau métaphorique courant dans le discours marxiste, et ce depuis Marx lui-même, à savoir celui des composés physico-chimiques. Friedmann va jusqu'à expliciter et interroger cette analogie entre le fonctionnement du système moléculaire et la civilisation technicienne. Malgré les précautions oratoires de Friedmann et bien que cette analogie soit avant tout motivée par une volonté d'imager son discours, on comprend bien en quoi ce rapprochement constitue une divergence de vue avec la

[674] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 82.

condamnation que prononce Adorno à propos du rapport entre sciences naturelles et sciences sociales :

> Dans le domaine des sciences physico-chimiques, les célèbres lois de Gibbs, Van't Hoff et Le Chatelier nous enseignent que la modification d'une quelconque des conditions susceptibles d'influer sur l'état d'équilibre chimique d'un système de corps provoque une réaction dans un sens tel qu'elle tend à susciter une variation de sens contraire à celui de la condition extérieure modifiée. Autrement dit, lorsqu'un système de ce genre est en équilibre réel, la modification d'un des facteurs de l'équilibre provoque un déplacement du système dans le sens qui tend à atténuer l'effet de la cause perturbante. Loin de nous la prétention de vouloir assimiler l'ensemble complexe de la civilisation à un système de molécules. Toutefois, il n'est pas interdit de penser que des réactions homologues peuvent se produire dans un milieu social et de noter qu'au reste, la loi du déplacement de l'équilibre décrit un processus du même ordre que les *feedbacks* étudiés par les cybernéticiens.[675]

Cette image sert à exprimer le rapport qui lie les individus dans une société faisant système. Le travail constitue dans ce système une forme d'équilibre nécessaire entre la personnalité de l'individu et la société, équilibre mis à mal par un ensemble de transformations sociales plus ou moins importantes. Les individualités moléculaires du système organisé de la division du travail se voient donc intégrées à la structure de ce système conçu par Friedmann comme un organisme vivant exploitant chacune de ses parties afin de se reproduire. Le sociologue recourt alors à l'idée d'une synthèse par dépassement (*Aufhebung*) de l'opposition entre l'artisan polyvalent et le manœuvre spécialisé dans des tâches parcellaires. Ce dépassement trouverait potentiellement à s'exprimer dans l'évolution historique induite par le processus de la civilisation technicienne. Friedmann réalise cependant le constat qu'il n'existerait pas de réel dépassement des structures instituées ou des conditions sociales des individus par le biais des transformations techniques et industrielles, et ce au profit d'une reproduction de la mécanicité des tâches comme expression de la structure sociale.

Conjointement à l'analogie physico-chimique, Friedmann reprend une autre métaphore scientifique propre à la rhétorique marxienne, celle des « pores » dans la

[675] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 210-211.

journée de travail. Il établit par là une analogie entre le corps du travailleur et le corps social de l'entreprise tout en instituant l'idée d'une intrusion de la logique industrielle dans la chair même des sujets. Cette métaphore permet d'exprimer l'atténuation de la frontière entre le public et le privé qui s'exprime dans l'extrait ci-dessous par un rapprochement avec le machinisme, dont la mécanicité et la rationalité intègre le sujet. Les « conditions concrètes » de travail affectent, selon Friedmann, l'ouvrier dans son équilibre et sa personnalité :

> « Le passage d'une opération à une autre interrompt le cours de son travail et forme, en quelque sorte, des "pores" dans sa journée de travail » [Marx, *Le Capital*, cité]. Ces « pores » se condensent et tendent à disparaître lorsqu'il [l'ouvrier] est fixé toujours sur la même opération. Le machinisme, en développant intensément les moyens de production et l'obligation de les utiliser rationnellement, s'accompagne d'une réduction de la journée de travail, d'une tension supérieure de la force ouvrière et d'un « remplissage plus serré des pores du temps de travail ». On voit comment les conditions concrètes dans lesquelles s'effectue le travail de l'ouvrier spécialisé peuvent affecter l'épanouissement et l'équilibre même de sa personnalité.[676]

Comme le temps de travail, le corps se voit compressé sous l'action du machinisme qui répond aux exigences d'un remplissage complet des tâches produites. Cette métaphore épidermique permet de relever l'influence de l'extériorité sociale, et de sa fragmentation, sur la constitution physiologique du sujet. L'idée d'« équilibre » invoquée par Friedmann peut quant à elle être lue comme un emprunt à la psychanalyse freudienne. L'individu devrait trouver, au sein des contradictions sociales, une position lui permettant de résoudre les tensions qui le traversent (tensions entre le principe de réalité, de rendement, et la satisfaction du plaisir). Cette insistance révèle dans le même temps la nécessité pour tout sujet de mettre en œuvre une activité transformatrice (transformatrice de sa personne intérieure et transformatrice du monde extérieur) et de trouver une cohésion avec la société dans laquelle il évolue. Le sociologue n'est toutefois nullement dupe du caractère restreint de la fonction d'équilibre du travail en régime industriel – c'est précisément là sa critique. Ce régime crée le plus souvent des zones de frustration et d'insatisfaction au profit d'un déséquilibre, voire d'une réelle

[676] *Ibid.*, p. 164.

aliénation, observables dans les structures cognitives et les goûts exprimés en dehors de la sphère du travail.

Il est important de noter que l'approche de Friedmann, si elle reste éminemment critique envers les formes d'aliénation au sein du monde de la division du travail, n'en reste pas moins attentive aux éléments positifs, aux possibilités de connaissance authentique propres au milieu industriel, voire aux possibilités d'émancipation au sein même de certaines formes de division du travail. S'il constate la présence de nombreuses formes de mutilation et de dégradation dans la division du travail traditionnelle soutenant la logique industrielle, il ne conçoit cependant pas cette division comme la cause directe d'un éclatement des pratiques et des connaissances. Le propos de l'ouvrage se veut volontairement nuancé et mesuré. Il alterne tantôt un effacement énonciatif exempt de jugements, tantôt un fort marquage déictique construisant un *ethos* singulier, celui de l'enquêteur de terrain relatant les expériences vécues de manière sincère et authentique. L'une des critiques centrales de Friedmann réside dans la mise au jour de décisions servant le seul intérêt idéologique du rendement et de l'accumulation, ce qui entraîne la dégradation des structures cognitives et des conditions d'existence des sujets. Mais, dans le même temps, il montre en quoi une amélioration des conditions de travail au nom d'un bien-être peut servir l'intérêt du rendement. Cette remarque permet de comprendre l'ancrage de la sociologie de Friedmann dans un monde du travail dont les présupposés idéologiques sont certes interrogés et critiqués mais non totalement réfutés – ce qui le distingue d'une forme de normativité adornienne. Il observe par exemple des firmes américaines au sein desquelles les ouvriers sont responsabilisés et polyvalents dans leurs tâches ; ce processus est appelé *job enlargement*, c'est-à-dire, comme l'exprime une enquête du *Wall Street Journal*, une « extension du travail actuel de l'ouvrier, l'accroissement de sa variété et de son intérêt, l'encouragement donné à le mieux accomplir [*sic*] »[677]. *A contrario*, il observe en quoi l'intense productivisme propre au modèle soviétique se fonde sur un sacrifice de soi au profit de l'« émulation socialiste »[678] – véritable expression de la mystification idéologique au service du rendement collectivisé.

[677] *The Wall Street Journal* du 11 mars 1954, cité in *Ibid.,* p. 94.
[678] *Ibid.*, p. 160.

Notant que le progrès vers une plus grande satisfaction au sein de la production industrielle a été rendu possible par un « effort méthodique de formation professionnelle »[679], l'auteur synthétise son propos en ce sens :

> Nous avons affaire à une réaction contre les excès de la division du travail, non à une attitude réactionnaire. Il s'agit de tenir compte d'un ensemble d'enseignements, certains, d'ordre exclusivement technique, d'autres, d'ordre psychologique et social, tirés de la production de série par des hommes qui l'organisent, la dirigent, l'encadrent ou l'observent, et de restituer au contenu des tâches, tel qu'il est vécu à l'usine par l'opérateur ou au bureau par l'employé au long des journées et des mois, une importance que le Scientific Management lui avait refusée ou qu'il avait, en tout cas, ignorée.[680]

Friedmann va jusqu'à montrer qu'une division inintelligente de la production couplée à une ultra-spécialisation est improductive et que l'idée même de rentabilité gagne à prendre en considération les effets psychologiques positifs créés par une maîtrise de l'outil et une connaissance du processus au profit d'un meilleur rendement. Le sociologue n'hésite nullement à utiliser les critères de l'industrie rationalisée dans le but d'une amélioration des conditions de travail à l'intérieur de cette même logique de rendement. Contrairement à d'autres critiques marxistes hétérodoxes, le réformisme de Friedmann ne se situe donc nullement dans une rupture radicale avec un modèle économique et social, mais il tente plutôt de comprendre les présupposés à l'origine d'une dégradation des expériences et des conditions de travail de ce modèle en même temps que la nécessité d'une maîtrise de l'outil technique et des mécanismes de la production (cadence, rythme, fonctionnement et enseignement).

6.1.2. Auguste Comte et Émile Durkheim, deux contre-références : anomie et solidarité dans la division du travail. « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques » (janvier-mars 1961)

Afin de développer une contre-argumentation partant d'un point de vue singulier sur la division du travail, Friedmann recourt aux théories durkheimiennes relatives à

[679] *Ibid.*, p. 95.
[680] *Ibid.*, p. 108.

l'anomie, concept central qui lui permet de penser les évolutions de ce régime industriel organisé. Selon Durkheim, il existerait un fondement anthropologique, voire biologique, à la base de la division du travail :

> La division du travail est, selon Durkheim, un fait inscrit dans l'évolution même de la vie. Dès l'Introduction de sa thèse, il rappelle qu'au regard de la philosophie biologique, inspirée d'Herbert Spencer, un organisme occupe dans l'échelle animale une place d'autant plus élevée que ses fonctions sont plus spécialisées.[681]

Ce postulat, que dénoncent conjointement Friedmann et Adorno, entraînerait une lecture du fonctionnement industriel avancé comme anomie par rapport à l'exigence d'une solidarité entre les parties. L'anomie serait à l'œuvre dans la division du travail à partir du moment où les fonctions de la structure ne seraient plus solidaires les unes des autres :

> À vrai dire, pour expliquer les formes anomiques de la division du travail et particulièrement celles qu'a développées la production industrielle, il [Durkheim] invoque le plus souvent le défaut de réglementation. La vie industrielle présente désormais, dit-il, de nouvelles conditions : extension de l'industrie parallèle à celle du marché, machinisme, fatigue du système nerveux, séparation de l'ouvrier d'avec sa famille et son employeur, « enrégimentation ». Les transformations provoquées par les révolutions industrielles ont été si rapides que « les intérêts en conflit n'ont pas encore eu le temps de s'équilibrer » [Durkheim, *De la division du travail social*, cité].[682]

Ce recours à l'œuvre de Durkheim est bien entendu éminemment critique et permet à Friedmann de dépasser une vision édulcorée de la « vague motivation » qui suffirait à l'ouvrier pour « transfigurer dans sa conscience une activité parcellaire et uniforme »[683] et qui fait fi du facteur *intensité* dans les processus d'aliénation à la production industrielle. Les observations que réalise Friedmann dans le fonctionnement contemporain des usines lui permettent de nuancer une série de jugements sommaires opérés par Durkheim de façon souvent distante des réalités sociales : « si l'on observe, sans préjugé théorique, la division du travail telle qu'elle se pratique chaque jour dans nos ateliers, nos mines, nos chantiers, nos bureaux, elle est loin de présenter les traits –

[681] *Ibid.*, p. 130.
[682] *Ibid.*, p. 133.
[683] *Ibid.*, p. 135.

et les vertus – que lui attribuait Durkheim »[684]. Il dénonce dans le même temps chez le sociologue une nostalgie pour les corporations ainsi qu'une abstraction servant à la définition d'une conception réductrice et mythifiée de la division du travail dite « normale ». Friedmann critique par conséquent la conception anomique de la division radicalisée du travail industriel développée par Durkheim au profit d'une théorie partant des expériences concrètes et de l'organisation des structures sociales de la production industrielle. Cette contre-argumentation se réalise grâce à une rupture avec un présupposé moral tordant la réalité et se fondant sur un raisonnement argumentatif fonctionnant à l'envers, faisant de l'exception une norme et décrétant comme anormales la plupart des pratiques réelles :

> Les réactions actuelles contre l'éclatement des tâches, la multiplication des tentatives de transfert, de rotation, voire d'élargissement, montrent qu'*en soi* la division du travail peut ne pas être quelque chose de bon et que ce serait, après tout, une solution trop facile que de décréter « anormales » l'immense majorité de ses manifestations dans notre civilisation technicienne.[685]

Friedmann rompt donc avec la conception naturalisante et essentialisante de la division du travail chez Durkheim (qui est en réalité davantage celle de ses continuateurs) ainsi qu'avec sa définition abstraite de la « solidarité morale » au profit d'une mise en avant des exigences propres à une structure sociale historiquement instituée. Contre l'idée d'une anomie, on peut lire dans l'extrait suivant une dénonciation du caractère prétendument solidaire définissant le fonctionnement social de la division du travail. La mécanicité de cette solidarité ne peut être présupposée ni pensée comme similaire à celle du système organique :

> Les ouvriers sont eux-mêmes insérés dans un ensemble dont chaque poste de travail est un élément, et les tâches s'emboîtent les unes dans les autres à l'instar des pièces ainsi usinées ou assemblées. Il ne s'agit donc pas de la solidarité née de segments similaires, comme dans la solidarité « mécanique » de Durkheim, mais au contraire de segments très différents et dont l'ensemble, néanmoins, n'engendre pas nécessairement une solidarité « organique ». Cette phase de l'évolution implique donc une interdépendance commandée par la structure matérielle de la production.[686]

[684] *Ibid.*, p. 138.
[685] *Ibid.*, p. 140.
[686] *Ibid.*, p. 142-143.

Friedmann opère ici explicitement une analogie entre la solidarité des pièces dans l'industrie, « usinées » ou « assemblées », et la solidarité entre les acteurs de la production. Cette solidarité est davantage au service de la structure matérielle que du développement des tâches individuelles et du développement personnel. Cette comparaison permet de comprendre la manière dont l'individu est intégré, comme la pièce produite, à une logique qui lui est extérieure et qu'il ne peut qu'accepter comme un rouage mécanisé de la structure. La solidarité devient donc une relation d'asservissement et de réification à la totalité qui la délimite : « La solidarité morale est, en fait, étroitement dépendante de la structure de la société et des rapports que celle-ci institue entre producteurs »[687]. Ainsi, grâce à cette comparaison, le sociologue rompt avec celle que réalise la sociologie durkheimienne entre le fonctionnement organique de la nature et le fonctionnement de la chaine en régime industriel.

Cette critique de la conception durkheimienne de la solidarité à l'œuvre dans la division du travail correspond aux thèses adorniennes-horkheimeriennes développées dans la *Dialektik der Aufklärung* à propos du rapport entre division du travail, domination économique et totalité sociale. Adorno et Horkheimer entendent eux aussi dénaturaliser la perception du travail social en s'opposant à l'analogie réalisée entre les sciences sociales et les sciences naturelles :

> Il faut préciser que ce caractère social des catégories du penser n'est pas, comme l'enseigne Durkheim, l'expression de la solidarité sociale, mais qu'il atteste l'unité inextricable de la société et de la domination. La domination confère à l'ensemble social où elle se fixe une cohésion et une force accrues. La division du travail à laquelle tend la domination sert à l'autoconservation du groupe dominé.[688]

Dans son article « Critique of Politics : Adorno on Durkheim »[689], Julia Christ montre que ce passage – et de manière générale le rapport d'Adorno à Durkheim – se fonde sur une lecture quelque peu biaisée de la sociologie durkheimienne, conçue par Adorno essentiellement comme une pensée de l'universalité, notion que celui-ci préfère étudier à partir du cadre hégélien, et plus précisément à partir de la notion d'esprit objectif. On a vu en quoi la relecture qu'opérait l'École de Chicago de la sociologie durkheimienne

[687] *Ibid.*, p. 146.
[688] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 38.
[689] Julia Christ, « Critique of Politics : Adorno on Durkheim », in *Journal of Classical Sociology*, Volume XVII, n°4, 2017, p. 331-341.

avait suscité une réaction aux approches strictement théorisantes. Cette réaction est initiée aux États-Unis grâce aux pratiques de l'enquête et est reprise par plusieurs sociologues européens après la Seconde Guerre mondiale. En effet, si la pensée de Durkheim se voit quelque peu déformée par Adorno et Friedmann, c'est en réalité en réaction à une tendance conservatrice de la sociologie américaine, qui réinterprète le courant de l'école de sociologie durkheimienne. Julia Christ note en ce sens :

> [Adorno] is guilty of confusing the existing world and universality; or, to put it in a more controversial way, he is guilty of confusing the system of domination of capitalist society, producing a homogenization of the subjects, with social constraint in its moral dimension, producing autonomous individuals.[690]

La relation critique qu'Adorno développe avec le sociologue français est déterminée par le positivisme auquel est associé ce dernier et par l'interprétation réalisée à partir de ses travaux sur la division sociale du travail comme fondement des sociétés modernes. Le philosophe et sociologue francfortois fonde en partie sa critique sur la confusion qui serait à l'œuvre entre le fait social et la chose, élément récurrent de sa critique des pensées réifiées – c'est la problématique du « chosisme » telle que l'explicite Adorno. Toutefois, comme le montre justement Friedmann, le positivisme de Durkheim n'est pas un simple empirisme (ce dont Adorno avait conscience) ; et Julia Christ observe en ce sens que le « positivisme » de Durkheim est fondé sur une idée de l'interrelation conceptuelle entre l'individu et la société et sur la volonté d'étudier les effets de celle-ci sur celui-là. C'est ce rapport complexe, la rupture avec l'opposition stricte et positiviste entre objectivité et subjectivité ainsi que la conscience de la dimension objective de la subjectivité qui seraient selon Julia Christ au cœur du dialogue critique d'Adorno avec la pensée de Durkheim :

> We can say that Adorno and Durkheim have abandoned the old opposition between subject and object and the epistemological and practical issues arising from this opposition. For both, if there is coincidence between objectivity and subjectivity, this is not because objectivity, or the social world, is a subjective fact, it is not because men consciously make history; but there is coincidence because objectivity produces subjectivity in the historical form in which it exists.[691]

[690] *Ibid.*, p. 333.
[691] *Ibid.*, p. 335.

On retrouve chez Friedmann la dénonciation adornienne de la conception durkheimienne du « *fait social* » comme chose (en français dans les textes d'Adorno, dont on peut citer l'« Introduction à Émile Durkheim » parue en marge de la traduction de *Soziologie und Philosophie* de Durkheim chez Suhrkamp en 1967). En effet, dans l'idée d'une nécessité presque naturelle de la division du travail, Friedmann voit l'impossibilité de penser ce mode de production et d'organisation comme une construction sociale dynamique et non comme une entité statique immuable – réifiée par le discours naturalisant. Conjointement à cette dénonciation d'une torsion de la réalité au nom de catégories de pensée, Adorno analyse chez Durkheim une soumission à l'idée de conscience collective qui « érige en substance d'une société l'esprit de celle-ci » et qui consiste en une « spiritualisation de l'objectivité »[692]. Le sociologue français serait donc à la fois un représentant singulier du positivisme répondant à la prétendue autorité « chosale » des faits sociaux – dans la continuité de Comte – et dans le même temps une forme de « métaphysicien » fonctionnant à partir d'éléments spéculatifs et de catégories *a priori* prédéterminant la perception d'une réalité sociohistorique – on peut mentionner, en regard de l'importance attribuée à la conscience collective chez Durkheim, l'importance de la sociologie de Maurice Halbwachs, cité dans *Le Travail en miettes* et bien connu d'Adorno.

Afin de comprendre le rapport critique à la sociologie française que développent conjointement Friedmann et Adorno, il est utile de s'attarder sur un article fondamental que ce dernier publie dans la revue *Diogène* en janvier-mars 1961, à savoir « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques », article traduit de l'allemand par Robert Statlender et Marie-Elisabeth Leroy. Adorno avait été sollicité par Jean d'Ormesson dès 1957 pour collaborer avec *Diogène*, revue crée en 1952 sous l'impulsion de Caillois. Ce texte a été retraduit dans le récent recueil publié chez Payot sous le titre *Le Conflit des sociologies*[693], qui ne mentionne pas sa publication dans *Diogène*. Nous recourrons le cas échéant à certaines traductions et commentaires de cette édition afin d'éclairer la substance du propos, parfois obscur dans sa version de 1961.

Dans ce travail relatif aux catégories sociologiques permettant d'analyser le fonctionnement des structures sociales et de leur reproduction, Adorno part du constat

[692] Theodor W. Adorno, « Introduction à Émile Durkheim », in *Le Conflit des sociologies. Op. cit.*, p. 147-148.

[693] Adorno, *Le Conflit des sociologies. Op. cit.*

d'une autoconservation inhérente aux sociétés contemporaines. Recourant, comme Friedmann, à l'œuvre fondamentale, mais non moins problématique, de Comte, Adorno relève la distinction radicale entre les « conditions d'existence de la société et celles des lois de son mouvement continu »[694] qui est à l'origine des catégories comtiennes de statique et de dynamique. Adorno entend dès lors interroger la complexité des rapports à l'œuvre entre les facteurs dynamiques de la société et les invariants statiques afin de dépasser une série d'observations réductrices à l'endroit du monde social et de ses transformations : « Les facteurs dynamiques sont réduits *a priori* au rang d'accidents, simples nuances des catégories principales, sans que l'on se demande si celles-ci ne résultent pas d'un choix particulier, qui aurait éliminé ce qui résistait à une théorie sociale des invariants »[695]. Ce processus de pensée amène donc Adorno à formuler une nouvelle fois sa critique des systèmes conceptuels réifiés et de l'ontologisation des faits sociaux au nom d'un prétendu principe de réalité et à remettre en question l'opposition stricte entre statique et dynamique :

> C'est la tentation bien connue, toujours soulignée par les sociologues, d'ériger les éléments statiques et surtout institutionnels en entités métaphysiques, et d'éliminer comme changeants et contingents les éléments dynamiques, souvent même le contenu concret du processus social vital, selon cette tradition philosophique qui identifie l'essence et le permanent, le pur phénomène et l'éphémère.[696]

Adorno entend rompre avec l'idée selon laquelle les comportements sociaux répondent à des besoins naturels, qui servent de caution à une évolution sociale et qui occultent la manière dont les structures mises en place par un ordre institué sont le lieu même de la production des besoins. La théorie de la satisfaction des besoins est au cœur du fonctionnement de l'époque de surproduction. Celle-ci fonde sa logique sur une nécessité naturelle de l'assouvissement de besoins socialement construits. Ce constat amène Adorno à dénoncer la distinction stricte entre nature et culture ainsi que la caution de celle-ci au nom de celle-là tout en pensant la construction des besoins dans leurs relations nécessaires au Tout de la société :

---

[694] Auguste Comte, cité in Theodor W. Adorno, « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques », in *Diogène*, n°33 (*Problèmes de l'évolution des sociétés modernes*), janvier-mars 1961, p. 36.

[695] Theodor W. Adorno, *ibid.*, p. 37.

[696] *Ibid.*

> Non seulement ce qui semble statique à un esprit naïf se révèle souvent dynamique, mais des besoins fondamentaux comme la nourriture, les vêtements et le logement se modifient au point de transformer la quantité de nouveautés en ce que l'on considère à tort comme invariable. Le processus social n'est ni purement société, ni purement nature, mais le rapport de l'homme avec celles-ci, leur échange constant. Le naturel présent à tous les niveaux ne peut être séparé de sa forme sociale sans faire violence aux faits.[697]

Ce point de vue critique envers toute naturalisation des phénomènes sociaux et envers tout anhistoricisme n'est toutefois nullement réduit par Adorno à une négation des déterminations naturelles, qui gagnent au contraire à être étudiées hors des partis pris idéologiques invoquant sans cesse la nature comme composante invariante des rapports humains. Les éléments relevant d'une détermination naturelle sont préservés dans leur complexité précisément grâce à une sortie de l'hypostase de la nature au nom de la recherche d'invariants relevant de déterminations culturelles et historiques (ce sont ces (« thèses philosophico-anthropologiques » qui sont dénoncées par Adorno) :

> Plus la notion de nature est ruinée par la recherche, plus l'affirmation de l'invariabilité se perd en thèses philosophico-anthropologiques et se ferme à la réalité sociale. Enfin, la doctrine des invariants cherche sa légitimité dans une ontologie à laquelle des savants trop spécialisés et trop confiants attribuent une vérité qui ne se soutient même pas sous sa propre forme philosophique et est entièrement incompatible avec la vision d'une société que, depuis des millénaires, les hommes subissent bien plus qu'elle ne découle de la nature de leur destin.[698]

La sociologie de Comte aurait selon Adorno consacré la suprématie du concept sur les faits sociaux en même temps que la soumission de ceux-ci à des idéaux-types, créant par là les conditions pour le développement d'une philosophie elle-même structurée autour d'une idée particulière de la science, dont les catégories sont préalablement constituées pour être ensuite ajustées aux faits entérinant ces mêmes catégories. Adorno dénonce une méthode de pensée structurée autour de catégories *a priori* – statique versus dynamique – où le concept ne naît pas d'une étude empirique. Dans le meilleur des cas, celle-ci n'est que la validation de catégories de pensée délimitant préalablement les phénomènes sociaux. Ce qui est à l'œuvre dans la sociologie positiviste est

[697] *Ibid.*, p. 39.
[698] *Ibid.*, p. 40.

l'élaboration d'une analogie entre, d'une part, la méthode scientifique et ses catégories et, d'autre part, l'objet analysé, qui se voit par conséquent transformé, découpé, agencé en fonction de ces mêmes catégories. Les catégories de la sociologie positiviste participent à une institution de la perception du monde social : la pensée invoque ses propres déterminations comme s'il s'agissait de celles de l'objet analysé et, inversement, l'objet une fois perçu au travers des cadres de cette pensée valide ces mêmes déterminations. On comprend la critique d'Adorno grâce à sa propre méthode dialectique et à partir de sa conviction que la théorie sociale doit se penser comme un mouvement dynamique partant du cœur des contradictions propres à un état donné du monde social et n'impliquant nullement une méthode *a priori*, prétendument supérieure et détachée de l'objet. Paradoxalement, cette séparation au sein des pensées réifiées entre méthode et objet de recherche se double d'une indistinction qui tend à calquer l'objet sur les catégories de la méthode scientifique.

La neutralité ainsi que le caractère dual et oppositionnel de ces catégories, telles que le statique et le dynamique, annihilent toute possibilité de dépassement dialectique de l'institution sociale ; c'est en ce sens que l'on peut parler d'une pensée de l'affirmation opposée à l'idée de négation critique chez Adorno. Par sa neutralité, sa supériorité comme science méthodique et son apologie des catégories, la sociologie positiviste affirme et préserve un état donné de la perception du monde social en consacrant son découpage arbitraire à partir des catégories appliquées à l'objet étudié – catégories d'autant plus problématiques qu'elles sont souvent empruntées par Comte aux sciences naturelles[699].

Il nous faut à ce propos mobiliser le commentaire des traducteurs de l'article « Le statique et le dynamique » repris dans *Le Conflit des sociologies* aux éditions Payot (2016) à propos de la distinction faite par Adorno entre les adjectifs *gesellschaftlich* et *sozial*, difficile à rendre en français (qui ne peut se réduire à l'opposition entre *sociétal* et *social*). Cette distinction permet de comprendre la différence entre, d'une part, une approche attentive à la structure objective de la société au sein de laquelle les sujets sont compris de manière englobante (et peuvent donc être étudiés à partir des déterminations

[699] Nous reviendrons sur cette question du rapport entre sciences naturelles et sciences sociales dans la section consacrée aux travaux de Goldmann. Précisons que Friedmann établit lui aussi une distinction dans *Le Travail en miettes* à propos de la spécialisation à l'œuvre selon Comte dans la pensée scientifique, qui diffère fondamentalement selon Friedmann dans le cas des sciences sociales et dans celui des sciences naturelles.

sociales qui leur sont extérieures) et, d'autre part, une approche centrée sur les individus comme étant les seuls responsables de leur société, de leurs faits et gestes, et fondée sur une conception des trajectoires individuelles en tant qu'elles ne sont pas comprises comme le résultat d'un effet historique (et partant idéologique) de la structure sociale globale :

> D'une part, la pratique consistant, en allemand, à utiliser deux mots désignant à première vue la même chose, mais dont l'un est formé sur la racine latine (ici : *sozial*), tandis que l'autre est formé sur la racine germanique (ici : *gesellschaftlich*), est d'inspiration hégélienne. Chez Hegel, il s'agit la plupart du temps de distinguer non pas tant deux notions que deux manières d'approcher une notion. […] Il semble d'autre part qu'une distinction théorique s'esquisse, notamment à la fin du texte consacré au conflit social, entre, d'une part, un « social »/*gesellschaftlich* qui se situerait résolument du côté d'une théorie de la structure objective de la société, à partir de laquelle sujets et individus sont compris de manière plus englobante, et, d'autre part, un « social »/*sozial* caractérisé comme des relations entre des individus ou des sujets, c'est-à-dire appréhendé à partir d'une perspective – celle de la sociologie empirique – qui impute à ces derniers tout ce qui existe dans la société, et *in fine* la société elle-même – conçue comme l'entrecroisement de trajectoires individuelles – se rendant de fait aveugle non seulement aux phénomènes qui échappent à une telle approche réductionniste, mais aussi au fait que la validité apparente de l'individualisme ainsi prôné de manière immédiate pourrait bien être lui aussi un effet historiquement produit par la structure de la société.[700]

Adorno préfigure dans cet article une réflexion reprise lors des conférences au Collège de France prononcées le même mois que sa publication dans *Diogène*. Il y insiste sur l'importance de la copula « être ». S'il s'attaque, au Collège de France, à l'ontologie de Heidegger, Adorno insiste, dans « Le statique et le dynamique », sur l'importance critique qu'attribue Hegel à la copula. Hegel est considéré comme un philosophe qui dans « presque chaque phrase emploie le Est catégorique » et « dont l'œuvre veut combattre le pouvoir trompeur, la prétention qu'une chose soit totalement ce que l'on énonce d'elle »[701]. Cette remarque permet à Adorno d'opérer un *distinguo* par rapport à la sociologie traditionnelle – de Comte à Durkheim – et de penser la relation entre l'être et le non-être contre toute forme d'ontologisation du réel. Selon lui,

[700] Collectif, « Glossaire », in *Le Conflit des sociologies. Op. cit.*, p. 450-451.
[701] Adorno, « Le statique et le dynamique », in *Diogène. Op. cit.*, p. 46.

toute réalité attestée est le résultat d'un devenir, d'une construction historique dynamique, et, à l'inverse, toute transformation dynamique peut constituer une récurrence intrinsèque, un fondement structurel du système social appréhendé dans sa dimension statique. S'opère dans toutes les formes de construction sociale une médiatisation où la signification conceptuelle du fait s'est élaborée dans le processus historique : c'est là le caractère non identique et « médiat »[702] de l'être du phénomène, qui se constitue au travers des médiations sociohistoriques. Contrairement à la conception dialectique du rapport entre statique et dynamique et contre l'insistance sur la médiation historique à l'œuvre entre l'être et le devenir, la sociologie traditionnelle de Comte consacre le principe d'identité et neutralise toute possibilité de transformation de l'ordre social. Cet ordre social se base sur une reproduction de la domination de la nature et de l'homme. La perpétuation de la domination dans la sociologie comtienne se fonde, d'une part, sur l'autorité ontologique d'un état donné de la société de production servant de principe de réalité (ordre statique) et, d'autre part, sur la répétition stéréotypée d'invariables changements servant la conservation de cette même société (progrès dynamique). Le dualisme *ordre statique*/*progrès dynamique* se renverse, en raison de l'opposition non dialectique et de l'hypostase qu'induit ce dualisme, en un double oxymore chiasmatique *ordre dynamique*/*progrès statique*. Ce qui est dès lors à l'œuvre dans le dualisme comtien consiste en une préservation du progrès ordonné ou, pour le dire autrement, de l'ordre progressant vers sa propre reproduction : « dans l'écroulement irrésistible, rien ne devient autre »[703]. Maniant également cette rhétorique du retournement antithétique dans son *Marx*, Axelos exprime cette idée d'une perpétuation des structures statiques dans le devenir. Les structures politiques rendent possible, par leur institution comme superstructure, la reproduction des structures économiques conçues comme infrastructure : « la politique déforme […] la logique du développement de l'économie : elle est une forme figée du devenir »[704]. Adorno met ainsi en lumière, contre la sociologie traditionnelle, la dimension philosophique et dialectique de sa théorie sociale, et réciproquement l'ancrage sociologique de sa philosophie dialectique, en se positionnant contre les tendances dominantes des pensées

[702] *Ibid.*, p. 48.
[703] *Ibid.*, p. 54.
[704] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 85.

réifiées consacrant le dualisme entre l'être et l'étant, entre les faits statiques et dynamiques, entre l'ordre et le progrès.

Un autre élément rapproche le propos d'Adorno dans « Le statique et le dynamique » et celui tenu lors des conférences au Collège de France, à savoir la critique de la société technicienne et industrielle opérée par la critique des fondements philosophiques à l'origine de ces modèles sociaux. Ainsi, tout comme la critique de l'ontologie de Heidegger entraîne une critique du rapport à la technique, l'étude des catégories comtiennes de statique et de dynamique sert la mise en œuvre d'une dénonciation du fonctionnement rationalisé de la société civile-bourgeoise industrialisée. Comme Friedmann, Adorno pointe la modification radicale du rapport au temps, voire l'annihilation de toute temporalité au profit d'une cyclicité et d'une répétition anhistorique dans la production rationalisée. Cette modification du rapport au temps se réalise sous l'action du processus d'échange déterminant toutes les relations sociales réifiées, au premier rang desquelles la division du travail :

> Révocation d'un acte par un autre, l'échange est en principe intemporel, même s'il a lieu dans le temps : de même la raison, sous sa forme pure, élimine le temps des opérations mathématiques. Le temps concret disparaît ainsi de la production industrielle. Il s'écoule de plus en plus en cycles identiques, discontinus, potentiellement égaux. L'opposition entre le traditionalisme féodal et le rationalisme bourgeois radical va finalement éliminer de la société bourgeoise en progression le souvenir, le temps, la mémoire, hypothèques irrationnelles : conséquences de la rationalisation progressive des procédés de production industrielle qui, avec d'autres rudiments de l'artisanat, réduisent des catégories comme l'apprentissage, modèle d'une expérience qualitative accumulée dont on n'a plus guère besoin.[705]

On retrouve ici la réflexion de Friedmann relative à une diminution de la qualité de l'apprentissage au profit d'une augmentation des impératifs de rendement propres aux logiques productivistes et à celles de l'échange comme valeur fondamentale. La modification du rapport au temps dans le modèle industriel et plus encore la division rationalisée servant son anéantissement induisent une modification complète du rapport à l'apprentissage et au savoir. Ceux-ci ne deviennent plus qu'une accumulation quantitative d'expériences et de compétences répondant à l'exigence d'un échange

[705] Adorno, « Le statique et le dynamique », in *Diogène. Op. cit.*, p. 47-48.

(échange entre les connaissances, échange entre les apprenants, échange entre l'apprentissage et l'exigence de rendement, échange entre les valeurs d'usage, échange entre les matériaux produits, etc.) La temporalité de l'apprentissage se voit progressivement niée par sa spécialisation, son organisation rationalisée et par son entremêlement avec le cycle anhistorique de la production. La suprématie de l'échange quantitatif et la division du temps de travail qui en découle au profit d'une production de biens n'ayant plus qu'une valeur d'échange, entraînent dans le même temps une désintégration qualitative de l'apprentissage et du travail, une subsomption de la valeur d'usage à la valeur d'échange. Cette remarque entérine dans le même temps une présupposition fondamentale, à savoir l'idée que le savoir a prétendument une valeur en tant que potentialité de travail accumulé. Friedmann relève donc lui aussi l'influence de la division du travail sur l'apprentissage et la connaissance :

> Ne soyons […] pas surpris que l'observation quotidienne, au niveau des ateliers, nous offre de nombreux exemples d'éclatement des tâches et de dégradation de l'apprentissage, dans les branches les plus diverses de la production. […] La confection est une des branches modernes de la production industrielle où l'éclatement des tâches a été le plus poussé. […] La division des opérations, dans toutes les entreprises de confection de quelque importance, a pris, ce qui est normal, la forme du travail à la chaîne et entraîné un *planning* rigoureux. Toute la pensée du travail se trouve absorbée dans sa préparation, qui va jusque dans le moindre détail. […] Rien d'étonnant à ce que l'apprentissage de tâches ainsi préparées soit fort réduit. La firme, innovation peu fréquente, a même introduit la chaîne dans l'atelier d'apprentissage afin que l'école puisse préparer aux conditions réelles de la production. […] L'éclatement des métiers pose, comme un de ses corollaires, le problème de la promotion ouvrière dans l'entreprise : la « déqualification » de nombreuses tâches, ce que les Anglais appellent le *deskilling process*, rend de plus en plus malaisé à beaucoup d'ouvriers, ceux-là même qui sont enfermés dans des tâches « spécialisées » et y plafonnent, l'accès à des métiers de professionnels […].[706]

Un élément distingue toutefois le point de vue d'Adorno de celui de Friedmann, à savoir l'idée d'une domination de la nature induite et présupposée dans la division rationnelle du travail. En effet, si le premier pose ce rapport de domination comme le fondement même de l'aliénation de l'individu intégré au processus de production, le

[706] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 28-34.

second entend étendre la maîtrise du sujet afin qu'il soit dans un rapport d'appropriation et de création conscientes à l'égard du matériau produit ou transformé. Adorno utilise à de nombreuses reprises dans son œuvre la métaphore de la dévoration couplée à l'image de la mort massifiée, éléments qui s'associent dans l'idée de destruction totalitaire. Cette association est exprimée dans l'extrait suivant de l'article « Le statique et le dynamique », qui établit une analogie entre le silence du cimetière et la domination aveugle de la nature, chacune étant le résultat d'un rapport antagonique entre dominant et dominé :

> Le silence du cimetière totalitaire, adversaire de la paix, nous enseigne, dans la supériorité démesurée de l'oppresseur sur l'opprimé, que la rationalité ne s'est développée que partiellement. Dominer aveuglément la nature pour la dévorer avec hostilité, c'est encore en soi un antagonisme, d'après le prototype de l'antagonisme entre dominateur et dominé.[707]

Sur ce point, le discours de Friedmann n'est pas aussi critique et négatif que celui d'Adorno. Le registre de la dévoration, de l'hostilité et de la mort ne peut correspondre à la volonté de dégager, chez Friedmann, une positivité dans le travail comme organisation sociale potentiellement émancipatrice. Les conditions de cette émancipation, si elles ne sont pas créées par l'OST traditionnelle, doivent selon Friedmann être pensées à l'intérieur même du système critiqué, sans nécessairement réfuter le principe d'une domination de la nature pouvant amener à une maîtrise consciente et lucide du matériau produit et de l'outil producteur. Mais l'impossibilité d'une émancipation par le travail, certes nuancée par une diminution du temps qui lui est consacré, se voit corrélée à une transformation du temps consacré aux loisirs, objet de la section qui suit.

6.1.3. Effets de la rationalisation industrielle sur la sphère de l'intimité

L'un des intérêts majeurs du travail de Friedmann réside dans l'attention portée au temps extérieur au travail et, dans la continuité de Marcuse, à une mise en relation des transformations technico-industrielles et de l'évolution des loisirs privés :

> […] Les manifestations de loisirs actifs, la recherche d'activités structurées, responsables, achevées, présentent aujourd'hui une extension telle qu'on ne

[707] Adorno, « Le statique et le dynamique », in *Diogène. Op. cit.*, p. 48.

> peut pas ne pas les relier à l'évolution contemporaine des « tâches gagne-pain » dans un immense secteur de la population active de nos sociétés industrielles.[708]

Le point de vue de Friedmann nuance ici la critique francfortoise des cultures consommées massivement et de façon sérielle. En effet, *Le Travail en miettes*, malgré l'insistance sur des activités clairement aliénées reproduites en marge du temps de travail (voir l'extrait ci-dessous), souhaite faire état de l'observation d'autres formes de loisirs authentiques et de pratiques culturelles conscientes et réfléchies. On peut malgré tout relever le constat implacable d'une consommation passive et massifiée produite par une industrie culturelle, complémentaire à la fatigue et à l'endormissement induits par la division sociale du travail. C'est à nouveau le modèle américain qui est pris comme objet d'étude par Adorno et Friedmann, bien que ce dernier précise que ses observations sont également applicables dans d'autres pays moins directement industrialisés – ce que soutiennent aussi les enquêtes sociales réalisées par Adorno sur le continent américain. Friedmann utilise, dans sa critique de la « consommation ostentatoire », une formule typiquement adornienne pour exprimer l'origine des « comportements aberrants » des sujets, à savoir celle du « système des rationalisations autoritaires » :

> Il faut noter […] que dans les sociétés compétitives, comme les États-Unis et d'autres nations de capitalisme évolué où le milieu technique est dense, où les consommateurs sont soumis à l'action omniprésente et dynamique de la publicité, l'éclatement des tâches n'incite pas toujours ceux qui lui sont soumis à rechercher dans leurs loisirs des activités plus complètes et à penser ainsi leur frustration. Il tend parfois, au contraire, à désorganiser leur vie hors du travail, à stimuler des tendances agressives par lesquelles la personnalité cherche à s'affirmer de manière brutale à travers l'usage d'excitants de toutes sortes, les jeux de hasard et de paris, l'alcool, des habitudes ou des poussées de consommation ostentatoire (*conspicuous consumption*), des divertissements brutaux comme les « stock-cars » et des spectacles de masse prétendus « sportifs » ou « artistiques », boxe, catch, courses de bolides, films de terreur et de crime. C'est ainsi, en particulier, que certains observateurs américains, plus ou moins teintés de psychanalyse, interprètent les comportements aberrants, au cours de leurs week-ends, de manœuvres spécialisés enserrés dans le système des rationalisations autoritaires,

[708] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 182.

> travaillant durant la semaine à des tâches éclatées et contraignantes, comme sur les chaînes des grandes usines d'automobiles de Detroit.[709]

On retrouve dans cette citation l'idée d'une « stimulation » des pulsions agressives des sujets par l'appareil idéologique et, plus précisément, par sa matérialisation socioéconomique structurant et divisant l'existence du monde du travail jusque dans l'intimité. L'usage des îlots textuels « sportifs » et « artistiques » ainsi que l'insistance sur l'artificialité de ces étiquettes par l'emploi du terme *prétendus* permettent au locuteur de remettre en question le point de vue selon lequel les pratiques standardisées et massifiées de la culture industrialisée seraient effectivement d'authentiques disciplines sportives et artistiques. Outre cette mise à distance, Friedmann se distingue également en tant que locuteur des observateurs américains influencés par les théories psychanalytiques. Cette distanciation peut être perçue dans la connotation péjorative des termes « plus ou moins teintés de ». La double mise à distance par rapport à la psychanalyse et par rapport aux pratiques culturelles massifiées permet de bien comprendre la position de Friedmann, à savoir celle comprise entre, d'une part, une critique lucide de l'aliénation et de l'inauthenticité induites par cette civilisation et, d'autre part, une attention scientifique pour des objets qu'il n'est nullement question de rejeter *a priori*. Si Friedmann met bien à distance les théories psychanalytiques, il ne démontre pas moins l'importance qu'il leur confère. Cette attention est exprimée par la récurrence des commentaires relatifs à la nécessité d'une satisfaction personnelle dans les sphères du travail et de l'intimité et, dans la continuité critique des travaux de Marcuse, par l'attention qu'il porte aux notions de *libido* et de sublimation – suivant une combinaison de l'analyse socio-philosophique et de l'approche psychanalytique qui rappelle le freudo-marxisme marcusien.

Les nuances apportées aux théories critiques allemandes peuvent être lues, chez Friedmann (mais aussi chez Morin, on y reviendra), à travers le recours à la pensée de Fromm contre celle d'Adorno. En effet, ce philosophe francfortois est mentionné tant dans *Le Travail en miettes* que dans *L'Esprit du temps* et c'est son ouvrage majeur *The Sane Society* paru en 1955 qui retient leur attention. Friedmann insiste sur la diminution du temps de travail ayant permis une augmentation du temps libre (*Freizeit*) et renvoie à la distinction importante de Fromm entre activités comme services « presse-bouton »

[709] *Ibid.*, p. 182-183.

des machines automatiques et « *do it yourself activities* », c'est-à-dire les « loisirs actifs »[710]. On voit dans cette classification la relation qu'entendent établir les sociologues entre le fonctionnement des logiques sociales du temps de travail et celui du temps libre (relation établie par Fromm dans *The Sane Society*). La satisfaction dans les tâches de travail détermine en ce sens la substance des loisirs. Les études sur les pratiques effectives des travailleurs, ouvriers ou employés, dans leur temps libre (« hobbys » ou « dadas ») sont nombreuses et mettent au jour une diversité corrélée aux différences des statuts et des tâches endossés par les sujets. Friedmann cite à ce propos l'enquête de son collègue français Fougeyrollas qui met en regard la « diversité des attitudes de loisirs selon les catégories socio-professionnelles et les milieux familiaux »[711].

On peut observer, dans un court passage du chapitre intitulé « Les loisirs et l'insatisfaction au travail », l'expression du soubassement idéologique de l'approche friedmannienne. On peut ainsi relever la singularité de la métaphore du peuplement dans l'extrait suivant qui théâtralise en les personnifiant les contenus investis dans les loisirs : « La diversité des contenus dont tant d'hommes et de femmes, dans nos sociétés industrielles, peuplent énergiquement leurs loisirs, conduit à y associer l'idée d'*activité* »[712]. En outre, la substance non quantifiable contenue dans la formule « tant de […] et de », qui contraste avec la minutie sociologique du travail de Friedmann, crée un effet d'indétermination et de massification qui, couplé à la substance sémantique du verbe *peupler* et de l'adverbe *énergiquement*, participe à une vision quantitativement et qualitativement hyperbolique. Ceci amène Friedmann à insister sur la « liberté » revendiquée par les ouvriers dans leurs tâches lors du temps libre, « bon juges en la matière », en « opposition aux contraintes de leurs tâches gagne-pain »[713], et à laisser s'exprimer, en regard d'un réformisme clair, des idéologèmes favorables à la lutte et à l'émancipation ouvrières teintés d'un certain romantisme, comme l'avance par ailleurs François Vatin dans son article « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre »[714].

[710] Erich Fromm, *The Sane Society*, cité in *ibid.*, p. 184.
[711] Friedmann, *ibid.*, p. 187.
[712] *Ibid.*, p. 187.
[713] *Ibid.*, p. 187-188.
[714] Vatin, art. cit., p. 221.

Dans le prolongement d'une analyse des pratiques effectivement standardisées et formatées dans l'activité du travail, Friedmann étudie l'influence du caractère autoritaire, vertical et administré de cette organisation scientifique du travail sur les comportements hors travail, dans la « vie quotidienne ». Ces comportements consacrent, comme dans la division et l'organisation scientifiques, la séparation entre la pensée et l'exécution des tâches :

> On pourrait interpréter un certain nombre d'activités latérales, comme relevant, par rapport au travail professionnel, de tendances à la compensation. Nous suggérons donc qu'il existe un rapport étroit entre, d'une part, le non-engagement de la personnalité dans les tâches éclatées de l'atelier ou du bureau et, d'autre part, l'affirmation de soi qui ne peut, par ailleurs, trouver place dans les diverses obligations de la vie quotidienne.[715]

Recourant à une série de travaux ethno-anthropologiques et historiques, dont ceux de Lucien Febvre et de Pierre Naville[716], Friedmann montre en quoi l'impossibilité d'une affirmation de soi dans la vie quotidienne et intime est le résultat d'une modification du rapport au temps, de manière plus générale. Cette modification est instituée par la division rationalisée des tâches, la vitesse propre à l'impératif de rendement et la cyclicité de la répétition mécanisée. En outre, le changement de rapport à la temporalité du travail influerait sur les structures cognitives des sujets, tantôt par répétition stéréotypée, tantôt par compensation réactive. Ainsi, contrairement au scepticisme adornien, Friedmann ne sous-estime pas le pouvoir de distanciation critique des travailleurs ouvriers ou employés, lorsque leur condition économique le leur permet, par rapport à cette ingérence de l'organisation scientifique du temps de travail dans leurs loisirs. Le sociologue définit en ces termes les pratiques des ouvriers dans le temps libre : « Réaction contre la prépondérance de la vitesse, de l'objet standardisé et tout fait, de l'organisation venue "d'en haut", du travail à la chaîne, par la recherche opiniâtre de l'achèvement dans le "bricolage" fini et minutieux, librement exécuté selon un rythme personnel »[717].

Attentif au processus d'aliénation qui laisserait croire à un épanouissement totalement libre et autonome des sujets, Friedmann n'utilise que dans un second temps

[715] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 191.

[716] Il s'agit principalement de l'ouvrage *Problème de l'Incroyance au XVI^e siècle* de Febvre et du recueil dirigé par Naville intitulé *Le Travail en Afrique noire* paru chez Seuil.

[717] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 193.

le vocabulaire marxisant et privilégie celui de la psychanalyse en évoquant l'idée d'une répression inconsciente du sentiment d'insatisfaction, décelable dans une analyse des rêves ou des manifestations psychosomatiques. Il existerait dès lors bien une forme d'« insatisfaction non consciente qui imprègne la vie de travail et la vie hors-travail »[718]. Cette insatisfaction serait exprimée dans l'idée d'une nécessité de l'« évasion », comportement considéré comme névrotique et accompagné de refoulement et de frustration – on retrouve cette analyse dans *L'Esprit du temps* de Morin à propos du rapport de projection/identification dans la culture de masse.

Le travail en miettes serait dès lors l'un des fondements de l'« aliénation » – le terme est finalement utilisé en complément des théories psychanalytiques – propre à la « civilisation technique du capitalisme »[719]. Mais, contre les tendances à la passivité du loisir comme conduite qui « tue le temps », Friedmann revient sur son idée d'une possible expression de l'« authentique loisir actif »[720], de l'évasion dite « supérieure ». Cette mention d'une conduite qui « tue le temps » s'inscrit dans un rapport évident avec l'article plus tardif d'Adorno « Le temps libre » publié dans les *Modèles critiques*[721]. Cette idée n'amène pas moins l'auteur à conclure que cette évasion supérieure reste une expression pathologique complètement intégrée aux *patterns* de la civilisation technicienne, qui conçoit le rapport au travail comme un rapport d'hétéronomie et d'insatisfaction à l'origine du vide de la personnalité, où les temporalités sont séparées, morcelées et répétées en même temps qu'intimement reliées comme des patrons de vie servant la cyclicité du système industriel.

À la suite de ces remarques critiques, Friedmann anticipe la contre-argumentation des partisans de l'automation comme garantie d'une libération de l'individu des tâches parcellaires et répétées en utilisant la formule contradictoire « la libération du producteur »[722] qui rappelle celle analysée *supra* à propos de l'article de Momigliano. Ce qui est à nouveau à l'œuvre est un « bouleversement des qualifications »[723] et non une réelle transformation du rapport à la parcellisation des tâches, toujours vécues dans leur répétition et leur cyclicité. Friedmann critique dans cette « utopie technicienne » de

[718] *Ibid.*, p. 195.
[719] *Ibid.*, p. 196.
[720] *Ibid.*, p. 195-196.
[721] Adorno, « Temps libre », art. cit., p. 179-188.
[722] Friedmann, *Le Travail en miettes. Op. cit.*, p. 199.
[723] *Ibid.*, p. 198.

l'automation – l'auteur reprend la formule de son ouvrage *La Crise du progrès* de 1936 – le positivisme aveugle des optimistes qui « préfèrent à l'observation rigoureuse des postulats lyriques qui nous projettent fort loin dans l'avenir »[724]. Le constat réalisé par Friedmann reste cependant lucide : l'auteur a conscience d'une extension de l'hétéronomie dans la production et la consommation des biens culturels et d'une prolifération de « tâches auxquelles des travailleurs seront astreints sans pouvoir y exprimer leurs goûts, leurs tendances profondes, leur personnalité »[725].

Cette section consacrée au *Travail en miettes* de Friedmann entre en résonnance avec le contexte sociologique allemand de la fin des années 1950 et du début des années 1960, à savoir la querelle du positivisme (*Positivismusstreit*) opposant partisans d'une sociologie empirique positiviste et défenseurs de la nécessité d'une spéculation et d'une théorisation croisant les approches philosophique et sociologique. Comme le montrent une série d'articles traduits et réunis dans *Le Conflit des sociologies*, notamment « Sur la situation actuelle de la recherche sociale empirique en Allemagne » (1952), « Sociologie et recherche empirique » (1957), « Sur l'état actuel de la sociologie allemande » (1959) et « À propos de la logique des sciences sociales » (1962), Adorno se consacre dans les années qui nous occupent à une critique constante des méthodes, des catégories et des cadres disciplinaires de la recherche sociologique. La sociologie du travail et du quotidien de Friedmann se fonde sur un projet à la fois empirique et critique. Attaché à exposer une réalité complexe et en mutation, *Le Travail en miettes* entend également dénoncer les interprétations sociologiques traditionnelles et participe à la réfutation du discours doxique sur la supposée substance naturelle (ou anthropologique) du travail divisé.

[724] *Ibid.*, p. 202.
[725] *Ibid.*, p. 208.

6.2. Morin, entre fascination anthropologique et critique des cultures de masse. Des *Stars* (1957) à *L'Esprit du temps* (1962)

6.2.1. Entre industrie culturelle et culture de masse

Dans son avant-propos à *L'Esprit du temps*, Éric Macé met d'emblée en évidence le rapport de filiation, mais aussi et surtout de contradiction, qui lie Morin d'une part et Adorno, Horkheimer et Barthes de l'autre. Cette remarque positionne l'œuvre de Morin, comme l'assume par ailleurs l'auteur, dans la filiation critique des pratiques démystificatrices et sociologiques de ces intellectuels allemands et français :

> C'est [l']observation de l'économie des industries culturelles qui conduit Morin à montrer que la dynamique de la culture de masse est nécessairement *syncrétique*, outrepassant les bornes des cloisonnements culturels locaux et nationaux ainsi que ceux relatifs aux classes d'âge, de genre et de milieux sociaux. Et ceci non pour imposer des mythes mystificateurs et unificateurs comme le soutiennent Theodor Adorno, Max Horkheimer ou Roland Barthes, mais pour proposer des mythes qui sont autant « d'idéal du moi » exprimant les contradictions culturelles croissantes qui caractérisent le passage d'une société industrielle à une société post-industrielle : l'aspiration à un individualisme expressif plutôt qu'à l'individualisme fonctionnel des rôles et des statuts, l'aspiration au bonheur individuel plutôt qu'à la gratification différée du bon travailleur et bon chef de famille ou de la révolution à venir.[726]

Cette position de Morin à l'égard de la Théorie critique a également été dégagée par Olivier Voirol dans son article « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture » : « S'inspirant des travaux de Theodor W. Adorno sur la culture de masse, Morin lui-même n'était pas avare en critiques puisqu'il voyait dans l'approche francfortoise une perspective trop homogène excluant toute part de créativité au sein des "industries culturelles" »[727]. Loin de nous de vouloir donner tort ou raison à l'un des deux sociologues, nous tenterons de montrer en quoi la lecture de Morin

[726] Éric Macé, « Avant-propos », in Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 13-14.

[727] Olivier Voirol, « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », in *Mouvements*, n°61 (*Critiquer les médias ?*), Paris, La Découverte, 2010, p. 23.

s'inscrit en réaction à la critique adornienne de l'industrie culturelle. Sa pensée apporte en outre plusieurs nuances et éclairages sur celle de ses homologues francfortois.

Le rapport de Morin aux mythes modernes doit être compris à l'intersection des mythologies lévi-straussiennes, barthésiennes et adorniennes. En effet, en raison d'une fascination anthropologique et d'une réaction à une posture uniquement démystificatrice, le sociologue développe une approche qui consiste en une description clinique des mécanismes de pensée au fondement de la société industrielle massifiée. Ce que vise Morin n'est ni la stricte dénonciation, comme Barthes et Adorno, des mythes bourgeois ni un relativisme consacrant le mythe comme structuration de la civilisation à un moment donné de son histoire, dans la continuité de Lévi-Strauss. Cependant, comme Barthes, Morin considère le mythe moderne dans son unicité et se réfère à des images antiques (les olympiens ou la logique de la tragédie) pour mieux exprimer la singularité du réel étudié d'un point de vue synchronique. À l'instar de Lévi-Strauss, le regard est ethnographique, presque phénoménologique, à propos d'une réalité déconstruite dans ses moindres détails, suivant une logique schématiquement établie abordant chacune des contradictions sous l'angle de sa signification structurelle. Enfin, dans le prolongement d'Adorno, l'approche se veut critique, non dans le sens d'un renversement de la mythologie dévoilée et percée à jour, mais suivant un projet de compréhension d'un réel qui ne doit pas nécessairement être transformé mais plutôt compris dans ses structures propres.

À nouveau, les correspondances entre Adorno et Morin sont la preuve d'un intérêt conjoint pour leurs travaux monographiques respectifs. Morin avait l'intention, dès l'année 1957, de publier aux Éditions de Minuit une traduction de *Prismes* d'Adorno, qui lui envoya le manuscrit allemand, comme l'atteste une lettre datée du 6 juin 1957 :

> Sehr gern bin ich damit einverstanden wenn Sie „Kulturkritik und Gesellschaft" übersetzen und bringen; nur darf ich Sie bitten, sich deswegen vorher mit Suhrkamp in Verbindung zu setzen.[728]

Comme le montrent plusieurs discussions privées, les échanges entre les sociologues et philosophes francfortois et les argumentistes se fondent souvent sur la confiance qu'ils

[728] Lettre de Theodor W. Adorno à Edgar Morin du 6 juin 1957, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

accordent dans leur maison d'édition respective, à savoir Suhrkamp et les Éditions de Minuit. Celles-ci sont en effet à plusieurs reprises sollicitées, aux côtés des revues, dans le cadre de traductions et de publications d'auteurs étrangers. En ce qui concerne la publication des monographies d'Adorno, les Éditions de Minuit ne se décidèrent pas et la publication n'eut pas lieu. Morin précise en outre à Adorno qu'il est davantage intéressé par les *Minima Moralia* que par *Prismes*, ce qui donnera lieu à la publication des fragments dans *Arguments*[729]. Morin avait également sollicité Adorno pour que celui-ci lui envoie son texte sur la « demi-culture »[730] en 1959 – il s'agit en réalité de l'article paru dans *Der Monat* la même année, « Theorie der Halbbildung » – et, plus tard, ceux sur le « bien-être »[731] en 1961. Cet intérêt démontre bien la manière dont procédait Morin, puisant dans les travaux de l'auteur francfortois une série de réflexions pour ensuite en déplacer la substance critique. Adorno répond en ces termes à Morin : « Die "Halbbildung" erscheint im *Monat*, und ich kann darüber erst verfügen, wenn ich mich mit dessen Redaktion in Verbindung gesetzt habe »[732]. Adorno renvoie donc son homologue à la publication de son texte dans *Der Monat*, revue créée dans l'immédiat après-guerre, en 1948, et dont la particularité réside dans sa critique très dure du communisme soviétique.

Dans les entretiens réalisés par Dominique Janicaud dans le deuxième volume de *Heidegger en France*, Morin revient sur son rapport à Adorno et exprime son incompréhension, présente chez de nombreux intellectuels français, quant à la haine de celui-ci envers Heidegger. Morin insiste sur l'importance d'*Arguments* et d'Axelos ainsi que sur leur intérêt conjoint pour des penseurs allemands très contradictoires :

> Je dois dire qu'à travers Axelos, nous publions d'ailleurs ce qui commence à être très mal vu par beaucoup : un texte de Heidegger. Nous publions aussi un texte d'Adorno sur Hegel et le « Principe d'identité ». Nous étions très éclectiques – et pourtant Dieu sait qu'Adorno haïssait Heidegger ! J'aimais

[729] Relevons par contraste que c'est davantage *The Authoritarian Personality* qui intéresse Stœtzel, tandis que ce sont les textes socio-philosophiques relatifs à Lukács et Hegel qui retiennent Goldmann et Axelos.

[730] Lettre d'Edgar Morin à Theodor W. Adorno du 10 juin 1959, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

[731] Lettre d'Edgar Morin à Theodor W. Adorno du 16 mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

[732] Lettre de Theodor W. Adorno à Edgar Morin du 22 juillet 1959, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

> beaucoup Adorno et je ne pouvais pas comprendre comment il pouvait réduire, désintégrer même, l'importance de la pensée de Heidegger.[733]

L'incompréhension de Morin à l'égard de la critique adornienne de Heidegger repose sur son ancrage dans un milieu profondément empreint de la pensée du phénoménologue, mais en même temps conscient de la difficulté de penser à travers son œuvre. Cette incompréhension, couplée à un intérêt pour la phénoménologie allemande, permet de comprendre la différence séparant le regard mythologique de Morin du regard mythologique d'Adorno. Plus loin, Morin définit ce qu'il juge être les influences majeures qui le déterminent, toujours dans un rapport avec la pensée d'Adorno et, cette fois, de Hegel :

> De façon bizarre, je suis à la fois hégélien et kierkegaardien ; j'assume la critique que Kierkegaard fait du système abstrait de Hegel et j'assume l'idée d'Adorno qui dit que la totalité est la non-vérité. C'est à cause de ça qu'en général je suis tout à fait anomique, qu'on me trouve confusionnel, parce que je n'entre pas dans les oppositions traditionnelles. Mais, pour moi, Hegel, c'est très important. […] Je mets plus Hegel dans la suite d'Héraclite que dans celle d'un rationalisme triomphant. C'est la copulation entre le rationalisme et son contraire. C'est la contradiction vécue, pensée, assumée.[734]

La distanciation de Morin par rapport à la critique de l'École de Francfort exprimée *a posteriori* dans sa préface à l'édition de 2008 oppose d'une part ceux qui « unissant en eux l'aristocratisme universitaire et la culture marxiste, les tenants de l'école de Francfort, au premier rang Adorno et Marcuse, jugeaient que la "mass culture" issue des médias contribuait puissamment à endormir les travailleurs et les détourner de leur tâche révolutionnaire » et, d'autre part, ceux qui « considéraient que les médias contribuaient à la démocratisation et à l'élévation du niveau culturel des masses populaires »[735]. Nous nous référons ici au commentaire rétrospectif de Morin, non pour mieux comprendre sa production des années 1950-1960, mais pour mettre au jour l'ambivalence de l'attitude critique et théorique de l'intellectuel à l'égard de l'industrie culturelle et des communications et informations de masse.

[733] Janicaud, *op. cit.*, Volume II, p. 232.
[734] *Ibid.*, p. 233.
[735] Edgar Morin, « Préface à la présente édition », in *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 17.

L'essai de Morin se structure, comme les *Recherches dialectiques* et *Marx penseur de la technique*, autour de petits chapitres fragmentaires traitant chacun d'un élément particulier de l'industrie culturelle et de la culture de masse (« *mass-culture* »), ensuite repris et synthétisés dans une série de conclusions plus théoriques. Différente de la structure en fragments des *Mythologies*, où le choix des objets n'est pas explicité et où les prémisses méthodologiques sont rares (à l'exception de la synthèse « Le mythe aujourd'hui », en fin d'ouvrage), les chapitres successifs de *L'Esprit du temps* servent à couvrir le découpage opéré par la société industrielle et les cultures de masse. La rhétorique de Morin est parcourue, voire saturée, de métaphores : outre « la colonisation de l'esprit », « les murmures du monde », les « ectoplasmes d'humanité », « les faits divers du cœur et de l'âme », « le vent du profit capitaliste », l'« océanique et multiforme sympathie » des informations de masse, on relèvera le recours à l'image courante de la pénétration pour évoquer l'intrusion de toute culture dans la sphère de l'intimité, dans la vie privée. « On peut avancer qu'une culture constitue un corps complexe de normes, symboles, mythes et images qui pénètrent l'individu dans son intimité, structurent les instincts, orientent les émotions »[736]. Le rapport est établi entre le corps social et le corps individuel, qui intègre les structures mentales (normes, symboles, mythes et images) qui lui sont extérieures et qu'il reproduit.

Plus loin, on retrouve une variante de l'idée friedmannienne d'une intrusion de la culture dans les pores de l'intimité individuelle : « La culture de masse se répand dans tous les interstices de la vie quotidienne »[737]. On relèvera également le retournement de cette immixtion : « l'angoisse sort par tous les pores de la culture de masse, mais précisément, elle en sort expulsée en mouvements, agitations, trépidations, suspenses, images de coups, pièges, attaques, meurtres… »[738]. Morin prend donc comme point de départ un objet qu'il ne définit pas clairement, bien qu'il en interroge les présupposés terminologiques, à savoir la culture de masse (*mass-culture*). Il ne distingue pas clairement cette formule de celle d'« industrie culturelle », contrairement au commentaire d'Adorno réalisé au même moment dans une conférence radio prononcée en 1962 et publiée sous le titre « L'industrie culturelle » en 1964 dans *Communications*.

[736] *Ibid.*, p. 27.
[737] *Ibid.*, p. 72.
[738] *Ibid.*, p. 190.

Cette distinction permet à Adorno de ne pas amalgamer les productions culturelles produites par les collectivités au cours de l'histoire (folklore, culture populaire) et celles produites par une industrie rationalisée (organisée par une classe possédante) à destination des masses consuméristes.

Morin note pour sa part que la notion de masse est « *a priori* trop étroite » et que celle de culture est « *a priori* trop large »[739]. Il continue toutefois à utiliser le terme de « culture » afin de mettre en regard les contradictions entre « haute culture » et « culture de masse »[740]. Il reprend ainsi l'association, dans le discours anglophone, entre « mass » et « culture » ou « media » afin de forger les locutions « mass-culture » et « mass-média ». Pour définir le rapport entre les différentes sphères de la culture, l'auteur utilise la notion, l'anti-concept, de *Kitsch* afin non de dévaloriser ou d'exalter les cultures de masses, qui sont souvent une « critique kitschiste du Kitsch », selon les termes d'Harold Rosenberg[741], mais de « rabaisser » la culture cultivée au rang de phénomène culturel, au sens d'un fait de culture. Ce point de vue entraîne *de facto* une critique des pourfendeurs de la culture de masse, qu'ils soient de droite ou de gauche, qui qualifient cette pratique culturelle d'« infra-culture », de « divertissement d'ilote », de « barbarie plébéienne », de « barbiturique » ou encore de « mystification délibérée ». Il est important de relever l'usage des guillemets à propos de la critique de « gauche », contrairement à leur absence dans le cadre de l'attitude de droite :

> Une attitude de droite tend à la [la culture de masse] considérer comme divertissement d'ilotes, barbarie plébéienne. C'est à partir de la vulgate marxiste que s'est dessinée une critique de « gauche », qui considère la culture de masse comme barbiturique (le nouvel opium du peuple) ou mystification délibérée (le capitalisme détourne les masses de leurs vrais problèmes).[742]

On peut voir dans cet usage différentiel une mise en doute de la substance idéologique réelle de la critique marxiste de la culture de masse, par le fait même que le locuteur n'assume pas ce qualificatif dans son énoncé. Bien qu'il relève l'hétérogénéité de cette critique marxiste, qui a, selon lui, judicieusement montré en quoi l'aliénation de

[739] *Ibid.*, p. 26.
[740] *Ibid.*, p. 31.
[741] Il s'agit de l'ouvrage *Popular Culture and Kitsch Criticism*.
[742] Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 28-29.

l'homme par le travail se prolongeait dans la consommation et les loisirs, il renvoie dos à dos les « mépris humanistes, de droite et de gauche »[743], présupposant par là-même l'existence d'un soubassement réactionnaire et d'un mépris communs.

La technique et la bureaucratie occupent une place non négligeable dans *L'Esprit du temps,* qui met en lumière les logiques de dépersonnalisation de la création induites par la « concentration technico-bureaucratique »[744], qui se heurte à des exigences de productions individualisées et toujours nouvelles. Dans le cadre de ces analyses du rapport entre bureaucratie et technique dans le processus de production culturelle massifiée, il est important de s'attarder un instant sur un article que Morin publie dans le premier numéro de *Communications* en 1961, dont le titre reprend l'idée adornienne de « *Kulturindustrie* ». En effet Morin intitule son article « L'industrie culturelle », titre sous lequel paraîtra trois ans plus tard, dans la même revue, un article d'Adorno. La substance de cet article est en grande partie reprise dans *L'Esprit du temps*, et plus précisément dans la section « L'industrie culturelle ». Morin y analyse le rôle de la vedette dans le système industrialisé et massifié qui permet, selon l'auteur, d'unir deux exigences contradictoires propres à ce système, à savoir produire une répétition installant son public dans un confort par la reconnaissance et rendre possible l'expression d'une individualité – contradiction entre invention et standardisation. Notons ici l'utilisation chez Morin des termes « standard » et « standardisation », qui font écho à la distinction réalisée et critiquée par Adorno dans « On Popular Music »[745], article mentionné par Morin. Le sociologue français ne mobilise toutefois pas cette distinction, pourtant fondamentale pour comprendre la place accordée à la liberté dans le processus créateur par rapport à la force de standardisation, plus ou moins grande, des normes de la composition – que celle-ci soit musicale, littéraire ou cinématographique. Adorno montre pour sa part, grâce à la notion de standardisation, qu'il ne s'agit nullement d'une question de « simplicité » opposée à une « complexité » mais bien d'un rapport entre la totalité de l'œuvre produite et la mécanicité (« *system of response-mechanisms* ») inhérente à la réception de celle-ci. Un élément se positionnerait selon Morin à la croisée du processus de standardisation et de l'expression d'une liberté au

[743] *Ibid.*, p. 29.
[744] *Ibid.*, p. 38.
[745] Cette distinction part d'une critique et d'une nuance des travaux d'Abner Silver et de Robert Bruce (Abner Silver et Robert Bruce, *How to Write and Sell a Song Hit*, New York, Prentice-Hall, 1939).

sein de ce processus, à savoir la figure de la vedette, déjà étudiée dans *Les Stars* (ouvrage paru en 1957 et dont *L'Esprit du temps* généralise les études de cas et les observations). La vedette est lue par Morin comme une « superindividualité »[746], comme une figure « olympienne » – « Les Olympiens » est le titre d'un article de Violette Morin paru en 1963 dans *Communications*.

Véritable « médiation » entre le producteur et le consommateur, la vedette fonctionne au sein d'un système de voyeurisme en conciliant, grâce au medium télévisuel, une extrême proximité et une extrême distance, en fonctionnant à la fois comme un modèle (« optimum identificatif ») et comme une sur-individualité inatteignable (« pessima » par projection fascinante ne pouvant se réaliser[747]). Déplaçant l'idée du voile idéologique apposé à la réalité, *L'Esprit du temps* développe la métaphore de la membrane invisible qui sépare, dans tous les modes de perception de la réalité au sein de l'industrie culturelle (télévision, appareil photo des voyages touristiques, hublot d'avion, cinéma, baies vitrées des appartements modernes, etc.), l'individu de l'objet consommé : « quelque chose de toujours translucide, transparent ou réfléchissant nous sépare de la réalité physique ». Cette constance dans la perception installe un rapport de présence-absence où l'homme devient une forme d'être abstrait, de constant spectateur détaché du monde et capté par lui, un être qui « s'évade, et erre, invisible fantôme, parmi les images ». Par projection, la vie devient un spectacle, lui-même calqué sur le grand spectacle de la culture de masse ; les vacances sont les « entractes » du drame quotidien, elles ne se rapportent plus à la réalité que lorsque celle-ci est classée comme « pittoresque » ou lorsqu'elle redevient digne d'une image pour le sujet, « plus préoccupé de clicher que de voir » mais en même temps soucieux de pouvoir brandir le « sentiment d'*être là* »[748]. Morin établit alors une analogie entre ce qu'il considère comme un nihilisme des valeurs au sein du quotidien, et notamment du travail, par la mort des grandes Transcendances et la valorisation en retour du temps libre. L'une serait le corrélat de l'autre, ce qui s'exprime dans le discours de l'auteur par un chiasme sémantique jouant sur la dualité de l'acception du terme *vacance* : « De la vacance des

[746] Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 44.
[747] *Ibid.*, p. 91.
[748] *Ibid.*, p. 78-81.

grandes valeurs, naît la valeur des grandes vacances »[749]. Comme l'avait déjà montré Leo Löwenthal dans son article « Biographies in Popular Magazines » mentionné par Morin, la vedette, les personnalités éminentes et les amuseurs de l'industrie culturelle ont progressivement remplacé dans l'imaginaire massifié les figures du businessman et de l'homme politique, transition qui traduit le passage d'une société essentiellement laborieuse à une société du spectacle et du loisir. Ce retournement serait le prolongement des thèses adorniennes relatives au guide en régime autoritaire, qui combine une mise à mal de la sphère privée et de la sphère publique, une sexualisation de sa personnalité et son autorité d'« homme de la rue ». La vedette en régime d'industrie culturelle viendrait dialectiquement remplacer le chef en régime totalitaire, chacun servant d'exaltation « superindividuelle » masquant un système bureaucratisé et standardisé.

Cette mystification des structures de la production industrielle se double, selon Adorno, d'une transformation du critère de la qualité de la création culturelle en une valorisation de la quantité, résultat de la massification et de la maximisation de la production. Cette dénonciation est déplacée par Morin. Tandis qu'il se fonde sur les théories de la réification, induite par le fétichisme des biens consommés et des figures mythifiées que sont les vedettes (ce qui le rapproche de la critique adornienne), Morin dénonce dans le même temps les « critères aristocratiques d'opposition de la qualité à la quantité ». Il conçoit l'expression de la qualité de l'industrie culturelle dans sa quantité et sa sérialité, élément en complète contradiction avec le point de vue adornien et avec la critique marxisante développée par l'érudition « aristocratique » francfortoise. Il retourne dans le même temps contre elle-même l'argumentation de la critique du fétichisme de la marchandise réalisée par cette aristocratie culturelle, qui se fonderait sur « des valeurs fétiches »[750] (création, singularité, authenticité).

Le point de vue de Morin se développe donc d'une part dans la filiation de l'École de Francfort, en y faisant explicitement référence, et, d'autre part, en réaction à celle-ci. Le sociologue français s'oppose au rejet d'un objet culturel qu'il conçoit comme hétérogène, dual et contradictoire. Notons que ces caractéristiques ne sont pas réfutées

[749] *Ibid.*, p. 83.
[750] *Ibid.*, p. 63.

par Adorno, dont les jugements normatifs empêchent souvent la bonne compréhension des fondements de sa critique, à savoir la critique du medium comme rapport à la production, l'étude des effets produits par les pratiques sérielles, l'analyse des pratiques réelles de consommation, de la répétition de formes stéréotypées, la focalisation sur la passivité du spectateur ou encore sur les mystifications idéologiques contenues dans des formes inauthentiques. *L'Esprit du temps* développe alors une perspective qui rompt avec la théorie sociale critique d'un Adorno au profit d'une étude anthropologique attentive aux significations profondes d'un changement de paradigme opéré par l'industrie culturelle. Nous allons maintenant nous arrêter sur cette opposition entre une forme de neutralité anthropologique et la Théorie critique des médias et des cultures massifiés.

6.2.2. Neutralité anthropologique contre Théorie critique

Attardons-nous d'abord sur les réflexions historiques qu'opère Morin à propos du passage entre une forme de culture pré-bourgeoise et la culture massifiée en régime industriel. Ce point de vue diachronique permet d'interroger le rapport du sociologue aux conceptions mythologiques d'Adorno, de Barthes et de Lévi-Strauss. Les analyses menées dans *L'Esprit du temps* étudient la manière dont l'art industriel donne lieu à une renaissance des pratiques collectivistes anonymes des siècles précédents (de l'Antiquité à la Renaissance), à l'instar des pratiques d'atelier où la notion d'auteur était encore incertaine. Tout comme se développerait un rapport entre la production collective d'atelier et la production organisée dans l'industrie cinématographique, il existerait une analogie entre les héros des épopées mythiques et les héros des « épopées feuilleton »[751]. Cet élément entre véritablement en dialogue avec les thèses adorniennes-horkheimeriennes de la *Dialektik der Aufklärung*. Cependant, le point de vue de Morin, loin de dénoncer ce rapport, se fonde sur conception quelque peu idéalisée de l'art pré-bourgeois et, partant, de l'art industriel lui-même. L'auteur, qui valorise des pratiques consciencieusement choisies parmi une multitude d'expériences bureaucratisées, ne met pas directement en évidence la différence fondamentale entre la collectivité d'artistes, dont la maîtrise technique égalait celle du maître, et la spécialisation des tâches dans l'industrie culturelle, où chaque pratique ne peut s'isoler de l'ensemble de la production.

[751] *Ibid.*, p. 42.

Les termes tels que « le grand art nouveau », « renouer avec les formes primitives de l'art », « les chefs d'œuvre au cinéma » ainsi que la comparaison des contraintes objectives de l'industrie culturelle avec celles de la tragédie classique participent à la construction d'une valorisation de l'art industriel par la mobilisation des critères de l'histoire de l'art et de la culture. Il nous semble par exemple problématique de comparer les contraintes d'unité de la tragédie classique avec celles de l'industrie culturelle. Ce problème est le résultat de ce que nous avons évoqué plus haut, à savoir l'absence de distinction chez Morin entre standardisation et standard. En effet, si les codes de la tragédie participent à l'élaboration d'un canevas préalable, ils n'induisent nullement un processus de standardisation ; la tragédie racinienne est certes comparable à la tragédie cornélienne mais elle ne s'y réduit nullement, chacune développant une liberté formelle irréductible à une stéréotypie culturelle. *A contrario,* la standardisation à l'œuvre dans la production massifiée de biens culturels dans le système industriel, où la répétition de tâches et de structures préinscrites dans la logique d'une consommation sert la reconnaissance d'éléments connus et intégrés par le récepteur, est une répétition du même. Dans ce dernier cas, le créateur ne part pas d'une structure préalable lui offrant une liberté de création mais vise la répétition de cette structure.

Alors qu'il souhaitait rompre avec la distinction aristocratique entre haute culture et basse culturel, Morin utilise paradoxalement l'autorité de la tradition d'une culture légitimée au sein de l'industrie culturelle. Il relève en ce sens l'appel que fit Hollywood aux « écrivains de talent »[752] pour implicitement valoriser la logique de la production artistique par la division du travail, ce qui entre en contradiction avec son projet de « rabaisser » la culture cultivée au rang de phénomène culturel soumis à une observation analogue à celle de la culture non érudite. Cette contradiction d'une analyse faisant appel à des jugements culturels comme arguments d'autorité montre en quoi elle se distingue foncièrement de la critique adornienne de l'industrie culturelle, principalement attentive aux effets de la production et de la consommation des biens massifiés, à la transformation de l'expérience et du rapport au monde social ainsi qu'aux rapports entretenus par les sujets avec les dispositifs techniques et médiatiques. Bien qu'Adorno développe une série de jugements subjectifs et normatifs, on l'a dit, ceux-ci ne

[752] *Ibid.*, p. 44.

constituent pas le noyau de sa critique et ne peuvent fonder ses analyses, qui rompent par ailleurs avec l'idée d'intention d'auteur.

Si nous revenons sur l'analogie entre la culture pré-bourgeoise et l'industrie culturelle, ce qui distingue, selon Morin, l'issue du « héros sympathique » de la mass-culture de celle du « héros tragique » est la *happy end*, qui déplace la logique du sacrifice de soi mise en lumière par Adorno jusque dans la définition de l'individu moderne assujetti au risque de l'aventure économique. C'est ce héros que décrit Morin dans la section « Sympathie et happy end » pour l'opposer ensuite au héros aspirant au bonheur éternel, *alter ego* du spectateur :

> Dans l'universelle et millénaire tradition, le héros, rédempteur ou martyr, ou encore rédempteur *et* martyr, fixe sur lui, parfois jusqu'à la mort, le malheur et la souffrance. Il expie les fautes d'autrui, le péché originel de sa famille, et apaise, par son sacrifice, la malédiction ou le courroux du destin. La grande tradition a besoin, non seulement du châtiment des méchants, mais du sacrifice des innocents, des purs, des généreux.[753]

Dans le même temps, Morin montre en quoi s'opère dans ce *happy end* un renversement paradoxal. Le rapprochement de la fiction et de la vie réelle, au travers de l'idéal du bonheur éternel, tend à développer une vision de plus en plus irréelle et mythique. Au sein de cette nouvelle mythologie, les héros se donnent à une forme d'« offrande cosmique »[754]. Le salut par la fin heureuse fige en un sens tout dénouement et annihile toute dimension historique dans un perpétuel mouvement de répétition stéréotypée du bonheur. Le héros ne se sacrifie dès lors plus au nom d'une collectivité ou au nom de sa réussite personnelle, mais il s'offre à une logique où plus rien ne peut faire obstacle à l'assouvissement d'un bonheur prédéterminé : « La tyrannie de la *happy end* correspond au nouveau *demos* »[755]. L'association entre la tyrannie et l'image du *demos* exprime l'interrelation du culturel et du politique, le rapport entre la logique mécaniste de la narration stéréotypée et le fatalisme d'une logique politique se répétant.

Cette critique d'une édulcoration de la réalité et d'une tyrannie transformant le *demos* en une masse diffuse et heureuse amène par ailleurs l'auteur de *L'Esprit du*

[753] *Ibid.*, p. 101.
[754] *Ibid.*, p. 103.
[755] *Ibid.*, p. 105.

temps à réaliser une série de constats déplorant les dégradations subjectives produites par le fonctionnement industrialisé de la culture de masse : il relève l'analogie entre l'aliénation de l'ouvrier dépossédé de sa force de travail par la division du travail et l'aliénation de l'auteur dépossédé de son œuvre par les exigences et les normes de l'art industrialisé et mécanisé, à la seule différence que l'auteur est sur-rémunéré malgré le mépris de son travail et de son individualité. La surindividualisation des vedettes se double ainsi d'une négation de l'individualité auctoriale, mais également de celle du public perçu comme une entité homogène dont il est question de connaître les besoins et les attentes afin de façonner la production à sa mesure. Cette apparente contradiction tend à se résoudre dans le syncrétisme dont est capable l'industrie culturelle qui, comme le capitalisme industrialisé et consumériste, parvient à se réapproprier et à synthétiser tous les contraires et toutes les résistances – l'opposition entre superindividualité et standardisation est un des exemples les plus représentatifs. C'est également le cas du rapport entre les classes sociales, les générations et les sexes qui se trouvent tous intégrés et neutralisés au profit d'un processus englobant inhérent à la production-consommation de l'industrie culturelle. Bien qu'il établisse une classification des lecteurs de la presse magazine mettant en lumière les déterminations de classe à l'origine des pratiques de consommation, Morin souscrit à la *doxa* universaliste considérant cette supposée synthèse des diversités sociales comme une conciliation et une réunion harmonieuse de tous les contraires. Contrairement aux analyses d'Adorno, Morin n'interprète pas cette synthèse comme la réduction de chaque particularité à une identité archétypale construite abstraitement et servant la logique de rentabilité : l'uniformisation des goûts rend plus aisée, selon Adorno, la production massive de loisirs standardisés. Morin utilise à ce propos une métaphore exprimant l'idée de bien commun et jouant sur la dualité sémantique du terme *classe* : « *Paris-Match*, *France-Soir* demeurent les grands transports en commun toutes classes ». N'étudiant pas directement les effets des dispositifs médiatiques sur les pratiques réelles et n'analysant pas la séparation radicale existant, d'un point de vue sociologique, entre la sphère de production et la sphère de consommation, Morin conçoit la culture industrielle comme « le seul grand terrain de communication entre les classes »[756].

[756] *Ibid.*, p. 53.

À propos de cette tendance à l'homogénéisation entre classes, sexes et générations, Morin cite l'article de Horkheimer « Art and Mass Culture » paru en 1941 dans la *Zeitschrift für Sozialforschung* relatif au rapport entre le statut d'enfant et le statut d'adulte : « Le développement a cessé d'exister. L'enfant est adulte dès qu'il sait marcher, et l'adulte reste en principe stationnaire »[757]. Le sociologue français relève la critique contenue dans le commentaire du directeur de l'*Institut* pour arriver toutefois au constat très différent d'une moyennisation des classes et d'un cosmopolitisme. Tout comme Barthes l'avait vu dans sa mythologie consacrée au jouet de l'enfant, la séparation entre le petit d'homme et l'homme infantilisé devient de plus en plus ténue. Cette homogénéisation participe à l'essentialisation de l'enfance et de l'état d'adulte, suivant une mise en lumière du sérieux précoce de l'enfant et des enfantillages de l'adulte. À l'instar de la mythologie barthésienne que nous avons étudiée plus haut et du fragment « Boutiques » issu des *Minima Moralia*, l'enfant devient un petit consommateur-producteur-propriétaire en devenir – critique que ne réalise pas directement Morin, qui se concentre sur la « dominante juvénile »[758]. L'homme devient alors un enfant capricieux, avide d'évasions et nostalgique de son statut d'être assisté dans ses loisirs et ses désirs. Morin définit ainsi « l'homme moyen », joueur et avide d'imagination, comme un « *anthropos* universel » dont le « langage adapté » est celui de l'« *audiovisuel* »[759]. L'homme moyen, l'anthropos universel, se fonderait selon Morin sur un « dénominateur commun archaïque »[760] qui trouve dans la culture de masse l'expression de son imagination collective sur des bases de folklore.

La singularité de ce discours réside dans une forme de neutralité anthropologique ne prononçant pas de jugement clair et explicite envers l'objet qu'il étudie, ce qui rend dans le même temps délicat le commentaire de sa pensée. Il nous semble toutefois que cette neutralité doit être mise en regard de la critique mythologique développée par Adorno et l'École de Francfort par rapport à laquelle Morin entend explicitement se démarquer. Il faut en outre préciser que plusieurs stratégies discursives implicites traduisent des positionnements idéologiques indéniables. L'apparence d'objectivité ne doit pas occulter une série de traitements différenciés des points de vue pris en

[757] Max Horkheimer, « Art and Mass Culture », cité in *ibid.*, p. 51.
[758] Morin, *ibid.*, p. 51.
[759] *Ibid.*, p. 56.
[760] *Ibid.*, p. 74.

considération. Ces traitements différenciés s'établissent d'ailleurs par la pluralité des orientations idéologiques et des référents philosophiques de Morin, ce qui brouille encore davantage le positionnement critique de l'auteur. Celui-ci a d'ailleurs exprimé son point de vue par rapport à une critique le considérant comme « confusionnel » (voir l'extrait cité en début de chapitre), ce qui doit être compris à partir d'un flottement des référents théoriques. Son argumentation semble tantôt évoluer vers une valorisation de l'homogénéisation cosmopolite induite par l'homme moyen comme anthropos[761] universel, tantôt véhiculer une critique de la dissymétrie entre les organisateurs de la production se fondant sur une logique de marché et les consommateurs rendus muets et objets de ce marché. Se constituerait au cours du temps, selon Morin, une dialectique entre production et consommation, expression de la « société dans sa totalité » : « La culture de masse est donc le produit d'une dialectique production-consommation, au sein d'une dialectique globale qui est celle de la société dans sa totalité »[762]. Cette insistance sur la dialectique à l'œuvre entre production et consommation repose sur l'observation de plusieurs sociologues américains, dont Lazarsfeld qui a mis en évidence, dans *Tendances actuelles de la sociologie des communications et comportements du public de la radio-télévision américaine*, les processus d'auto-sélection et d'effet-boomerang propres à l'industrie culturelle ainsi que la figure d'*opinion-leader* réagissant à l'hétéronomie des décisions de la production industrielle. Cette remarque amène Morin à opérer une synthèse provisoire grossissant quelque peu les observations réalisées préalablement. Son exposé ne montre pas explicitement l'existence d'une « poussée vers la création artistique et la libre invention » : « D'un côté, une poussée vers le conformisme et le produit standard, d'un autre côté, une poussée vers la création artistique et la libre invention »[763]. Cette demi-mesure, qu'il considère comme l'expression d'une dialectique inhérente au modèle décrit, se fonde donc sur l'ambivalence de la position du sociologue, qui entend rendre compte des structures constitutives d'un modèle économique et culturel tout en analysant les significations de ces structures.

[761] La définition que donne Morin de cet *anthropos* est la suivante : « tronc mental universel qui est lui-même en partie l'homme archaïque que chacun porte en soi » (*ibid.*, p. 74).
[762] *Ibid.*, p. 58.
[763] *Ibid.*, p. 59.

Une référence vient selon nous complexifier les emprunts philosophiques de l'auteur, à savoir celle de la phénoménologie. Morin recourt en effet au vocabulaire de la phénoménologie sartrienne de la magie, de l'éclatement hors de soi, de l'être-vers-la-mort et de la mise entre parenthèses (*épochè* husserlienne) conjointement à celui de la psychanalyse – rôle régulateur, assouvissement onaniste, mécanisme purificateur, tension angoissante entre rêve et vie – afin de développer une critique qui se distancie de l'exégèse critique d'Adorno :

> Dans le rapport magique ou religieux, la communication imaginaire retentit profondément sur la vie : l'imaginaire dicte ses commandements. Dans le rapport esthétique il peut sembler, au contraire, que la vie soit mise entre parenthèses. Mais même s'il n'y a que mise entre parenthèses, celle-ci, ne serait-ce que parce qu'elle procure évasion ou divertissement, peut jouer un rôle consolateur ou régulateur dans la vie, soit en orientant les pressions intérieures vers les voies d'échappement imaginaires, soit en permettant des semi-assouvissements psychiques, analogues en un certain sens à l'assouvissement onaniste, où l'amour s'effectue avec des phantasmes ; ainsi, par exemple, les innombrables agressions cinématographiques peuvent partiellement soulager des besoins agressifs impuissants à s'assouvir dans la vie. Il y a toujours une certaine libération psychique dans ce qui est projection, c'est-à-dire expulsion hors de soi de ce qui fermente à l'intérieur obscur de soi. Parmi toutes les projections possibles, la plus significative est celle qui prend un caractère d'exorcisme, lorsqu'elle fixe le mal, la terreur, la fatalité sur des personnages en situation finalement voués à une mise à mort sacrificielle. C'est-à-dire la tragédie.[764]

Bien qu'on ne décèle aucune référence explicite à la phénoménologie et qu'il soit quelque peu inhabituel de lire dans les travaux de Morin une influence de la phénoménologie, il apparaît clairement que plusieurs éléments discursifs de cet extrait permettent de dégager des emprunts notionnels et rhétoriques à cette tradition philosophique influencée, dans sa variante sartrienne, par la psychanalyse. Ainsi, le recours à l'imaginaire est lu comme une fuite, comme une « voie d'échappement » par rapport à des « pressions » subies par la conscience subjective, qui se voit dès lors libérée par la projection hors de soi. La mention de l'importance de la mort du personnage est significative. Ce rapport à la mort place le sujet dans une situation à

[764] *Ibid.*, p. 89.

laquelle il doit faire face et dont il ne peut se départir. Le rapport magique et religieux dans la projection imaginaire influe dans le même temps sur la vie réelle et détermine des actions, « dicte ses commandements ». Le sujet est condamné à agir au sein d'un monde qui lui est à la fois étranger et hostile – on retrouve ici la rhétorique sartrienne de *L'Esquisse d'une théorie des émotions* et de *L'Être et le Néant*. Barthes se réfère, dans « Le mythe aujourd'hui », à l'esquisse sartrienne, à propos de la figure de la tautologie inhérente au mythe bourgeois : « On peut voir en elle [la tautologie] l'une de ces conduites magiques dont Sartre s'est occupé dans son *Esquisse d'une théorie des émotions* : on se réfugie dans la tautologie comme dans la peur, ou la colère, ou la tristesse, quand on est à court d'explication »[765]. Bien que Morin ne recoure pas dans sa méthodologie à la phénoménologie sartrienne, on peut voir dans ce commentaire le lieu d'une influence commune qui se traduit dans une rhétorique du rapport magique au monde. *L'Esquisse d'une théorie des émotions* apporte comme élément clef dans l'analyse mythologique cette insistance sur la nécessité qu'éprouve le sujet à ne pas fuir une situation, mais à l'appréhender sous un rapport nouveau, magique. C'est d'une certaine manière ce qu'exprime Morin à la suite de Barthes, à savoir le besoin d'orienter « les pressions intérieures » du sujet vers des « voies d'échappement imaginaires ».

Bien que l'on ne puisse nullement parler de renvoi explicite aux thèses phénoménologiques, il est évident que la volonté de distanciation de Morin par rapport à la critique francfortoise, qui se joue également sur le plan philosophique dans une critique radicale de la phénoménologie, trouve dans cette anti-référence une forme de contestation et de nuance des théories marxisantes sur le fétichisme, l'aliénation et la réification. Évoquant à plusieurs reprises les notions d'« angoisse », d'« étrangeté » et d'« absurdité face à la mort » au sein d'une « réalité phénoménale » qui transforme fondamentalement le rapport du sujet avec le monde, Morin mobilise un lexique propre à la phénoménologie. Ce lexique brouille l'univocité des références par la juxtaposition d'influences les plus diverses – psychanalyse, sociologie, phénoménologie, marxisme, anthropologie, etc.

Pour exprimer la fusion à l'œuvre entre réalité et imaginaire, entre réalisme et onirisme, dans le rapport au monde au sein de la culture de masse, Morin prend

[765] Barthes, « Le mythe aujourd'hui », art.cit., p. 264.

l'exemple du bovarysme comme relation mythique avec le monde. Le bovarysme est à l'origine selon lui d'une modification du rapport entre auteur et lecteur et est l'exemple d'une actualisation, et partant d'une déformation, de la culture savante dans la culture de masse. Tout comme ladite haute culture est intégrée à la culture de masse, la culture folklorique se voit désintégrée pour être en partie réintégrée, plusieurs de ses thèmes étant « universalisés »[766]. Ces désintégrations couplées à ces intégrations de référents culturels aussi divers est la preuve que la culture de masse ne produit pas ses biens *ex nihilo* mais qu'elle tend au contraire à concilier des parties *a priori* contradictoires des différentes traditions culturelles tout en opérant une sélection aboutissant d'une part à une stéréotypisation universalisante des emprunts et, d'autre part, à une occultation d'autres particularités gênantes ou complexes. La neutralité anthropologique de Morin, qui ne peut toutefois être comparée à un relativisme absolu en raison de la récurrence des critiques idéologiques, se combine à un flottement des référents théoriques, tantôt explicités, tantôt implicitement contenus dans des emprunts rhétoriques. Cette combinaison permet de comprendre la distinction qui s'opère entre deux penseurs, Morin et Adorno, par ailleurs fort proches en raison de l'objet étudié et de leurs influences communes.

6.2.3. De la mass-culture aux mass-média : « mise en vedette » de l'information et érotisation des olympiens

Un apport majeur de *L'Esprit du temps* réside dans la mise en lumière de fonctionnements analogues entre la culture de masse et l'information de masse, qui reprend une série de procédés de la première. L'un des transferts de l'une à l'autre est exprimé par la formule « mise en vedette » utilisée à plusieurs reprises dans le discours de Morin comme complément à la « vedettisation », à la « starification » et à la « tendance mythologisante » de la presse. Nous citons plusieurs extraits exploitant cette formule : « *Mettant en vedette* tout ce qui peut être émouvant, sensationnel, exceptionnel, la presse de masse met, évidemment, en vedette tout ce qui concerne les vedettes elles-mêmes » ; « Dans le fait divers, la situation est privilégiée, et c'est à partir de situations clés que sont *mis en vedette* les personnages affectivement significatifs » ;

[766] Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.,* p. 73.

« une certaine presse secrète inlassablement une véritable substance romanesque ou dramatique camouflée en information pour *mettre* hebdomadairement *en vedette* ses olympiens » ; « Pâques aves ses accidents de la route statistiquement *mis en vedette* est aussi la saison moderne des Parques » ; « À la prolifération des violences imaginaires s'ajoute la *mise en vedette* des violences qui explosent aux périphéries de la vie quotidienne sous forme d'accidents, catastrophes, crimes »[767]. Cette formule verbale permet d'insister sur le processus de transformation à l'œuvre dans la société contemporaine, qui tend à intégrer chaque élément de la réalité à la catégorie de la vedette. Toute partie du quotidien et de la culture, qu'il s'agisse d'une individualité ou d'un fait, est susceptible de devenir une unité minimale de vedettisation, d'être « mis en vedette ».

S'opère dès lors, en raison du rapprochement entre la culture de masse vedettisée et l'information de masse vedettisée, un mouvement de va-et-vient permanent entre la « poussée de l'imaginaire vers le réel » et « du réel vers l'imaginaire ». Ce processus tend à faire de l'actualité une constante mise en spectacle, une « information vedettisée »[768] et de l'imaginaire culturel une forme de soumission à un principe de réalité stéréotypé. Cette tendance est représentée par la prolifération d'olympiens mettant à mal les distinctions entre les différentes sphères (du réel et de l'imaginaire, de l'information et de l'art, du privé et du public). Ces nouveaux olympiens s'apparentent, selon Morin, au héros-dieu de la religion chrétienne, ils sont une forme d'« idéal inimitable » et de « modèle imitable »[769] dont la nature est à la fois humaine et surhumaine. Par sa dimension théâtrale et par sa mise en scène permanente, le fait divers « ressuscite la tragédie qui disparaît dans l'imaginaire »[770]. L'individu sacrifié n'est plus porté héroïquement sur l'autel de la tragédie mais brandi comme une mort rassurante pour le spectateur-consommateur conforté, par contraste, dans la continuation de sa vie quotidienne. Le sacrifice de l'autre sert, par contraste, de renforcement de la vie des individus spectateurs.

[767] *Ibid.*, p. 108-126 (c'est nous qui soulignons).
[768] *Ibid.*, p. 118.
[769] *Ibid.*, p. 116.
[770] *Ibid.*, p. 126.

Un autre phénomène relie la transformation de l'information massifiée et la culture industrielle, à savoir la multiplication des phantasmes libidineux et des expressions d'un « érotisme diffus ». En effet, si Morin constate bien une vedettisation à l'œuvre dans la culture de masse, il dégage en même temps un processus plus singulier au sein de cette tendance, celui de « pin-upisation »[771]. Ce processus se fonde sur la nouvelle idole érotisée et fantasmatique qui a remplacé les déesses et les madones. Conciliant matérialisme (au sens courant, non au sens de l'idéologie matérialiste) et érotisme, la pin-up est une figure de la réification fétichisée. Elle fait de la femme à la fois un objet et un sujet investi de pouvoir séducteur – Morin insiste sur le fait que la séduction ne touche pas uniquement le « cynisme jouisseur de l'homme »[772] mais aussi et surtout la femme désireuse d'être désirée par cet homme et se soumettant à un érotisme standardisé. C'est une critique assez proche que celle réalisée par Adorno dans son texte « Kulturindustrie » publié dans la *Dialektik der Aufklärung* à propos de la dualité des œuvres de l'industrie culturelle, à la fois prudes et pornographiques[773]. Plusieurs conséquences découlent de cette transformation sociale, notamment l'exigence d'une soumission absolue aux désirs libidinaux, désirs d'autant plus standardisés qu'ils répondent à la nécessité d'une consommation sans limite. Morin cite ainsi Fromm à propos d'un changement de paradigme qui est au cœur de la logique d'une « dépense hédoniste » : « Au milieu du XX^{e} siècle, la tendance accumulative a fait place à la tendance réceptive, dans laquelle la finalité est de recevoir, absorber »[774]. Cette tendance à recevoir et à absorber se couple selon Morin à une volonté de séduction constante, à une logique de sexualisation des sphères non seulement privées mais aussi publiques – c'est ce que suscitent les cultures et informations de masse vedettisées et pin-upisées.

La thématique du couple, qui se voit redéfini par l'industrie culturelle, se retrouve chez différents auteurs, dans une étude de l'influence de l'idéologie de la propriété sur le mariage amoureux. Comme chez Adorno, Marcuse, Goldmann et Axelos, on peut en effet dégager chez Morin une analyse du mariage. Celui-ci constitue une obsession

[771] *Ibid.*, p. 130-131.
[772] *Ibid.*, p. 132.
[773] Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, « La production industrielle de biens culturels », in *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 129-176.
[774] Erich Fromm, *The Sane Society*, cite in Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 137.

propre au discours critique, qui dénonce les transformations des relations intimes et érotiques sous l'action des structures capitalistes :

> Le couple émerge donc dans le cinéma occidental comme porteur de l'ensemble des valeurs affectives : les parents, les enfants sont exilés hors de l'horizon du film ou proprement escamotés ; les devoirs publics, l'État, la patrie, la religion, le parti apparaissent rarement, ou apparaissent soit comme fatalités extérieures, soit comme problèmes pouvant être surmontés par l'amour ; le film est la rencontre d'un homme et d'une femme, seuls, étrangers l'un à l'autre, mais que va lier une nécessité absolue. Le personnage central et essentiel de l'amour est le couple. Le couple surgit de la dissolution de la famille, mais comme fondement du mariage. La future famille, celle du mariage que laisse entrevoir la *happy end* n'a de sens qu'en tant que consécration du couple. Dès lors l'amour est beaucoup plus que l'amour. C'est le fondement nucléaire de l'existence, selon l'éthique de l'individualisme privé. C'est l'aventure justifiante de la vie – c'est la rencontre de sa propre destinée : aimer c'est être vraiment soi, communiquer vraiment avec autrui, connaître l'intensité et la plénitude.[775]

Le cinéma, conçu comme l'origine et le dépositaire d'une transformation des rapports humains et de l'imaginaire collectif, exclut (par un « exil ») une série d'acteurs sociaux ou les marginalise. Il focalise le regard du spectateur sur une entité universalisée, le couple – celui-ci unit par le baiser sur la bouche l'amour charnel et l'amour sentimental. Morin effectue un tour de force rhétorique consistant à considérer le couple comme un « personnage central et essentiel », c'est-à-dire comme une *unité*, un « fondement nucléaire » qui trouve à se figer socialement dans le mariage. Mais, plus retors encore, la renomination de l'amour par l'emploi du présentatif permet d'en redéfinir les contours. Cette renomination est en outre attribuée au point de vue de « l'individualisme privé », par rapport auquel l'énonciateur Morin ne se distancie pas explicitement. Celui-ci brouille progressivement le point de vue à l'origine de la renomination, partant d'une explicitation du point de vue de l'individualisme privé pour ensuite l'occulter dans une nouvelle phrase avec présentatif, pour enfin en faire une maxime générale par rhématisation : « aimer, c'est ». Ce procédé tend à emprisonner le récepteur dans une interprétation et un univers mental particuliers et à se positionner par rapport à un point

[775] Morin, *ibid.*, p. 144-145.

de vue qui est construit de toute pièce par l'énonciateur. Cette renomination par rhématisation montre en quoi l'amour est une véritable obsession discursive – Morin admet que c'est un « thème obsessionnel »[776] – amenant le locuteur à investir une topique en la redéfinissant à partir d'un point de vue doxique qu'il ne réfute pas mais dont il atténue les délimitations. On pourrait déceler de l'ironie, et partant une mise à distance, dans cette renomination, qui laisserait alors s'exprimer le point de vue doxique par l'intermédiaire d'un effacement énonciatif. On ne peut trancher à ce stade, et les analyses de Morin étayent cette ambiguïté : l'auteur adopte volontairement une position non univoque par rapport aux discours des cultures de masse qu'il étudie.

Le chapitre qui clôt l'ouvrage et qui reprend une série de réflexions développées au cours de celui-ci s'ouvre sur une attaque indirecte envers Adorno : « La culture de masse pose un problème de fond. Ce n'est pas le problème de sa valeur artistique. Opposer Debussy à Louis Armstrong est insuffisant, ridicule »[777]. Plus loin, Morin reprend l'idée d'un déplacement qualitatif initié par cette même culture, ce qui s'oppose radicalement aux critiques de la quantification sérielle. Dans le même temps, la culture propre à une ère technique-industrielle-consommatrice consacrerait une rupture avec le mythe religieux au profit d'une mythologie terrestre où les modèles culturels ne sont plus ni le père ni la famille, comme l'avait montré Marcuse dans *Eros et Civilisation*, mais des superindividualités standardisées. Après que les hommes furent rejetés du royaume divin, après que cette distinction eut abouti au travail socialement organisé et au fétichisme de la marchandise, les dieux ont rejoint les hommes sur terre, tels les olympiens modernes (stars, vedettes, pin-up, présentateurs fétiches, etc.).

C'est cette divinisation des hommes qui crée la proximité et l'indistinction entre l'imaginaire et le réel, entre la culture massifiée et l'information massifiée, c'est elle qui participe à un brouillage plus général des distinctions culturelles, idéologiques et perceptuelles instituées :

> La culture de masse procure fictivement tout ce qui ne peut être consommé pratiquement. Elle est ainsi l'aventure des vies sans aventures, le dénuement des vies confortables, le confort des vies dénuées, le crime du père de famille

[776] *Ibid.*, p. 141.
[777] *Ibid.*, p. 177.

> honorable, la noblesse des êtres sans noblesse, la cruauté des âmes sensibles, la sensibilité des insensibles…[778]

La succession anaphorique de la structure avec complément du nom (« le/la/l' […] des/du […] ») se double d'une alternance de sèmes antagonistes : aventure / dénuement / confort / crime / noblesse / cruauté / sensibilité. Cette structure permet de formuler, d'une part, le rapport entre la particularité d'une expérience (exprimée par l'emploi du déterminant défini) et l'ensemble constitué par la totalité sociale (exprimé dans le complément du nom par l'article défini contracté) et, d'autre part, l'ambivalence inhérente à la culture de masse, à la fois hostile et réconfortante. De plus, les substantifs suivant les déterminants articles expriment la plupart du temps des *topoï* de la culture de masse (aventure, crime, noblesse, cruauté, sensibilité) mis en regard de compléments du nom exprimant une forme de quotidienneté (vies sans aventures, vies confortables, vies dénuées, père de famille, êtres sans noblesse, âmes sensibles). Toutefois, la séparation entre les deux sphères n'est pas nette et, comme l'a montré Morin, celles-ci interfèrent : le confort peut être celui de l'aventure, le crime et la cruauté l'expression d'âmes sensibles ou encore la noblesse une forme de dénuement et de simplicité.

Revenant en fin d'ouvrage sur l'importance de la technique dans le processus d'industrialisation de la culture, Morin apporte une nuance à l'idée de réification fétichiste, qui se distingue selon lui de la « chosification technicienne »[779]. La justification de cette distinction, assez sommaire et implicite, trouve à notre estime davantage son sens dans une volonté de se distancier de ce qui constitue, au début des années 1960, une obsession discursive, un *topos*, de la formation discursive marxiste, à savoir le *topos* de la réification. De même, en citant la critique de la technique d'Axelos, il retourne l'idée d'une aliénation en une contre-aliénation permettant de vivre « non techniquement dans un monde technicisé »[780]. Contre l'idée d'un fétichisme de l'objet amenant à la réification absolue des sujets, Morin soutient qu'une société où la technique tend à tout objectiver permet justement aux sujets de s'exprimer librement : « Plus le monde devient objectif, plus l'homme devient subjectif »[781]. Cette assertion, qui s'inscrit en porte-à-faux avec la Théorie critique adornienne, entre également en

[778] *Ibid.*, p. 180.
[779] *Ibid.*, p. 182.
[780] *Ibid.*, p. 183.
[781] *Ibid.*

contradiction avec la pensée de Marcuse, opposée à l'idée qu'une « objectivation de la vie de travail puisse susciter une subjectivation de la vie hors travail »[782].

L'apport le plus neuf de la culture de masse est selon Morin « la participation au présent du monde »[783] rendue possible par plusieurs conséquences de l'individualisme et par le développement technique permettant une adhésion à la réalité immédiate. Le temps est donc celui d'un présent immédiat et inépuisable, celui de la consommation absolue de la vie. Dans le même temps, cette adhésion au présent fait de la culture de masse un permanent devenir, une transformation ininterrompue (Adorno y aurait vu une incessante répétition du même). Le rapport critique de Morin avec les théories francfortoises trouve son expression la plus forte dans une nouvelle assertion : « l'*étant* devient la réalité essentielle »[784], tandis que « l'Être » est quant à lui « mort ». Ce recours au vocabulaire phénoménologique heideggérien exprime la fascination pour l'être-là phénoménal d'une culture appréhendée suivant un regard clinique. À plusieurs reprises, et surtout dans le chapitre conclusif, Morin mobilise ce qu'il nomme une approche dialectique, qui correspond à la mise au jour de dualités ou de contradictions qu'il synthétise :

> L'ailleurs n'est pas absorbé par l'ici ni l'ici par l'ailleurs. Il se forme une dialectique de l'ici-ailleurs et de l'ailleurs-ici qui s'intègre à la dialectique majeure de la culture de masse : en même temps qu'une prodigieuse force centrifuge déporte l'esprit vers l'ailleurs, la force de gravitation de l'individualisme consommateur rappelle les spoutniks mentaux.[785]

L'indécision et le caractère assertif de cet extrait exemplifient ce qui s'apparente davantage à un style qu'à une réelle méthode dialectique. L'invocation de cette méthode relève d'une forme d'autorité méthodologique et critique permettant au sociologue de s'inscrire dans une tradition de pensée qu'il souhaite dans le même temps déplacer. La récurrence des métaphores exprimant des contradictions, des images duales et des retournements rhétoriques (« dialectique de l'ici-ailleurs et de l'ailleurs-ici ») participe de cette volonté d'une mise en mouvement dialectique dans le discours.

---

[782] *Ibid.*
[783] *Ibid.*, p. 187.
[784] *Ibid.*, p. 188.
[785] *Ibid.*, p. 189.

Ce qui serait finalement à l'œuvre à travers la culture de masse et la transformation des rapports sociaux qui en découle résiderait dans un « besoin anthropologique ». Ce besoin anthropologique est synthétisé par Morin dans le mise en relation de « l'affirmation individuelle et [de] la participation cosmique »[786], relation inhérente selon lui au système culturel décrit. Pris entre projection et identification, le sujet ne se voit dès lors pas entièrement mutilé ni aliéné par la logique industrielle et massifiée dans laquelle il puise les possibilités de son intégration sociale et de son affirmation subjective. C'est en quelque sorte le même geste qu'avait posé Friedmann dans son analyse de l'influence du *rapport* des loisirs avec la division du travail, qui, une fois maîtrisée et organisée par les sujets, peut rendre effective une forme d'émancipation. Les deux sociologues ne nient bien entendu pas l'effectivité des rapports aliénés et réifiés avec les structures sociales ni les freins, notamment politiques, économiques et idéologiques, empêchant le plein développement des sujets. Ce chapitre a montré en quoi les monographies morinienne et friedmannienne portent la marque de l'échange noué avec Adorno autour du rapport à la sociologie mais aussi de la relation avec le marxisme et la phénoménologie. Il a permis d'analyser la manière dont ces œuvres s'inscrivent dans le cadre singulier du développement des sociologies de la culture, du quotidien et du travail. Leur inscription dans ce cadre disciplinaire doit être compris sous l'angle de la critique mythologique, à la croisée de la critique démystificatrice, de l'anthropologie de type structural (tantôt d'un point de vue synchronique, tantôt d'un point de vue diachronique) et de la phénoménologie de la culture. Avant de revenir, dans les conclusions de cette partie, sur l'interprétation de ces rapports ambivalents, nous allons nous attarder dans le dernier chapitre de cette thèse sur les œuvres de Goldmann et Axelos, fondamentales pour comprendre le double rapport des monographies argumentistes aux pratiques mythologiques d'Adorno et de Barthes.

[786] *Ibid.*, p. 191.

Septième chapitre
Le référent hégéliano-marxien : entre dialectique et négativité

7.1. Adorno et Goldmann entre marxisme lukácsien, hégélianisme et critique de la raison

> Quand on a des lunettes déformantes, on voit un monde déformé, mais il faut s'en prendre aux lunettes et non au monde. Mais même les thèmes fondamentaux de la pensée d'un philosophe une fois découverts et le système développé à partir de ces thèmes, la tâche de l'historien est loin d'être finie, on pourrait même dire qu'elle ne fait que commencer. Car ce qu'il doit réaliser maintenant, c'est une *critique immanente* de la pensée du philosophe, critique immanente par rapport aux prémisses de cette dernière et aux tâches qu'elle s'est proposées.[787]

Dans le cadre théorique du structuralisme génétique qu'il développe avec Jean Piaget, Goldmann insiste sur la manière dont toute structure (sociologique, mentale, culturelle ou idéologique) se constitue progressivement par un processus dynamique et historique. L'approche qu'il développe à partir du *Dieu caché* (1955) jusqu'aux *Recherches dialectiques* (1959) tente de comprendre comment ce processus dynamique évolue en fonction de logiques inhérentes aux productions culturelles mais surtout en rapport avec un contexte social général, élément essentiel dans la compréhension de la

[787] Lucien Goldmann, « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », in *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », p. 34-35.

genèse de toute production individuelle. La distinction qu'a opérée Jean-Baptiste Fages[788] entre structurel (la structure de la réalité effective) et structural (la structure de la langue, c'est-à-dire du culturel) permet de comprendre l'ancrage structuraliste du marxisme goldmannien, qui analyse les rapports entre infrastructures et superstructures. Son approche insiste sur l'historicité du rapport, d'une part, entre le structurel de l'infrastructure de la société et, d'autre part, le structural de la superstructure langagière – le recours à cette distinction marxienne se retrouve également dans les analyses d'Axelos. Bien que Goldmann n'explicite pas cette distinction entre structurel et structural dans les textes que nous étudions, il insiste à plusieurs reprises dans les *Recherches dialectiques* sur le rapport contradictoire entre superstructure et infrastructure. Goldmann soutient en ce sens, dans « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », une thèse alliant « analyse esthétique immanente » des œuvres culturelles et recherche des « facteurs économiques, sociaux et culturels de l'époque ». Il développe en ce sens une approche (très proche d'Adorno) à la fois soucieuse de l'historicité des formes esthétiques et de leur structure significative et dynamique : « la tâche de l'historien dialectique est de dégager, à travers une analyse esthétique immanente, la *signification objective* de l'œuvre, signification qu'il peut seule, par la suite, essayer de mettre en relation avec les facteurs économiques, sociaux et culturels de l'époque »[789]. Seule la locution « par la suite » pourrait poser une distinction de méthode entre Goldmann et Adorno en ce sens que la signification propre de l'œuvre doit, selon ce dernier, partir d'une analyse des structures sociales d'une historicité donnée afin de comprendre en quoi cette structure signifiante exprime cette historicité. Ni l'approche goldmannienne ni celle d'Adorno ne posent de réelle distinction entre deux moments (une analyse immanente à l'œuvre et une étude sociohistorique) puisque tous deux pensent leur critique esthétique et sociale comme une dialectique à l'œuvre entre ces deux moments, qui s'interpénètrent et se complètent rigoureusement. La critique immanente est toujours une pensée à partir des significations objectives à un moment de l'histoire de la pensée et elle retourne, dans son processus d'interprétation formelle, à la signification sociale des formes culturelles.

[788] Jean-Baptiste Fages, *Comprendre le structuralisme*, Toulouse, Privat, 1968.
[789] Goldmann, « Matérialisme dialectique et histoire de la littérature », art. cit., p. 50.

Les deux articles que publie Goldmann dans *Arguments*, que nous avons volontairement écartés de notre troisième partie afin d'en comprendre la résonnance avec les travaux monographiques du sociologue, se situent en marge du « noyau dur » d'*Arguments* et permettent de comprendre le rapport de Goldmann à une série d'influences théoriques, notamment à Lukács, Mannheim et Adorno. Tandis que l'article « Un bilan désabusé »[790] paru en 1957 est un texte de philosophie politique au sens strict, l'article « L'apport de la pensée marxiste à la critique littéraire »[791] publié en 1959 est consacré aux apports de la pensée marxiste à la critique littéraire et vient compléter sa sociologie du phénomène littéraire. L'auteur met en lumière, dans la continuité de son article « Matérialisme dialectique et histoire de la littérature », rédigé en 1947, publié en 1948 dans la *Revue philosophique* et repris dans les *Recherches dialectiques* en 1959, une histoire de la théorie marxiste de la littérature et explicite sa volonté de développer des « instruments conceptuels créés par ou grâce à la pensée marxiste »[792]. Progressivement, l'auteur réalise une critique explicite de l'approche lukácsienne du phénomène littéraire. Cette critique, relativement absente des textes de 1947 (ceux repris au début des *Recherches dialectiques*), est développée dans l'article publié dans *Arguments* en 1957, puis radicalisée dans l'article de 1959 : « les travaux de Lukács sont devenus depuis son époque "stalinienne" un mélange inextricable et souvent pénible de remarques pénétrantes et de lieux communs de l'idéologie et de la propagande "officielle" »[793]. L'auteur relève cinq apports conceptuels fondamentaux de l'orientation marxiste prise par la sociologie lukácsienne de la littérature : la structure significative, la vision cohérente du monde, la conscience possible, le réalisme socialiste (concept hautement compromis, selon l'auteur, par la propagande soviétique) et la cohérence entre contenu et forme littéraires. On observe ici ce qu'a relevé Edouard Delruelle[794] à propos de la parenté entre le structuralisme et la dialectique goldmannienne, qui entend redéployer les dimensions significative, matérialiste et dialectique de la *structure*, que « certaines conceptions structuralistes » – celles de Lévi-

[790] Lucien Goldmann, « Un bilan désabusé », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957.

[791] Lucien Goldmann, « L'apport de la pensée marxiste à la critique littéraire », in *Arguments*, n°12-13, janvier-mars 1959

[792] Goldmann, « Matérialisme dialectique et historique de la littérature », art. cit., p. 45.

[793] *Ibid.*, p. 44.

[794] Edouard Delruelle, « Raison dialectique ou raison tragique ? Goldmann, Sartre, Lévi-Strauss », exposé présenté au Séminaire « *La Critique de la raison dialectique* et les sciences humaines » organisé par Hervé Oulc'hen à l'Université de Liège, le 21 mai 2015 [en ligne].

Strauss ou de Barthes – auraient délaissées. Ainsi, dans « L'apport de la pensée marxiste à la critique littéraire », Goldmann réalise ce commentaire :

> *Les réalités sociales et historiques sont nécessairement et toujours des structures dynamiques significatives dans lesquelles le changement de certains éléments importants entraîne nécessairement des changements correspondants des autres éléments de manière à aboutir à la naissance de structures significatives nouvelles*[795].

Le recours aux termes *changements, nouvelles* et *naissance* démontre la nécessité du déploiement d'une nouvelle conception de la structure, qui amène Goldmann à rompre avec le structuralisme de Barthes et de Lévi-Strauss. Le structuralisme génétique goldmannien souhaite mettre au jour la logique processuelle et diachronique d'élaboration des œuvres de l'esprit au sein de réalités sociales et historiques changeantes. Dans un *Curriculum Vitae* qu'il envoie à Adorno en 1960, Goldmann insiste sur cette dimension dynamique et significative de la structure (« *sinnvollen dynamischen Strukturen* »[796]) et sur le caractère relatif de la totalité. Comme l'explicitait déjà « Matérialisme dialectique et histoire de la littérature » et comme le montre l'article « Le concept de structure significative en histoire de la culture » (1958) repris dans les *Recherches dialectiques*, cette notion de structure significative est l'expression de l'interrelation stricte et signifiante de la forme et du contenu. Cette interrelation entend critiquer tant la littérature engagée que l'art pour l'art au profit d'une analyse des formes historiques que prennent certaines visions du monde à un moment donné de l'histoire littéraire (Goldmann se concentre principalement sur le XVII^{e} siècle, sur Pascal et sur Racine).

Dans le prolongement de ce commentaire s'inscrivant dans la perspective d'une sociologie de la littérature alors naissante[797], Goldmann relève l'importance de l'« adéquation du concept à l'objet » dans toute littérature dite « réaliste » qui lutte contre la conception de la réalité comme « *donnée statique* en oubliant qu'elle est essentiellement en permanent devenir » et contre l'« *apparence phénoménale statique* »

[795] Goldmann, « L'apport de la pensée marxiste », art. cit., p. 45 (l'italique est de Goldmann).

[796] Présentation de Lucien Goldmann, 1960, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

[797] Rappelons que la *Sociologie de la littérature* de Robert Escarpit paraît en 1958.

du phénomène culturel. Ce commentaire relatif au rapport entre statique et dynamique s'inscrit dans un dialogue avec les thèses adorniennes et avec l'article que nous avons étudié dans la section précédente consacrée à Friedmann. Dans le même temps, l'adéquation du concept à l'objet constitue un autre point d'échange critique relatif à la conception adornienne de la non-identité : le philosophe allemand insiste sur le rapport dialectique entre le concept et son objet, rapport médié par le processus historique, et sur le fait que cette médiation doit être conçue, non suivant une relation d'« adéquation » mais par un « écart », une « altérité » par rapport à soi. Le structuralisme génétique, le marxisme hétérodoxe et le point de vue sociologique de Goldmann tendent donc à rapprocher sa critique de celle d'Adorno, dont les présupposés se recoupent à plusieurs égards. Il faut ajouter à cette triple influence, celle de la dialectique hégélienne, qui fait l'objet d'un commentaire dans la présentation que réalise Goldmann en 1957 de la philosophie d'Adorno pour la revue *Allemagne d'aujourd'hui*. Cette présentation, intitulée « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno », s'inscrit dans le contexte de la publication de l'ouvrage d'Adorno *Aspekte der Hegelschen Philosophie* chez Suhrkamp et du 125e anniversaire de la mort de Hegel, occasion d'une conférence d'Adorno à la Freie Universität de Berlin. Comme nous aurons l'occasion de le voir, ce texte insiste sur l'importance des travaux de Lukács pour les membres de l'« École de Francfort », dont l'ancienne publication de l'*Institut für Sozialforschung*, l'*Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, a publié plusieurs études. Goldmann montre en outre l'interrelation essentielle chez Adorno de la recherche sociale et de l'approche philosophique (récurrence majeure dans l'échange entre Adorno et Goldmann). Ce rapprochement est notamment perceptible dans la lecture critique que les deux auteurs réalisent de la dialectique de Hegel :

> L'Institut de Francfort est un des rares endroits où loin de séparer la pensée philosophique de la recherche empirique, on essaie au contraire de montrer à quel point elles ne sont que les deux aspects complémentaires de tout effort sérieux pour comprendre la réalité humaine, aspects dont l'union intime permet à la philosophie de garder le contact avec le réel et empêche la sociologie de devenir un simple enregistrement positiviste de faits dont elle est incapable de dégager la signification, alors que leur séparation entraîne au contraire la stérilité de l'une et de l'autre. Ceci explique pourquoi

> l'Université libre de Berlin a pu voir en lui [Adorno] un des maîtres les plus représentatifs de la pensée dialectique dans l'Allemagne contemporaine.[798]

Cette insistance sur la particularité de l'*Institut für Sozialforschung*, présenté comme le lieu d'une expérimentation croisant recherches empiriques et philosophiques, traduit en miroir la singularité du groupe réunis autour d'*Arguments*, qui combine elle aussi les approches sociologique et philosophique.

Avant d'entrer dans l'analyse des œuvres goldmanniennes, plus précisément *Le Dieu caché* (1955) et les *Recherches dialectiques* (1959), et de cette présentation pour *Allemagne d'aujourd'hui*, il est nécessaire de nous arrêter sur l'importance du Nouveau Roman et du roman réaliste dans l'approche sociologique de Goldmann. Dans son ouvrage *Pour une sociologie du roman* paru en 1964 chez Gallimard[799], Goldmann reprend ses analyses de l'œuvre de Robbe-Grillet déjà développées dans son article « La réification » (1958) paru dans les *Recherches dialectiques*. À partir des lectures lukácsiennes relatives à l'inscription du roman contemporain dans les structures d'une société bourgeoise, il étudie la manière dont les romans de Kafka, de Joyce et surtout de Robbe-Grillet sont l'expression du phénomène de réification dans une société où tout objet, tout phénomène, se voit conférer une valeur d'échange. Le regard anthologique du Nouveau Roman robbe-grilletien serait en un sens une réponse à la dilution du réel sous l'action de ce principe de l'échange et exprimerait, par l'autonomie des objets, le processus de fétichisme omniprésent dans tout rapport au réel. Pour réaliser ces analyses, Goldmann rejette, comme Adorno, la théorie du reflet et conçoit l'esthétique robbe-grilletienne de l'objectalité comme une critique immanente de l'idéologie de l'échange. Ce rapport de Goldmann aux formes de la création romanesque ainsi que sa sociologie du phénomène littéraire permettent de définir la relation qu'il entretient avec l'étude des mystifications idéologiques, plus proche de la perspective mythologique d'Adorno que des lectures structuralistes de Barthes et de Lévi-Strauss.

[798] Lucien Goldmann, « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno », in *Allemagne d'aujourd'hui*, 1957, p. 95.

[799] Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1964.

7.1.1. L'influence conjointe de Lukács et de Mannheim dans l'échange entre Adorno et Goldmann : *Weltanschauung* et totalité

Les évolutions de la pensée goldmannienne dans les années 1950 gagnent donc à être pensées dans leur relation conjointe avec les intellectuels allemands gravitant autour de l'École de Francfort avec qui elle dialogue activement, comme Adorno, Horkheimer et Marcuse[800], eux-mêmes héritiers et critiques des travaux de Lukács et de Mannheim. Ainsi, en guise d'exemple introductif, Goldmann, en interrogeant dans *Le Dieu caché* la notion problématique de *Weltanschauung* dans une conception non relativiste, déplaçant par là – comme Adorno – le relativisme généralisé de Mannheim[801], considère cette notion comme une *possibilité dynamique* dans une société donnée *mise à l'épreuve de l'histoire*. L'auteur accentue l'importance de la dimension temporelle et conflictuelle, du but à atteindre dans le processus historique et des luttes à l'œuvre entre les différentes *Weltanschauungen*. La *Weltanschauung* n'est pas interprétée par Goldmann suivant un relativisme proche de celui de Mannheim, qui confronte des visions du monde à un moment de l'histoire des idées. Au contraire, Goldmann pense la notion de *Weltanschauung* comme l'expression d'autant de rapports médiatisés à la réalité qui s'affrontent et tentent de s'affirmer comme autorités épistémiques dans une lutte pour la reconnaissance. Si l'historicisation et la dialectisation du concept tendent à le rallier à une vision matérialiste assez proche de celle d'Adorno, l'idée d'un *telos* et l'opposition entre vision du monde et idéologie sont quant à elles en rupture avec la philosophie adornienne, qui s'inscrit dans une relecture beaucoup plus hétérodoxe des philosophies hégélienne et marxienne et dans une critique ouverte de Lukács et de Mannheim. Dans le même temps, l'idée goldmannienne d'une *cohérence*, d'une *adéquation* entre les structures sociales, la vision du monde et la production culturelle ne déplace pas, comme la critique adornienne, la théorie du reflet. Adorno analyse certes la manière dont un ancrage sociohistorique détermine la production culturelle, mais il montre dans le même temps la dimension dialectique des œuvres, qui parviennent à déformer, comme *créations d'une subjectivité*, le réel représenté. Comme ce chapitre le montrera,

[800] Voir à ce propos le chapitre consacré aux séminaires de Goldmann dans Quinon, *op. cit.* [en ligne].

[801] Goldmann avait, dès 1952, mis en relation les pensées de Lukács et de Mannheim dans son ouvrage *Sciences humaines et Philosophie* (voir à ce propos, Michaël Löwy, « Notes sur la réception de Mannheim en France », in *L'Homme et la Société*, n°140-141, 2001, p. 103-111).

cette triple critique adornienne de la conception téléologique de l'histoire, de la théorie du reflet et du relativisme se voit déplacée et exacerbée du *Dieu caché*, paru en 1955, aux *Recherches dialectiques*, publiées en 1959, sous l'influence de l'échange culturel noué entre Goldmann et Adorno.

Dans une lettre datée du 7 janvier 1960, légèrement postérieure donc au moment qui nous intéresse, Adorno dialogue avec Goldmann sur les catégories et les classements « à la Mannheim » (en français dans le texte). Dans cette lettre, Adorno déplore la séparation opérée par Mannheim entre philosophie et sociologie en même temps que l'assertion dogmatique d'une dépendance entre ces deux disciplines (« *dogmatische Behauptung der Abhängigkeit* ») :

> Der noch ausstehende Text dafür betrifft das Verhältnis, von Philosophie und Soziologie unter des Gesichtspunkt, den Übergang zu gesellschaftlichen Kategorien *immanent* aus der philosophischen Problematik heraus, nicht durch äußerliche „Zuordnung" à la Mannheim oder dogmatische Behauptung der Abhängigkeit zu vollziehen.[802]

Ce passage montre en quoi les discussions entre les deux intellectuels sont focalisées sur les rapports problématiques entre philosophie et sociologie ainsi que sur la transformation immanente des catégories sociales. Adorno entend par « transformation immanente des catégories sociales » l'idée d'une conceptualisation philosophique inhérente à la démarche sociologique elle-même, qui pense la validité de ses catégories dans son propre mouvement philosophique-sociologique, suivant une confrontation de la recherche empirique et de la conceptualisation philosophique. Si ce commentaire est postérieur aux travaux que nous étudions, il ne faut nullement omettre de relever que Goldmann connaissait de longue date l'œuvre de Mannheim, que l'on pense à son ouvrage de 1952 *Sciences humaines et Philosophie*, qui se réfère conjointement à Mannheim et à Lukács. Les discussions entre Adorno et Goldmann mettent au jour l'importance des sociologies de Mannheim et de Lukács, si différentes soient leurs approches, et notamment d'une discussion de la notion de *Weltanschauung* et de la théorie du reflet.

[802] Lettre de Theodor W. Adorno à Lucien Goldmann du 7 janvier 1960, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

Outre les textes qu'il publie dans *Arguments*, plusieurs articles parus dans la revue interrogent le rapport de Goldmann à ces références théoriques, à la croisée de la sociologie et du marxisme. Progressivement, le projet de Goldmann d'une « éthique marxiste »[803] (selon les termes de Fortini dans « La "vision du monde" chez Lucien Goldmann » paru dans *Arguments* en avril-mai 1957), projet d'ailleurs reformulé dans les *Recherches dialectiques* en 1959, tend à déplacer les conceptions lukácsiennes du reflet et de la totalité. Ce geste reprend celui réalisé par Adorno dans les *Minima Moralia* grâce à l'utilisation de l'idée du miroir déformant au profit d'une réalité apparaissant « brisée, dans un miroir brisé »[804]. Ayant lu dans les années 1957-1958 les travaux d'Adorno avec qui il correspondait activement, Goldmann use ainsi dans les *Recherches dialectiques* de l'image des « lunettes déformantes »[805], qui annonce en un sens la métaphore des lunettes roses de l'unité (« *rosarote Einheitsbrille* ») de la *Dialectique négative*[806]. Cette métaphore (qui déplace l'idée convenue, dans la critique marxiste de la littérature, d'une analogie entre les structures sociales et les formes littéraires) est représentative d'une obsession discursive structurée par l'idée lukácsienne du miroir, qui s'inscrivait elle aussi dans un rapport critique avec cette conception orthodoxe. Tout comme la théorie du reflet (et sa critique lukácsienne), la notion de totalité, centrale dans les *Recherches dialectiques*, se voit questionnée et progressivement déplacée au profit de sa composante *dynamique* et *processuelle*, élément constamment invoqué dans les *Recherches dialectiques*. Il apparaît dès lors nécessaire d'étudier la manière dont Goldmann effectue une lecture originale de la notion lukácsienne de totalité et de la pensée rationaliste, double critique qui trouve son ancrage dans le dialogue entretenu à la fin des années 1950 avec Marcuse[807] et Adorno[808] sous le sceau de la critique de l'*Aufklärung*.

[803] Franco Fortini, « La "vision du monde" chez Lucien Goldmann », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 31.

[804] *Ibid.*, p. 32.

[805] Goldman, « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », art. cit., p. 34.

[806] Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 62-64.

[807] Goldmann déclare en 1969 connaître Marcuse depuis plus de 20 ans (Quinon, *op. cit.* [en ligne]). Le philosophe allemand a été invité dans le séminaire qu'a donné Goldmann à l'EPHE dans les années 1958-1959.

[808] Bien que les premières correspondances datent de 1957, il semble évident que les deux intellectuels se connaissaient avant cette date.

La question de la domination de la nature et du rapport entre individualité et totalité sociale est l'un des éléments qui distingue sur certains points les pensées d'Adorno et de Goldmann. Cette distinction doit être comprise grâce à la relation différente qu'ils entretiennent avec la tradition marxiste et avec Lukács. D'une part, la relative orthodoxie du premier reprend assez fidèlement l'idée d'Engels dans la *Dialectique de la nature*, à savoir celle d'une possible analogie entre les règles sociales et les règles naturelles. D'autre part, la radicalité critique du second l'amène à rejeter toute ontologie et toute catégorisation scientifique *a priori*, aussi dialectiques soient-elles, au profit d'une approche résolument démystificatrice du phénomène social où la force de négation critique du sujet à l'égard de la science, perçue comme ordre institué et comme instrument de pouvoir, dépasse le marxisme positiviste et scientiste. Lukács, qui avait critiqué les thèses d'Engels, fonctionne ici comme intermédiaire entre ces deux partis pris. En effet, le philosophe hongrois considérait que les connaissances scientifiques pouvaient aider positivement à la compréhension du monde social si toutefois elles n'étaient pas prises dans un processus d'aliénation idéologique tendant à mystifier et à réifier le rapport au monde. Goldmann dénonce explicitement, comme Adorno, toute forme de positivisme se calquant sur des règles hétéronomes à la démarche sociologique. Son propos n'en reste pas moins empreint de l'idée d'une autorité de l'empiricité et de la nécessité d'une répétition des observations et des expériences, s'inscrivant dans la ligne d'une sociologie empirique partant des phénomènes sociaux. Comme le relève Goldmann, tout sujet pensant et interprétant une réalité sociale est pris dans des logiques de médiation propres à un état donné de la société et à un ensemble de déterminations historiques structurant de l'extérieur ce sujet. Cette remarque montre la nécessité de coupler son approche à une démarche dialectique critique ne se limitant pas à la seule observation empirique, afin que le sujet pensant puisse se départir des médiations déterminées pour mieux les comprendre et les dépasser :

> L'individu aussi bien que les groupes humains constituent des totalités dans lesquelles on ne saurait qu'arbitrairement découper certains secteurs et en faire des réalités autonomes. Aussi n'y a-t-il pas plus de pensée indépendante du comportement ou de l'affectivité que de comportement indépendant de la conscience, etc. En dernière instance la pensée, l'affectivité et le comportement d'un individu constituent une unité cohérente et significative. Tout au plus faut-il ajouter que lorsqu'il s'agit d'individus cette unité

> structurelle passe par un très grand nombre de médiations dont le sujet n'est pas ou que très peu conscient et qui, de ce fait, sont difficilement décelables, alors qu'il est incontestablement beaucoup plus aisé de mettre en lumière la cohérence qui régit le comportement, l'affectivité, ou la conscience d'un groupe social à l'intérieur duquel les innombrables écarts individuels s'annulent mutuellement.[809]

L'insistance sur l'unité cohérente et significative doit être comprise dans l'héritage lukácsien, tandis que la notion de médiation, puisée dans la tradition hégélienne, entre en résonnance avec l'importance que lui confère Adorno. La compréhension d'une objectivité sociale est réalisée par la plongée du sujet dans l'immanence de cette objectivité afin d'en déceler, par le mouvement de transcendance subjective, les médiations déterminant la relation objet-sujet – c'est là le processus de déconstruction des structures sociales réifiées. Chaque détail est selon Goldmann la source d'une compréhension plus globale du tout auquel il s'intègre et qu'il signifie en tant que particularité. Dans la continuité de cette insistance sur la signification du détail dans la totalité et sur le processus de médiation entre le groupe social et les individualités qui le composent, Goldmann reprend à Lukács, toujours dans « La réification », sa théorie de la réification pour étudier les rapports entre superstructure et infrastructure :

> Ce qui nous intéresse ici [dans la théorie lukácsienne de la réification] est la modification que le processus de réification entraîne dans la nature des relations entre l'infra et la superstructure. Dans son ensemble le phénomène est général. Ce que nous désignons par le terme *réification* étant en premier lieu l'apparition dans la vie sociale des *processus économiques* en tant que *phénomènes autonomes* et par cela même *purement quantitatifs*, sa première conséquence est de soustraire presque entièrement ces phénomènes à l'action de la superstructure en renforçant au contraire leur action sur celle-ci.[810]

Cet extrait montre en quoi l'œuvre de Lukács est d'une importance capitale pour Goldmann, qui insiste sur la nécessité d'une étude de chaque individualité en fonction de la totalité sociale dans laquelle il évolue et des structures (infrastructure et superstructure) qui la déterminent. L'influence du quantitatif sur la personnalité individuelle et sur les groupes sociaux transforme le rapport du sujet au monde en

[809] Goldmann, « La réification », art. cit. p. 66-67.
[810] *Ibid.*, p. 86.

conférant aux relations sociales une substance essentiellement objective, résultat du processus de réification sous l'action des structures économiques.

La théorie de la réification est également centrale dans les travaux d'Adorno relatifs à la domination de la nature dans un système d'échange marchand. Dans *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, Steven Vogel réalise un commentaire portant sur le rapport entre domination scientifique de la nature et aliénation en insistant sur la focalisation des sciences positives sur les moindres détails de la nature maîtrisée. Cette focalisation fonderait le principe de la science comme domination. En soumettant chaque partie du réel à une auscultation minutieuse, le détail signifie une logique obsessionnelle propre à la domination absolue du monde (social et phénoménal) :

> Horkheimer and Adorno see in this cunning [Ulysses' cunning], with its literalism, its compulsive concern with detail, its submission to the law in order to find a loophole in it, a metaphor for modern science and technology. Science too wants to discover the laws of nature processes by investigating them in detail, never dreaming of course of supplanting them and knowing that all it can do is obey them, hoping through this curiously ambivalent "obedience" at the same time to overcome the natural powers so as to achieve human goals. But this very metaphor shows the situation to be more complex than phrases about science as the "domination of nature" or enlightenment as "alienated from nature" might suggest. If there is domination here it has a curiously masochistic edge: we "dominate" nature only by studying it in detail, obsessively following its requirements, and keeping to the letter of its laws. And if there is "alienation", it too takes a peculiar form: can one be said to be alienated from something one so desperately needs to know?[811]

Cette analyse, si elle met bien en lumière la dialectique à l'œuvre dans la possibilité d'un retournement de la connaissance en domination, manque cependant un élément fondamental dans l'approche de Horkheimer et Adorno. Il s'agit du rôle (critique) du détail, qui, loin de se résumer à une simple division de la totalité sociale et naturelle, détient chez Adorno une substance critique et négative par rapport à cette totalité. En effet, la science positiviste tend à concevoir le détail comme une partie isolée mais significative d'un tout, qu'il tend à déformer par la focalisation aveugle du regard

[811] Steven Vogel, *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, New York, State University of New York Press, 1996, p. 55.

scientifique[812] (par sa soumission à des lois délimitant la perception sur l'atomisation des parties). Cependant, il n'en reste pas moins un élément fondamental pour la compréhension du tout, à condition que son statut soit compris différemment que comme un atome d'un ensemble cohérent. Il est alors nécessaire de comprendre avec Adorno l'intérêt pour le détail en raison de la substance négative et dialectique qui lui est conférée. Le détail est structurellement relié au tout dont il peut mettre en lumière les contradictions – ou qu'il peut au contraire cacher en tant qu'il sert une mystification idéologique du rapport au monde, une focalisation partisane sur une partie isolée et atomisée de l'ensemble. Dans ce dernier cas, en reliant mécaniquement le détail au tout dominé, compris positivement et synthétiquement à partir de lui, la science positiviste construit un *rapport* qui tend à réduire la totalité à une accumulation positive et quantitative de parties ou de qualités de parties censées exprimer la qualité générale de cette totalité. La rupture adornienne avec ce rapport positif est une rupture avec l'idée d'une structure cohérente posée *a priori* de la nature dominée. Pour sa part, Adorno conçoit la totalité sociale comme une signification contradictoire et comme le lieu d'un permanent devenir au sein duquel chaque détail exprime ses potentialités critiques, ses possibles négations de la totalité cohérente.

Dès lors, opposé à « l'idéal de la connaissance sur le modèle des sciences naturelles »[813] selon les termes de Stefan Müller-Doohm, Adorno montre que les faits étudiés par sa Théorie critique sont avant tout d'origine sociale et que l'analogie produite avec les sciences naturelles est le résultat d'un processus idéologique qui tend à gommer la logique contradictoire inhérente à la totalité de la société et à entériner la domination de la nature dans ses moindres détails au profit de sa victoire en tant que mystification. En ce sens, il reprend la critique lukácsienne d'Engels. Mais, à la différence de Lukács et de Goldmann, Adorno suggère que cette domination de la nature par l'homme créerait *de facto* un rapport médié à la réalité par l'idéologie qu'elle sous-tend, transformant dans le même temps le rapport de l'homme à lui-même. Vidée de toute âme, selon la formule de la *Dialektik der Aufklärung*, la nature devient pure

[812] Dans un extrait de brouillon préparatoire à la *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer note que « la recherche positiviste étudie toujours des phénomènes isolés » (Horkheimer et Adorno, *Le Laboratoire de la* Dialektik der Aufklärung. *Op. cit.*, p. 19).

[813] Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 434.

objectivité marchande et, par le processus de fétichisation (ce rapport « ensorcelé » à l'objectivité qui ensorcelle simultanément l'homme lui-même[814]), transforme à son tour l'homme en entité réifiée et aliénée, en objectivité soumise au pouvoir mythique de la nature dominée et consommée. L'homme se voit ainsi intégré, selon Adorno, à la rationalité propre à la domination de la nature en tant qu'objet de celle-ci et se trouve dès lors lui-même pris dans le processus de domination : la domination de la nature entraîne la domination de l'homme par l'homme en tant qu'il est une partie intégrante de la totalité réifiée. La totalité sociale, que l'idéologie bourgeoise calque sur la totalité évidente et mécaniste de la nature, se voit *a contrario* définie par Adorno comme significativement contradictoire. Dès lors, l'approche dialectique du phénomène social, radicalement hostile envers tout méthodologisme positiviste *a priori* et envers toute ontologisation du réel, doit, elle aussi, être contradictoire en même temps que négative, c'est-à-dire qu'elle doit se fonder sur une critique de la naturalisation des faits sociaux et de la domination de la nature.

Cette critique de la science et du positivisme empirique se retrouve chez Goldmann. Bien que la substance de sa critique de la domination de la nature diffère de celle d'Adorno et Horkheimer (la domination de la nature n'induit pas selon lui *de facto* une domination de l'homme par l'homme), la dénonciation de la séparation du tout et des parties ainsi que de l'universalisation sans critique de la méthode du rationalisme cartésien (partir des choses simples vers les plus complexes) s'inscrit dans le projet d'une réfutation de la transformation de la science en idéologie. Afin de fonder leur critique de la rationalité scientifique portée aux nues par l'idéologie, Goldmann et Adorno s'attellent conjointement à une critique du *cogito* cartésien et du marxisme lukácsien. Cette critique amène à la formulation suivante chez Goldmann, en un sens très proche des thèses développées dans la *Dialektik der Aufklärung* :

> La pensée dialectique refuse par principe cet ordre [celui allant des choses simples aux choses complexes]. Elle s'oppose au rationalisme cartésien non seulement par le contenu de ce qu'elle enseigne mais aussi par la méthode qu'elle préconise, car elle part de l'idée de totalité et affirme que les parties ne peuvent être comprises en elles-mêmes en dehors de leur relation dans le tout, aussi peu d'ailleurs que le tout en dehors des parties qui le constituent,

[814] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 44.

> ce qui explique la permanente oscillation entre les vues d'ensemble et les analyses de détail qui caractérise les ouvrages de Hegel et de Marx.[815]

On retrouve dans cet extrait la critique de la raison, l'importance du détail et du rapport entre tout et parties, l'interrelation du contenu et de la forme, l'historicité des formes de la connaissance et la signification sociale de celles-ci. L'autorité de la pensée dialectique se construit grâce à sa personnification, « refusant » et « s'opposant à » l'ordre cartésien tout en « enseignant » l'idée du rapport entre tout et parties. Cette rhétorique de la négation et de l'opposition – que l'on retrouve chez les autres intellectuels étudiés, usant des registres de la dénonciation, de la réfutation, de la négation, du rejet, etc. – se fonde sur une conception de la critique comme entreprise de dévoilement – ce serait le propre de l'*Ideologiekritik* rompant avec la positivité des dogmatismes. Comme Adorno, Goldmann refuse de partir, dans sa méthode, des choses simples pour aller vers celles, plus complexes et générales, comme l'entendait le rationalisme cartésien. Il est au contraire question de prendre en considération la relation dialectique à l'œuvre entre l'ensemble complexe et général que forme la totalité sociale et la manifestation particulière du détail comme expression négative et contradictoire de cette totalité.

Conjointement à cette critique du « rationalisme cartésien » s'opère (des articles publiés en 1947 à ceux parus en 1958-1959 dans les *Recherches dialectiques*) un changement de positionnement par rapport à la *doxa* marxiste de la totalité. Cette *doxa* est reprise de manière assez convenue dans « Le matérialisme dialectique est-il une philosophie » et dans « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », articles qui datent de 1947, pour être ensuite nuancée dans un article comme « La réification » paru en 1958. Nous citons en ce sens le premier article « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie » qui reprend les notions de totalité et de *Weltanschauung* dans une acception assez orthodoxe :

> Les ouvrages d'un penseur ne sont que l'expression d'une vision unitaire et totale du monde, et on ne les a vraiment compris qu'à partir de l'instant où l'on réussit à saisir la structure d'ensemble et à comprendre chaque œuvre

[815] Lucien Goldmann, « Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ? », in *Recherches dialectiques. Op. cit.*, p. 24-25.

> comme une partie d'un tout, au sein duquel elle a une fonction et une importance précise qu'il s'agit d'établir.[816]

Alors qu'il ne critique pas directement les fondements théoriques et idéologiques qu'il emprunte à la tradition marxiste, Goldmann en réalise une lecture davantage critique dans « La réification » (1958) où la notion de totalité se voit complétée par une dimension « structurée », « dynamique », couplée à une « perspective critique », à une étude des apparences et des « éléments négatifs » induits par les processus de réification[817]. Pour sa part, le concept de *Weltanschauung* est déplacé dans *Le Dieu caché* mais préserve malgré tout la distinction de Mannheim entre *Weltanschauung* comme vision globale et idéologie comme vision partielle ainsi que l'idée d'une cohérence unitaire entre les structures sociales et les formes d'expression culturelles des œuvres.

Cette insistance sur la notion de structure que l'on voit progressivement se développer dans les travaux de Goldmann relève en réalité d'un contexte propre à la fin des années 1950 en France, à savoir la montée du structuralisme. Comme on l'a déjà noté, Goldmann développe avec Piaget (à qui il dédie les *Recherches dialectiques*) ce qu'il est convenu d'appeler le « structuralisme génétique ». Attentif à la manière dont la structure de la société et les conceptions qui la délimitent naissent et s'affirment progressivement dans un processus historique, ce structuralisme entend déplacer le caractère essentiellement synchronique, voire anhistorique, de l'anthropologie structurale au profit d'une analyse de la genèse des phénomènes sociaux. Ce point de vue historique et diachronique attentif à la manière dont naissent les médiations de la pensée s'inscrit donc en réaction au structuralisme barthésien et à sa conception du mythe moderne. Le point de vue sémiologique de Barthes correspond en effet à une perspective se focalisant sur un état donné de l'institution mythologique, tandis que, comme Adorno, Goldmann souhaite comprendre l'origine des mystifications collectives au fondement des grands schèmes de pensée – que l'on songe exemplairement à ses études relatives au jansénisme.

[816] Goldmann, « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », art. cit., p. 33.
[817] Goldmann, « La réification », art. cit., p. 67, 72, 75 et 103.

Cette singularité de la pensée goldmannienne doit à nouveau être comprise à partir de son rapport à différentes traditions philosophiques qui parcourent l'œuvre du sociologue. Dans une mise en perspective du structuralisme, de l'existentialisme et du marxisme dans le champ intellectuel français de la fin des années 1950, Edouard Delruelle a analysé la querelle qui se noue entre Goldmann et Sartre dans les *Temps Modernes* durant l'année 1957[818] à propos du rapport à la dialectique. Il suggère que le premier oppose une dialectique encore héritée de Lukács à un existentialisme selon lui empêtré dans la raison tragique. Selon Goldmann le recours à la dialectique chez Sartre ne se réalise qu'en seconde intention, non comme principe de méthode philosophique. En outre, l'affirmation selon laquelle rien ne préexiste à la conscience (postulat phénoménologique) s'oppose à l'idée d'une conscience médiatisée par les structures sociales et le processus historique chez Goldmann et Adorno. Cette course à la bonne dialectique amène d'ailleurs Goldmann à expliciter ses positions théoriques et méthodologiques dans les *Recherches dialectiques* et à dénoncer plus tard la *Critique de la Raison dialectique*[819]. Nous soutiendrons que cette critique goldmannienne, certes déterminée par l'ancrage de la pensée de Lukács et par la critique conjointe de Barthes et de Sartre (de leur manque de rigueur dialectique), est également influencée par les conceptions adorniennes de la dialectique, foncièrement différentes de celle progressivement développée par Sartre ou par les structuralistes (lorsqu'elle n'y est pas complètement absente), et qui permettent à Goldmann de puiser dans une tradition étrangère à la fois soucieuse des déterminations historiques et du fonctionnement de la totalité sociale en tant que structure.

Bien que son rapport au structuralisme soit éminemment complexe et conflictuel, Goldmann effectue dans les années 1950 un déplacement théorique d'une importance capitale au sein de l'interdiscours intellectuel français. En accentuant le caractère dynamique et processuel de la structure, le sociologue préfigure donc le *structuralisme génétique* des années 1960, qui s'inscrit en réaction à la naissance de plusieurs tendances antihistoricistes dans le giron du structuralisme et de l'anthropologie. Bien que le structuralisme ne se développe réellement que dans le courant des années 1960, Goldmann organise avec Jean Piaget et Maurice de Gandillac un colloque à Cerisy en

[818] Voir Delruelle, art. cit. [en ligne].
[819] Goldmann, « Structuralisme, marxisme, existentialisme », art. cit., p. 117.

1959 autour de la confrontation entre genèse et structure[820]. Dans son *Histoire du structuralisme*, François Dosse relève l'importance de ce moment :

> Ce structuralisme génétique, Lucien Goldmann l'a appliqué peu avant [le colloque de Cerisy] dans une remarquable étude sur les *Pensées* de Pascal et le théâtre de Racine dans leurs liens avec le jansénisme. Il a mis en relation ces textes avec leurs structures significatives plus vastes qu'étaient les divers courants du jansénisme, et les antagonismes sociaux de la société de l'époque. Lucien Goldmann, contrairement à Lévi-Strauss, ne considère donc pas comme incompatible [*sic*] la recherche des structure et celle de la genèse, et ouvre ainsi une autre voie, moins fermée à l'histoire, à la destinée structurale.[821]

Ce commentaire est essentiel dans notre perspective et confirme l'hypothèse selon laquelle le rapport à la sociologie du phénomène culturel, à l'analyse de l'ancrage d'une pensée (mythologique) dans un contexte historique singulier, doit se penser conjointement à la tradition naissante du structuralisme en France. L'approche sociologique de Goldmann est conjointement attentive aux déterminations historiques, à leur traduction dans les structures significatives des œuvres et dans leur genèse ainsi qu'aux apports de la critique philosophique (dialectique et historique) aux méthodes de l'investigation sociologique du quotidien et de la culture, à la mise au jour des processus de réification.

7.1.2. Commentaires hégéliens dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui*. « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno » (1957)

Un bon indicateur de l'importance des lectures des œuvres d'Adorno et de leur répercussion sur l'évolution des travaux de Goldmann est le commentaire que celui-ci réalise dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui* en 1957. Publiée exactement entre deux de ses œuvres majeures, *Le Dieu caché* et les *Recherches dialectiques*, cette

[820] Voir à ce propos François Dosse, *Histoire du structuralisme. Le champ du signe (1945-1966)*, Volume I, Paris, La Découverte/Poche, 2012 ; *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, colloque de Cerisy, juillet-août 1959, Paris, Mouton, 1965.

[821] *Ibid.*, p. 210.

présentation met bien en lumière l'intérêt porté par les deux intellectuels à une critique de la dialectique, dans le sillon de la philosophie hégélienne. Adorno y est en effet présenté comme « la continuation la plus vivante de la pensée dialectique et de l'esprit hégélien »[822]. Goldmann montre sa connaissance, presque complète, de l'œuvre adornienne, citant (en allemand) ses publications majeures depuis le retour des États-Unis : *Philosophie der neuen Musik* (1949), *Minima Moralia* (1951), *Versuch über Wagner* (1952), *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft* (1955), *Dissonanzen. Musik in der verwalteten Welt* (1956), *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (1956).

Goldmann souligne dans sa présentation l'idée adornienne selon laquelle la plupart des systèmes de pensée contemporains constituent des régressions par rapport à la philosophie hégélienne, à l'instar de la phénoménologie husserlienne, de la psychologie de la Forme, des méthodes positivistes de la sociologie empirique et de l'ontologie de Heidegger. Il relève en outre la volonté de dépasser le jugement péjoratif porté sur la « spéculation hégélienne » en montrant la manière dont sont unis sujet et objet, « unité qui implique à la fois leur séparation relative et le dépassement de cette séparation par le travail »[823]. Le concept d'Esprit doit impérativement naître de l'expérience empirique qu'il dépasse par la spéculation dialectique et l'écart à soi induit par cette même démarche. On retrouve ici ce qui a été évoqué précédemment à propos du rapport entre sujet et objet, à la fois unis dialectiquement et séparés négativement. Cette séparation doit être dépassée, selon Adorno à la suite de Hegel, par l'activité transformatrice de l'homme. La démarche dialectique définit l'être de l'objectivité à la fois comme ce qui est (identité) et comme ce qui doit être (altérité propre au devenir) par la médiation qu'induit la subjectivité.

La critique de la théorie hégélienne de l'État, et plus généralement des insuffisances de sa philosophie – comme l'idée de « réconciliation » dans l'Esprit Absolu – est opérée par Adorno non à partir d'une réfutation radicale par défaut de système, mais grâce à une mise au jour des déterminations historiques ayant amené Hegel à penser le rapport au politique à travers sa propre expérience située. Cette critique de la pensée hégélienne

[822] Goldmann, « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno », art. cit., p. 94.
[823] *Ibid.*, p. 96.

conduit Adorno à penser tout sujet pensant (et Hegel lui-même) comme un sujet empiriquement situé et déterminé par des médiations historiques dont il ne peut s'extraire complètement – du moins qu'il traduit dans son expérience intellectuelle. Constitué par la société dans sa totalité, le sujet dépasse en retour cette expérience historique par le mouvement de sa pensée dialectique. Il s'exprime comme unicité dans l'interprétation du monde social en même temps qu'il l'exprime comme médiateur. À propos de l'ouvrage *Aspekte der Hegelschen Philosophie*, Goldmann synthétise les ruptures opérées par l'auteur en même temps que la positivité dialectique de sa pensée du sujet situé dans l'objectivité historique :

> Après avoir souligné la supériorité de l'idée hégélienne de Totalité sur le concept « gestaltiste » de Structure et sur l'Etre indéterminé de l'Ontologie heideggérienne, Adorno met en lumière la valeur philosophique et scientifique de la conception hégélienne des rapports entre l'Universel et l'Individuel et aussi de la conception hégélienne de la Vérité qui ne saurait être ni purement « objective » dans la mesure où l'objet est inconnaissable en dehors du sujet et embrasse de plus le sujet lui-même, ni purement subjective dans la mesure où le sujet est lui-même un élément de la réalité ; vérité qui, à cause précisément de la relation dialectique entre le Sujet et l'Objet, ne saurait être ni une donnée ni une découverte statiques et immuables, mais sera toujours un processus social qui se réalise par le travail et l'activité des hommes.[824]

Comme le montre cette présentation réalisée par Goldmann, l'œuvre du sociologue évoluant à Paris gagne à être pensée grâce aux échanges qui se constituent avec son homologue et ami allemand (anecdote significative qui traduit leur proximité, Adorno est invité à dormir chez les Goldmann durant son séjour à Paris de 1958). L'insistance sur le pan hégélien de sa pensée constitue un biais de lecture important, motivé par l'intérêt réel d'Adorno pour le penseur du devenir de l'Esprit Absolu durant les années qui nous occupent. C'est donc essentiellement autour de la teneur dialectique de l'approche matérialiste, mais aussi de l'importance conférée à l'expérience dans la recherche sociologique, que Goldmann et Adorno dialoguent durant les années qui séparent les publications du *Dieu caché* et des *Recherches dialectiques*.

[824] *Ibid.*

Attentif à une critique de la cohérence et du critère de la supposée valeur des œuvres d'un penseur, *Le Dieu caché* de Goldmann recourt à la notion de vision du monde afin d'exprimer la manière dont une création individuelle est l'expression plus générale d'un contexte historique, épistémique et culturel. Goldmann réalise en ce sens un commentaire qui correspond à l'importance qu'Adorno confère, tout au long de son œuvre, à l'ancrage d'une pensée dans son contexte historique et matériel :

> Si, donc, la plupart des éléments *essentiels* qui composent la structure schématique des écrits de Kant, Pascal et Racine sont analogues *malgré* les différences qui séparent ces écrivains en tant qu'individus empiriques vivants, nous sommes obligés de conclure à l'existence d'une réalité qui n'est plus purement individuelle et qui s'exprime à travers leurs œuvres. C'est précisément la vision du monde, et, dans le cas précis des auteurs que nous venons de citer, la *vision tragique* […][825]

L'insistance sur la position du sujet au sein d'un ensemble social plus vaste (milieu, classe, époque, tradition de pensée) entraîne la prise en considération des déterminations dépassant l'individualité subjective. Cette volonté d'une étude systématique de la manière dont les structures de pensée collectives orientent et déterminent les créations ne doit pas occulter la singularité inventive du sujet resitué dans une collectivité, dans un « groupe sujet »[826] régi par une même « conscience de groupe ». Goldmann fait allusion à la notion durkheimienne de « conscience collective » étudiée depuis plusieurs années par les sociologues français et allemands, et rompt avec toute conception « atomiste »[827] des phénomènes sociaux et culturels. Le déterminisme goldmannien ainsi que l'importance attribuée à la classe sociale comme principale détermination de la création opèrent un décalage par rapport à la théorie sociale adornienne qui, bien qu'attentive aux médiations sociohistoriques constituant la création, accorde une importance déterminante au pouvoir de négation de l'individualité subjective (on l'a dit). L'extrait ci-dessus du *Dieu caché* réalise par ailleurs un tour de force argumentatif en généralisant un élément particulier propre aux œuvres empiriques étudiées. Le syntagme « nous sommes obligés de conclure » révèle en effet une forme de positivisme sous-tendant la méthode goldmannienne : les analogies structurelles décelables entre les

[825] Goldmann, *Le Dieu caché. Op. cit.*, p. 24-25.
[826] *Ibid.*, p. 25.
[827] Celle du Je cartésien, de l'*Ego* transcendantal des néo-kantiens et des phénoménologues (*ibid.*).

œuvres de trois auteurs (Kant, Pascal et Racine) amènent le sociologue à déduire leur fondement dans l'*expérience subjective* d'une réalité commune et collective.

La critique de l'atomisation des individualités et des connaissances est au cœur du dialogue entre Adorno et Goldmann, qui dénoncent conjointement les systèmes philosophiques consacrant une ontologie des structures sociales réifiées sur le modèle d'une addition d'individualités et d'expériences séparées. Ainsi, dans la présentation du philosophe francfortois parue dans *Allemagne d'aujourd'hui*, Goldmann pointe la critique adornienne de l'atomisation des individualités qui serait à l'œuvre dans la pensée phénoménologique. La lecture de l'ontologie heideggérienne réalisée dans la présentation se fonde sur la conviction que la conception phénoménologique de l'être est une « indétermination » en raison de la distinction ontico-ontologique consacrant la suprématie de l'être authentique sur les étants inauthentiques. La conscience de type phénoménologique serait en outre une conscience anhistorique isolée et non médiatisée, en raison de son caractère *a priori* et de sa non-dépendance à l'égard de l'objectivité sociale. L'objectivité, dans la pensée phénoménologique, serait conçue comme un simple corrélat de la conscience, comme un contenu intentionnel et non comme le lieu de tensions dialectiques entre objet et sujet. Aucune médiation ne serait dès lors à l'œuvre dans le processus philosophique donnant naissance à la conscience intentionnelle se projetant vers le monde ambiant, ce qui tend à consacrer le règne de l'objectivité comme n'étant pas digne d'une transcendance ni d'un dépassement et, dans le même temps, à délimiter une subjectivité isolée de ses déterminations extérieures. On comprend, grâce à ces remarques, en quoi l'échange entre Adorno et Goldmann s'effectue à plusieurs niveaux théoriques : dans leur rapport aux composantes historiques, dialectiques et contradictoires du marxisme, dans une critique de la distinction ontico-ontologique et du caractère anhistorique de la conscience phénoménologique ainsi que dans le rapport à la sociologie empirique – dont les objets culturels et, plus précisément, littéraires servent une critique du rapport aux médiations entre le réel et les formes historiques de la pensée.

7.1.3. Critiques de la raison et de la réification. Réflexions pour une sociologie dialectique de la connaissance et de la production littéraire

Dans « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », Goldmann reprend la critique de Kant qu'il a réalisée dans sa thèse de doctorat pour dénoncer la contradiction du style des œuvres monumentales de celui-ci, plus précisément l'opposition entre forme et contenu, au profit d'une défense du style fragmentaire et aphoristique des « manifestations spontanées » du philosophe. Il déplore ainsi le caractère non artistique du Kant systémique et revalorise la force stylistique des fragments nietzschéens ou des pensées pascaliennes (l'ensemble des « fragments »[828] que constituent les *Pensées* de Pascal est au cœur de l'étude du *Dieu caché*) :

> Kant, le penseur le plus rigoureux, mais le moins artiste des trois [par rapport à Pascal et Nietzsche], a bâti sans aucun compromis l'édifice de sa pensée, mais a entièrement gardé la forme traditionnelle de l'exposé systématique et universitaire. Il faut déjà aller aux volumes d'écrits posthumes pour constater que, dans son travail préparatoire, dans les brouillons et dans les papiers non destinés à la publication, c'est-à-dire en ses manifestations spontanées, la pensée de Kant prend la même forme de fragments aphoristiques que nous admirons tant chez Pascal et chez Nietzsche.[829]

Cette réflexion de Goldmann est presque contemporaine de celle des *Philosophische Fragmente*, titre sous lequel était paru en 1944 le texte de la *Dialektik der Aufklärung*, et illustre l'analogie à l'œuvre dans leurs pensées respectives avant même la mise en contact directe et les lectures réciproques. En plus de réflexions relatives au style fragmentaire et à l'exigence d'une recherche artistique dans la démarche philosophique, on retrouve, dans les deux fragments « Sur le concept d'*Aufklärung* » d'Adorno et « La réification » de Goldmann, un intérêt commun pour la question du fétichisme de la marchandise, située dans l'analyse marxienne de la valeur, entraînant les processus de réification des individus et des relations sociales. Ces deux textes insistent, dans la tradition hégélienne que nous venons d'évoquer, sur l'analyse des médiations à l'œuvre dans le processus de connaissance et dans le rapport du sujet au monde. Tandis

[828] Voir notamment le chapitre « Le paradoxe et le fragment », in Goldmann, *Le Dieu caché. Op. cit.*, p. 216-227.

[829] Goldmann, « Matérialisme dialectique et histoire de la philosophie », art. cit., p. 36.

qu'Adorno note que « la domination de l'homme n'a pas seulement pour résultat son aliénation aux objets qu'il domine : avec la réification de l'esprit, les relations entre les hommes – et aussi celles de l'homme avec lui-même – sont comme ensorcelées »[830], Goldmann considère, dans des termes plus orthodoxes et dans un nouvel usage de la métaphore spéculaire, que « la conscience tend […] à devenir un simple reflet, à perdre toute fonction active au fur et à mesure que le processus de la *réification,* conséquence inévitable de l'économie marchande, s'étend et pénètre de l'intérieur tous les secteurs non économiques de la pensée et de l'affectivité »[831]. Adorno utilise à plusieurs reprises le lexique relatif à la sorcellerie et à la magie, et mobilise dans ce sens plusieurs images et métaphores se référant aux pratiques collectives anciennes pour analyser les processus contemporains d'aliénation, de fétichisation et de réification. Ce registre lexical permet d'illustrer la manière dont l'*Aufklärung* (comme le système économico-politique qui se fonde sur une rationalisation des rapports sociaux) est le résultat d'un renversement dialectique des pensées mythiques et magiques, celles des rites religieux et des sacrifices, en une nouvelle forme d'irrationalité économique et politique. Ces images sont nettement moins, voire nullement, présentes dans la rhétorique goldmannienne qui reste davantage fidèle à une analyse orthodoxe du fétichisme de la marchandise. Cette différence doit notamment être comprise à partir de la distinction qu'il opère entre civilisations précapitalistes et capitalistes et en raison de la singularité qu'il perçoit dans la société qui lui est contemporaine. Il se réfère en ce sens davantage aux analyses marxistes des XIX^{e} et XX^{e} siècles et sur les lectures de la civilisation technicienne qui lui est contemporaine. Ce rapport entre les structures des sociétés pré-bourgeoises et des sociétés industrialisées doit retenir notre attention en ce qu'il exprime le dialogue entre les deux auteurs à propos de la sociologie du phénomène culturel.

Si les deux intellectuels relèvent la manière dont l'homme est transformé abstraitement en une chose quantifiable vidée de sa substance propre en se voyant réduit à la « qualité objective de l'objet »[832], une différence fondamentale réside en effet dans la distinction qu'opère Goldmann entre sociétés pré-capitalistes et capitalistes. Adorno

[830] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 44.
[831] Goldmann, « La réification », art. cit., p. 68.
[832] *Ibid.*, p. 71.

relève le renversement dialectique, et donc le rapport, à l'œuvre entre les mythes fondant les relations sociales, de soi à soi et de soi au monde, et la Raison instrumentale en régime industriel. Cette distinction se fonde sur une différence de rapport à la nature, dont la domination est perçue par Goldmann comme une expression d'une relative autonomie du sujet, du moins comme une « relation *réelle* et *consciente* entre les producteurs et la *valeur d'usage* des biens produits »[833] en régime non capitaliste, alors que la critique adornienne de la réification induite par cette même domination éclaire les fondements civilisationnels du rapport mythifié de l'homme avec la réalité. Nuançons ici cette distinction puisque Goldmann n'hésite pas à opérer des analogies avec les visions du monde des XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, notamment entre d'une part l'ordre religieux cartésien, les monades leibniziennes et le criticisme kantien et, d'autre part, la croyance aliénée des économistes dans les sociétés contemporaines. Cette analogie correspond aux nombreux renvois à l'histoire des idées, des mythes et des croyances collectives dans la *Dialektik der Aufklärung* – que l'on pense à l'analogie entre le sort réservé à Ulysse face aux Sirènes et les « naïfs P.D.G. »[834], selon la formule d'Adorno. Goldmann soutient que les croyances dans lesquelles sont collectivement pris les individus peuvent être lues comme des déterminations *a priori* de visions du monde, qui se retrouvent à différents moments de l'histoire sociale et culturelle. Plusieurs réflexions relatives à la mythologie antique et à la vision tragique du monde dans *Le Dieu caché* correspondent en outre aux thèses de la *Dialektik der Aufklärung*, comme par exemple l'extrait suivant :

> [Avec la tragédie antique authentique], le monde est devenu confus et obscur, les dieux ne sont plus unis aux hommes dans une même totalité cosmique, soumis aux mêmes fatalités de la destinée, aux mêmes exigences d'équilibre et de modération. Ils se sont séparés de l'homme, ils sont devenus ses maîtres ; mais leur voix éloignée est maintenant trompeuse, leurs oracles sont à double sens, l'un apparent et faux, l'autre caché et véritable, les exigences divines sont contradictoires, l'univers est équivoque et ambigu. Univers insupportable pour l'homme, qui ne peut plus vivre désormais que dans l'erreur et l'illusion.[835]

[833] *Ibid.*, p. 75.
[834] Adorno et Horkheimer, *La Dialectique de la Raison. Op. cit.*, p. 51.
[835] Goldmann, *Le Dieu caché. Op. cit.*, p. 54.

On peut ici observer une expression paratactique fonctionnant, à l'exception du « mais », par asyndète : « Ils se sont séparés de l'homme, ils sont devenus ses maîtres ; mais leur voix éloignée est maintenant trompeuse, leurs oracles sont à double sens, l'un apparent et faux, l'autre caché et véritable, les exigences divines sont contradictoires, l'univers est équivoque et ambigu ». Le rythme produit par cette structure paratactique est renforcé par le changement de sujet à chaque proposition – « les dieux », « leur voix », « leurs oracles », « les exigences divines », « l'univers » –, créant une impression de succession causale et mécaniste. L'effet produit par ce procédé est celui d'une non-maîtrise du processus par le sujet, à l'instar de son rejet hors du cadre divin et, partant, hors de tout processus de décision. C'est là cet « univers insupportable pour l'homme », exprimé discursivement par la succession mécanisée des changements de focalisation. Cette structure discursive, expression d'une mécanicité irrationnelle, correspond à la logique causale de la raison instrumentale, qui s'auto-justifie comme rationalité universelle dans la civilisation bourgeoise.

Dans la continuité de l'analyse des rapports entre les sociétés précapitalistes et celles régies par une division industrielle avancée, les deux sociologues relèvent la manière dont le règne du quantitatif, la suprématie de la valeur d'échange sur la valeur d'usage, la valorisation de l'aventure et du sacrifice individuels ainsi que la rationalisation mathématique du monde et des sciences sur le modèle positiviste entraînent une transsubstantiation du corps en une chose réifiée sous la double action du fétichisme de la marchandise et de la division rationnelle du travail. Tous deux analysent en ce sens, dans la deuxième moitié des années 1950, deux auteurs français proches de l'avant-garde néo-romanesque, Robbe-Grillet dans le cas de Goldmann et Beckett pour Adorno. Ceux-ci sont les représentants d'une rhétorique de l'hétéronomie politique. L'importance des formes néo-romanesques dépasse le seul intérêt culturel et permet selon nous de comprendre le rapport que les philosophes et sociologues entretiennent eux-mêmes avec les formes instituées de la production intellectuelle. Les œuvres de Beckett et de Robbe-Grillet illustrent respectivement les processus de mutilation des sujets et de fétichisation de l'objet dans un monde social réifié. L'un étant le corrélat de l'autre, ces processus traduisent la logique à l'œuvre dans la société contemporaine et permettent à Adorno et Goldmann de penser la singularité de leur époque à partir d'œuvres romanesques portant l'empreinte d'un retournement dialectique de la raison

contre elle-même. Mais, dans le même temps, Adorno et Goldmann attachent une importance déterminante à l'histoire philosophique et littéraire ayant produit la négativité rhétorique et le retournement dialectique inhérent à ces œuvres. Le rapport entre les œuvres romanesques des différentes périodes de l'histoire littéraire réaliste les amène à penser les relations diachroniques en fonction des évolutions historiques et sociales et des mythes constituant chaque période en tant que médiations de la pensée. Le Nouveau Roman est en ce sens le renversement de la rationalité du romanesque balzacien devenue idéologique, elle-même ayant été déplacée par une tradition naturaliste qui a radicalisé son projet d'une totalisation dans un contexte d'industrialisation avancée.

Ce renversement du mythe en une rationalité économique froide et calculatrice ne doit pas, selon Adorno, s'arrêter à l'analyse de la période capitaliste, qui serait une forme d'aboutissement de la pensée mythologique. Dans l'intention d'analyser la manière dont un régime économique se renverse, par son irrationalité, en système autoritaire, Adorno montre en quoi la logique sacrificielle des mythes antiques se perpétue dans la rationalité capitaliste. Dans cette rationalisation de l'irrationalité, l'individu se sacrifie au service d'un ordre économique, non plus au nom d'un impératif mystique supérieur. Ce renversement se réalise à nouveau dans l'irrationalité fasciste en retrouvant, par un retournement dialectique, la nécessité d'un sacrifice, non plus pour l'individu propre (dans le cas de l'effort capitaliste intéressé) mais pour une collectivité, qui renoue avec l'esprit irrationaliste du mythologique (irrationalisation de la raison). Dans la continuité de ces analyses et des approches psychosociologiques relatives à la personnalité autoritaire mises en œuvre par Adorno aux États-Unis et dans le prolongement des travaux de Friedmann et de Marcuse relatifs à l'intrusion de la division rationalisée du travail jusque dans les comportements quotidiens, Goldmann met en lumière les effets psychologiques, cognitifs, des modes de production et des structures sociales et idéologiques sur les consciences individuelles. Les œuvres néo-romanesques seraient en ce sens l'expression d'une période où la raison instrumentale et calculatrice s'est retournée en une irrationalité mythique au service de pouvoirs politiques totalitaires. La froideur, l'objectalité, la décomposition des corps et la dilution du sujet, dans les œuvres néo-romanesques (principalement chez Robbe-Grillet, Beckett

et Simon), seraient l'expression d'une historicité marquée par ce retournement : l'accumulation des objets se fait aux dépens de l'affirmation des sujets.

La phrase suivante des *Recherches dialectiques* rappelle très clairement les thèses adorniennes relatives à l'administration des hommes et des choses par la Raison soumise aux impératifs économiques, à l'« homo-œconomicus », et au « calcul rationnel », dont les poètes ont été exclus, relégués « *en marge de la vie économique* » (cette formule renvoie aux fragments des *Minima Moralia*, notamment « À Marcel Proust », « Comme un poisson dans l'eau », « C'est bien aimable à vous, Monsieur le professeur » ou encore « Un mot pour la morale ») :

> Comme la valeur d'usage, la solidarité consciente et voulue entre les hommes est reléguée dans le domaine « privé » des relations de famille ou d'amitié ; dans les relations interhumaines générales, et notamment économiques, par contre, la fonction de l'une et de l'autre est devenue *implicite*, obscurcie par les seuls facteurs agissant sur l'égoïsme de l'« homo-œconomicus », qui administre rationnellement un monde abstrait et purement quantitatif de « valeurs d'échange ».[836]

La fin de l'énoncé résonne très clairement avec l'œuvre d'Adorno des années 1940-1950 par la mise en relation des idéologèmes de l'administration, de la rationalisation et de la quantification économique : « l'"homo-œconomicus" […] administre rationnellement un monde abstrait et purement quantitatif de "valeurs d'échange" ». Il est à cet égard révélateur d'observer le rapprochement significatif entre la critique adornienne du rapport entre la rationalité capitaliste et l'irrationalité fasciste, notamment dans la *Dialektik der Aufklärung* et dans *The Authoritarian Personality*, et le commentaire suivant de Goldmann :

> L'expérience des dernières années – et à l'intérieur de celle-ci en tout premier lieu l'expérience hitlérienne *qui a représenté sur ce plan un tournant qualificatif* – prouve que l'analyse de Marx était juste. Poussé à l'extrême le dualisme de la réification capitaliste classique est devenu – dans l'hitlérisme – celui du chef de camp de concentration ou du tortionnaire qui à la maison est incapable de tuer une mouche, aime la musique de Bach et est le meilleur des pères de famille. L'assimilation des hommes à des unités

[836] Goldmann, « La réification », art. cit., p. 76-77.

> interchangeables qu'on traite en objets s'est étendue de l'usine au camp de concentration, le mensonge quotidien est devenu institution officielle dans le ministère de la propagande.[837]

Cette dénonciation du renversement de la raison instrumentale en une domination barbare des individus correspond à certains égards aux thèses adorniennes relatives à l'analogie entre la bureaucratie administrative observable au sein des systèmes totalitaires et la rationalisation propre au fonctionnement de l'industrie culturelle et massifiée moderne. Dans ce dernier système économico-politique, les individus, réifiés en entités comptables et divisés en éléments d'une production administrée, se voient soumis à une hétéronomie arbitraire et autoritaire, celle de la division du travail propre à l'usine ou celle de la sérialité propre à la logique consumériste de cette même industrie, dans sa variante culturelle.

Le recours à « l'expérience des dernières années », sur laquelle se fonde la critique idéologique de Goldmann, permet à l'auteur d'ancrer sa pensée dans une histoire contemporaine tout en fondant une série de théorisations sur l'observation empirique. En effet, l'argumentation de Goldmann pose comme un rapport de preuve la relation entre l'expérience du fascisme et l'analyse de Marx, jugée comme « juste ». La comparaison entre le processus de réification dans le régime capitaliste et le chef de camp de concentration est renforcée par trois images familières : l'incapacité à tuer une mouche, l'amour de Bach et la protection paternelle. Le contraste que ces images créent avec la fonction de bourreau permet d'illustrer la soumission de l'individu envers l'administration bureaucratisée ainsi que la banalité de l'acte violent sous l'action de la réification des structures sociales. Si la subjectivité peut encore s'affirmer dans la sphère intime, elle est niée dans sa dimension publique au profit d'une intégration à un système de normes cohérentes et clairement délimitées par une hiérarchie hétéronome. Ce processus de réification qui transforme les hommes en « unités interchangeables », à l'instar des unités matérielles de la production divisée, rendrait possible le passage d'une hétéronomie autoritaire à l'autre : l'autoritarisme inhérent à l'usine dirigiste préfigurerait les ordres des camps de concentration, au sein desquels la docilité a été rendue possible par une administration ôtant toute conscience aux sujets automatisés.

[837] *Ibid.*, p. 103.

Les résidus de cette conscience ont été idéologisés et soumis aux principes raciaux (sacrifice de soi pour la survie du collectif) comme prolongements des principes de rendement (sacrifice de soi pour la préservation de soi). Morin reprend pour sa part, dans *L'Esprit du temps*, l'analogie entre le « petit-bourgeois paisible » et le « S.S. » ou le « tortionnaire » afin d'exprimer les pulsions violentes contenues dans la culture de masse conçue comme « drogue »[838].

Plus encore qu'une critique de l'automation et du système industriel par ses marges rendant les individus « interchangeables » – ces termes rappellent bien l'idée adornienne de la standardisation et reprennent son analyse de l'« homo œconomicus » –, Goldmann élabore une critique des médiations voilant le caractère historique des structures et des rapports sociaux au profit d'une passivité du sujet transformé en spectateur d'un drame, à l'instar du *fatum* mythique analysé dans la *Dialektik der Aufklärung* :

> C'est ainsi que dans ce domaine fondamental de la vie humaine qu'est la vie économique, l'économie marchande masque le caractère historique et humain de la vie sociale transformant l'homme en élément passif, en *spectateur* d'un drame qui se renouvelle continuellement et dans lequel les seuls éléments réellement actifs sont les choses inertes.[839]

Comme Adorno, Goldmann élabore une critique du rationalisme rigide en dénonçant les mécanismes de bureaucratisation et d'administration qui investissent tous les pans de la réalité sociale rationalisée jusqu'à transformer les agents des institutions en automates, en « spectateurs d'un drame ». Ces structures économiques automatisantes et aliénantes sont autant de médiations, du moins sont-elles des créations de médiations entre le sujet et la réalité, qui rendent par conséquent impossible l'appropriation « *immédiate* » de celle-ci, et font croire, en apparence, à cette immédiateté : elles sont dès lors des mystifications médiatrices d'une immédiateté construite. C'est là l'une des particularités des pensées de Goldmann et d'Adorno : avoir su montrer en quoi la domination absolue des systèmes totalitaires était rendue possible par un mécanisme de mystification, de voilement – on retrouve la métaphore du masque et du voile couplée à la conception de l'histoire comme drame. Cette métaphore correspond bien à l'idée du drame et du mythe où le masque a une fonction réelle, celle de transformer les individualités en

[838] Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 128.
[839] Goldmann, « La réification », art. cit., p. 79.

persona, en types au service d'une structure précise au sein de la narration. Mais plus encore, le sujet n'est même plus la *persona* agissant dans le drame : il devient le simple spectateur passif de ce qu'on lui présente comme une structuration *a priori* de sa réalité. Ce processus d'identification entre l'acteur dépersonnalisé et le spectateur passif est au cœur de la critique de l'industrie culturelle. La combinaison de cette passivité avec la transsubstantiation par réification signifie l'intrusion des structures politiques et économiques hétéronomes au cœur de la subjectivité de l'individu, qui n'en porte plus que le nom.

Pour comprendre cette idée d'une intrusion de l'autorité économique et politique dans l'intimité (amoureuse) des individus, Goldmann reprend la critique du mariage déjà développée par Adorno dans les *Minima Moralia* (dans les fragments « Unis séparés » et « Domicile conjugal »). Ainsi, dans « La réification », Goldmann analyse la manière dont la vie administrée et automatisée s'immisce jusque dans la vie la plus privée (certes le mariage représente un phénomène social, mais il est justement l'expression d'impératifs sociaux rigoureusement intégrés par les individus soumis à des rituels amoureux). Cette immixtion permet l'expression de la « barbarie » par l'« acceptation de l'action de la réification » et l'abandon de toute forme d'« authenticité » dans chaque recoin de l'expérience subjective. La transformation de l'expérience subjective aboutit au « pire des conformismes »[840] :

> La phrase, le bavardage, le mensonge conventionnel, la démagogie politique et sociale deviennent le phénomène général envahissant presque toute l'existence de la plupart des hommes et pénétrant parfois jusqu'aux racines les plus cachées de leur vie personnelle ou même de leurs relations érotiques, car l'amour se transforme, lui aussi, trop souvent en décor extérieur et conventionnel du mariage de raison – c'est-à-dire d'affaires […]. Ainsi l'homme se mue de plus en plus en automate, subissant passivement l'action de lois sociales qui lui sont entièrement extérieures.[841]

L'utilisation de la formule « mensonge conventionnel » rappelle les fragments « Fais bien attention à une chose, mon enfant ! », « Le bébé avec l'eau du bain » et

[840] *Ibid.*, p. 89. On retrouve bien ici, dans la rhétorique goldmannienne, le lexique adornien des vies mutilées dans leur authenticité sous l'action de l'acceptation d'une barbarie rationnellement planifiée ainsi que l'idée d'un envahissement et d'une pénétration de l'existence individuelle.

[841] *Ibid.*, p. 84.

« Dialectique du tact » des *Minima Moralia* : « Le mensonge, qui pouvait autrefois apporter un certain libéralisme dans la communication, est devenu maintenant l'une des techniques de l'impudence, qu'utilise chaque individu pour répandre autour de lui la froideur dont il a besoin pour prospérer »[842]. Mais, plus encore, la métaphore de l'invasion de l'existence fonctionne ici en tant qu'image militaire faisant écho à la violence des occupations fascistes. De même, la métaphore de la pénétration jusqu'à la racine véhicule l'idée d'une contamination absolue et profonde des consciences et complète l'image d'une invasion militaire par celle d'une invasion virale, couplant ainsi les registres belliqueux et sanitaire dans une reprise dénonciatrice de l'idéologie fasciste. La transformation de l'homme en automate, dans le régime industriel, se voit donc confrontée, selon Adorno et Goldmann, à une soumission complète envers l'invasion et la contamination idéologiques dans le régime fasciste. Goldmann effectue en outre une analogie entre « raison » et « affaires » : « décor extérieur et conventionnel du mariage de raison – c'est-à-dire d'affaires ». On pourrait facilement voir, dans l'utilisation du registre de la pénétration, un jeu sémantico-lexical permettant d'établir une analogie entre l'acte sexuel et l'intrusion de l'exercice politique, mais aussi militaire. Tandis que l'amour est transformé en « décor extérieur », le phénomène général « pénètre » comme élément de la totalité les relations érotiques et agit dès lors comme un stigmate social, politique et idéologique au cœur même de l'intimité des sujets.

Une différence fondamentale se dégage de l'analyse adornienne des mutilations des formes de vie et du processus de réification qui y serait à l'œuvre selon Goldmann. Tandis qu'Adorno relève la manière dont l'individu est soumis à l'ordre social jusque dans chaque recoin de son intimité (regard sur soi, modes de vie, sommeil, architecture, mobilier, pratiques culturelles), Goldmann considère que l'ouvrier peut « se retrouve[r] lui-même » hors du mode de production de l'usine et dans ses relations « avec ses camarades »[843]. Cette distinction révèle une opposition idéologique où le premier ne conçoit pas la critique de la bourgeoisie comme pouvant se régler mécaniquement et positivement par le remplacement de cet ordre bourgeois par un ordre prolétarien, tandis que le second considère au contraire le mouvement insurrectionnel comme un moyen de

[842] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 34.
[843] Goldmann, « La réification », art. cit., p. 95.

se libérer de l'aliénation et de la réification. L'optimisme goldmannien, nuancé toutefois par l'insistance sur le caractère hypothétique de la libération, repose sur une positivité quelque peu dogmatique et détachée d'une étude empirique des aliénations concrètes des sujets. Cette lecture minimise les médiations réelles aliénant l'ouvrier à une idéologie dominante jusque dans ses gestes les plus intimes et se fonde sur la croyance orthodoxe en la possibilité d'une conscience critique spontanée de la classe ouvrière, définie par Goldmann comme « conscience de classe possible »[844] :

> Le prolétariat se trouve dans la société capitaliste classique seul dans une situation d'ensemble lui permettant de refuser la réification et de rendre à tous les problèmes spirituels leur véritable caractère humain ; et c'est au sein de la classe ouvrière, à une époque il est vrai où sa situation économique était particulièrement mauvaise, qu'est née la forme la plus élevée de l'humanisme moderne : le matérialisme dialectique. [845]

Goldmann nuance toutefois : « À cela s'ajoute toute la pression des classes dirigeantes avec les énormes moyens d'influence idéologique dont elles disposent et qu'elles emploient pour empêcher le développement de la conscience de la classe ouvrière »[846]. L'insistance sur le rôle du prolétariat, influencée par les thèses de Lukács dans son ouvrage *Histoire et Conscience de classe,* contraste avec le relatif désintérêt, du moins le scepticisme, d'Adorno à ce propos. Celui-ci analyse dans l'industrie culturelle un moyen d'enfermer les loisirs dans une sérialité analogue au mode de production capitaliste. Le rapport critique à l'œuvre de Lukács diffère foncièrement chez Goldmann et Adorno, notamment à propos du rôle révolutionnaire du prolétariat. Le reproche de pessimisme souvent adressé à Adorno, s'il repose la plupart du temps sur une mécompréhension de sa critique – essentiellement centrée sur une analyse des *médiations* empêchant une réelle prise de conscience authentique –, pourrait lui aussi être compris au travers d'un certain manque d'étude d'expériences concrètes non aliénées, authentiques et véritablement critiques au sein du monde ouvrier. Ses lectures se focalisent principalement, durant les années de rédaction de la *Dialektik der Aufklärung* et des *Minima Moralia,* sur les expériences aliénées aux États-Unis.

[844] *Ibid.*, p. 100.
[845] *Ibid.*, p. 97.
[846] *Ibid.*, p. 99.

Ce qui oppose, d'une part, les thèses goldmanniennes et lukácsiennes relatives à la force révolutionnaire du prolétariat (et à son rôle historique) et, d'autre part, celles défendues par Adorno doit être compris à partir de sa conception négative et critique de la notion d'utopie, notamment exprimée dans le fragment « Déviationnisme » des *Minima Moralia* :

> Le déclin du mouvement ouvrier trouve sa confirmation dans l'optimisme affiché officiellement par ses adhérents. Cet optimisme semble croître en même temps que se consolide – inébranlablement – le monde capitaliste. Les fondateurs du mouvement n'ont jamais estimé que le succès était garanti et n'ont cessé de toute leur vie de dire des choses peu aimables aux organisations ouvrières. Alors que, de nos jours, la position de l'adversaire et le contrôle qu'il exerce sur la conscience des masses se sont infiniment renforcés, toute tentative d'obliger cette conscience à évoluer en dénonçant le consensus passe pour réactionnaire. […] Ainsi, quiconque faisait remarquer l'absence de résistance spontanée chez les ouvriers allemands s'entendait répondre que « tout tournait rond », qu'il était bien difficile de porter un jugement sur ce qui se passait vraiment […]. L'individu loyal doit se ranger du côté du peuple, peu importe lequel. Mais la notion dogmatique de peuple, l'acceptation d'une prétendue communauté de destin qui fournit aux hommes un ressort dans l'action, nie implicitement l'idée d'une société libérée des contraintes de la nature.[847]

Ce commentaire dénonçant la mystification à l'œuvre à propos de la notion et de la réalité contenues derrière le terme « peuple », dans les fractions marxistes ou révisionnistes, exprime la volonté de lever le voile sur une unité discursive investie d'idéologie et dont la substance signifiante est presque totalement indéterminée. Ce commentaire d'Adorno permet de comprendre la dimension davantage antibourgeoise que prolétarienne de son matérialisme critique et sa volonté de rompre avec toute construction discursive floue servant l'intérêt d'un discours figé en contradiction avec le projet d'une compréhension sociologique de la complexité des stratifications sociales. Le passage, sans explicitation, des termes « organisations ouvrières » à « masses » illustre bien l'un des postulats adorniens qui tente de montre en quoi les idéologies bourgeoises comme soviétiques, et l'appareil idéologique qu'est l'industrie culturelle,

[847] Adorno, *Minima Moralia*. *Op. cit.*, p. 153-155.

transforment toute possible classe consciente en masse diffuse, dont les pratiques isolées constituent davantage une sérialité qu'une unité de groupe. La notion de peuple, tout aussi diffuse, ne rompt nullement avec les mystifications idéologiques mais les renforce au contraire par une adhésion à une unité fantasmée et à une idée hypostasiée. C'est pour cette raison que la critique adornienne de l'industrie culturelle se fonde avant tout sur une critique immanente et négative de la totalité sociale, en ce que l'ordre et ses codes de perception sont des mystifications à déconstruire. Ce qu'il est convenu de nommer l'« utopie négative » trouve sa formulation non dans la superposition d'une nouvelle mystification positive, le peuple révolutionnaire, mais dans la réfutation, par la *Kulturkritik* et l'*Ideologiekritik*, d'une objectivité sociale donnée qui s'impose précisément comme mystification.

On observe grâce à cette section en quoi le rapport à Lukács, et au marxisme hétérodoxe développé à sa suite (dans le sillon hégéliano-marxien), constitue l'un des points d'entrée majeurs dans le dialogue entre Goldmann et Adorno, et plus généralement entre les argumentistes et l'École de Francfort. Il nous faut maintenant étudier, dans la directe continuité de cet intérêt conjoint pour le philosophe hongrois, la charnière des années 1960-1961 dans l'histoire du groupe des argumentistes. En effet, est créée en 1960 la collection « Arguments » aux éditions de Minuit, sous le sceau de la critique marxienne-lukácsienne. Le premier ouvrage à paraître dans cette collection est *Histoire et Conscience de classe* traduit par Kostas Axelos et Jacqueline Bois, dont plusieurs extraits étaient déjà parus en 1957 et en 1958 dans la revue *Arguments*. Axelos, qui soutient sa thèse en 1959, devient un acteur incontournable de la vie intellectuelle du groupe réuni autour des Éditions de Minuit et, plus précisément, de la collection « Arguments », dont le deuxième numéro est la publication de sa thèse sous le titre *Marx penseur de la technique*.

7.2. Technique et ontologie selon Axelos. De la traduction d'*Histoire et Conscience de classe* (1957-1960) à *Marx penseur de la technique* (1961)

Un constat frappant s'impose à la lecture de l'ouvrage *Marx penseur de la technique*, à savoir celui d'une absence de référence explicite à l'œuvre d'Adorno, et ce tant dans le corps du texte que dans la bibliographie. Alors que Marcuse, Heidegger, Lukács, Bloch et Fromm sont mentionnés à plusieurs reprises par Axelos, celui-ci semble avoir volontairement gommé la référence à un auteur dont il jugeait pourtant l'œuvre fondamentale, comme l'attestent plusieurs des correspondances entre les deux hommes[848]. L'objectif de cette section est de comprendre les raisons de cette atténuation chez un intellectuel encore influencé par l'ontologie heideggérienne mais dans le même temps attentif aux apports de la dialectique hégélienne à la critique de la technique chez Marx. Il sera dès lors question de déceler une série d'adresses implicites à la pensée adornienne pouvant se lire en filigrane de l'œuvre. Le rapport entretenu entre les deux intellectuels révèle une teneur quelque peu polémique en raison de l'ambivalence des références mobilisées, dont l'opposition entre Hegel et Heidegger, et des critiques mutuelles adressées à ceux-ci. Comme le montre la présentation parue en 1959 dans *Arguments*, Axelos avait une bonne connaissance des textes majeurs d'Adorno.

Il est également nécessaire de comprendre en quoi Axelos reproduit une série de récurrences rhétoriques propres au discours critique d'inspiration marxiste, comme par exemple l'image du masque au sein du drame ou encore l'idée d'une « réconciliation » prophétique et téléologique de l'homme avec la nature dans la continuité problématique des réflexions lukácsiennes relatives à la seconde nature. Nicolas Tertulian a montré en quoi ce concept de *zweite Natur* constituait l'un des dialogues majeurs d'Adorno avec Lukács[849]. Ce dernier élément constitue un véritable échange polémique entre ce que nous proposons d'analyser comme un trio Axelos-Adorno-Lukács. La production rhétorique d'Axelos, dont le réseau métaphorique exprime le projet d'une nouvelle forme de création en réaction à une mythologie marxiste instituée, devra être comprise comme une critique immanente de la production mythologique de son époque. En effet,

[848] Lettre de Kostas Axelos à Theodor W. Adorno du 16 janvier 1959, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

[849] Nicolas Tertulian, « Adorno-Lukács : polémiques et malentendus », in *Cités*, Volume II, n°22, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 199.

le discours d'Axelos fait en un sens œuvre mythologique en ce qu'il répond au discours *sur* la mythologie, discours qui consacre une distinction entre l'approche démystificatrice et le mythe analysé. En se situant ainsi en marge du discours barthésien et en dialogue avec la critique immanente adornienne, le *Marx* d'Axelos doit être interprété comme un espace d'expérimentation de la rhétorique mythologique marxiste se pensant au travers de son propre dépassement critique.

Lorsqu'il évoque la problématique de l'aliénation et de l'approche critique de Marx dans son chapitre « Du savoir absolu à la praxis totale », Axelos reprend l'idée d'un dépassement du « drame » de la « tragédie » en « démasquant » les fausses évidences au profit d'une transformation de l'idée même de philosophie en *praxis* transformationnelle et d'une « *dés*aliénation » (on retrouve le suffixe propre à la critique démystificatrice) :

> La totalité ouverte de tout ce qui est dans le passé – présent – avenir, dépasse toute réalisation positive et particulière, si grandiose fût-elle ; quoique les réalités ontiques expriment l'être en devenir, elles ne l'épuisent jamais. Marx part lui – bien « concrètement » – d'une analyse critique du monde historique présent et entreprend de démasquer la vraie et réelle nature de l'aliénation ; il ne s'arrête pas pour autant aux constatations tragiques, sa pensée se déroule très rapidement et aboutit vite à la perspective salvatrice de la réconciliation totale qui réalisera pleinement, dans l'avenir, le naturalisme, humanisme, communisme. La tragédie se fait de la sorte dépasser par l'action historique et sociale, pratique et matérielle des hommes concrets : le drame deviendra action désaliénée, réalisant au niveau de l'histoire universelle le sens (sensible) de la réalité réelle.[850]

L'insistance sur le caractère salvateur du drame comme action désaliénée doit se comprendre au travers du projet critique croisant plusieurs approches, dont les principales sont l'approche marxiste, l'approche phénoménologique et la philosophie d'Héraclite, comme une critique immanente du discours, d'une pensée qui « se déroule », qui « dépasse » et « démasque » la nature de l'aliénation collective. Outre une série de récurrences rhétoriques, il sera nécessaire de déceler plusieurs transformations au sein du discours d'Axelos, notamment en mettant en regard ses publications dans *Arguments* et son *Marx*. Nous analyserons notamment le passage des formules « totalité fragmentée » et « totalité fragmentaire », utilisées dans les articles parus dans

[850] Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1961, p. 44-45.

Arguments et étudiées dans notre troisième chapitre, à celles de « Totalité brisée » et d'« Unité disloquée »[851] utilisées dans le *Marx*. Notons que ce rapport entre fragment et totalité brisée doit être compris en relation avec une autre influence que celle venue d'Outre-Rhin, à savoir la pensée grecque, et plus encore celle d'Héraclite, philosophe sur lequel Axelos réalise une deuxième thèse, également parue dans la collection « Arguments » en 1962 sous le titre *Héraclite et la Philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*. Héraclite est considéré par Axelos comme un précurseur du matérialisme en même temps que comme un philosophe à l'origine d'une pensée dialectique, à la fois attentive au rapport à la totalité de l'univers et en même temps originellement fragmentaire, pré-systémique et pré-métaphysique.

Afin de comprendre les différentes influences à l'œuvre dans la pensée d'Axelos, influences qui gagnent à être comprises dans l'échange que celui-ci développe avec Adorno, il est nécessaire d'avoir à l'esprit, outre ses deux thèses de doctorat, deux autres publications majeures réalisées par le philosophe d'origine grecque : d'une part la traduction qu'il réalise, dans le premier numéro de la collection « Arguments » des Éditions de Minuit, d'*Histoire et Conscience de classe* de Lukács en 1960 et d'autre part la publication, chez Niemeyer, de *Einführung in ein künftiges Denken : über Marx und Heidegger*, ouvrage réunissant des articles rédigés entre 1956 et 1966, année de sa parution en Allemagne[852].

7.2.1. Du drame à la technique : convergences des critiques marxienne et adornienne. *Marx penseur de la technique* (1961)

> L'histoire mondiale « plane sur la terre tel le Destin antique et, d'une main invisible, distribue aux hommes le bonheur et le malheur, fonde des empires et ruine des empires, fait naître et disparaître des peuples ».[853]

[851] *Ibid.*, p. 27.
[852] Kostas Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken : über Marx und Heidegger*, Tübingen, Niemeyer, 1966.
[853] Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, cité et traduit in Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 48.

Dès l'introduction de *Marx penseur de la technique,* Axelos réalise une histoire de la pensée occidentale remontant jusqu'à ses origines antiques, afin de comprendre comment s'y intègre la pensée de Marx. Celui-ci est étudié par Axelos comme un « technicien » rompant avec un ensemble de présupposés métaphysiques. Il analyse ainsi le péché originel chrétien comme une brisure, comme « une dislocation du monde un », qui serait à l'origine de la négativité constituant la connaissance de la totalité par le travail comme activité transformatrice. Confrontés à la division du monde divin unitaire, qui aurait progressivement conduit à la division du travail lui-même, les hommes développent un rapport de connaissance par négation avec ce monde dont ils ont été déchus. C'est précisément la pensée de l'immobilité de ce monde Un qui est à l'origine de sa propre désintégration par la mise en mouvement négatrice du monde (mise en mouvement au fondement même de la dialectique de la totalité selon le commentaire axelosien de la philosophie héraclitéenne). La négativité serait donc à l'origine du travail et de la domination de la nature (distincte du cosmos par la brisure de la totalité elle-même) comme expression de la chute de l'homme dans le monde objectif. Cette négativité développerait un rapport d'altérité avec les choses opposé au rapport d'identité propre au monde divin déchu. Les individus déchus seraient alors « condamnés à produire et reproduire avec peine, lutte et souffrance pour arracher à la terre ses biens »[854] au sein d'une totalité brisée, en permanent devenir et pensée à partir d'Héraclite comme « cosmos total qui implique par lui-même le logos du devenir universel »[855]. Ce devenir est un perpétuel mouvement qui « lie entre elles toutes les parties du monde »[856] et il permet de penser la dimension éminemment négative du mouvement du monde, luttant contre le « règne de l'identique »[857]. Dans le même temps, l'homme est conçu par Héraclite, selon Axelos, comme « un *fragment* de la *Totalité* » : « il est combatif et serein et il se réalise pleinement quand il s'unit au Tout qui contient toujours de déchirantes et tragiques oppositions »[858]. Si l'on peut lire en filigrane de plusieurs commentaires axelosiens les références à la philosophie d'Héraclite, c'est précisément parce que celui-ci a conjointement influencé, de façon

[854] Axelos, *ibid.*, p. 22.
[855] Kostas Axelos, *Héraclite et la Philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité,* Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1962, p. 229.
[856] *Ibid.*, p. 102.
[857] *Ibid.*
[858] *Ibid.*, p. 171.

contradictoire, les œuvres de Hegel, Marx, Lukács (plus généralement du marxisme occidental, dont la lecture est jugée insuffisante par Axelos), Nietzsche et Heidegger[859].

Une nouvelle négation s'opèrerait avec Marx par rapport à la première conception du travail humain comme négation de l'unité cosmique, à savoir la négation consistant en une rupture avec le travail aliéné par la division sociale du travail et avec la domination de la nature au service d'un maître orchestrateur de cette division. Dans sa contribution à l'ouvrage *Pour Axelos*, Giuseppe Lissa synthétise l'importance du négatif dans la délimitation d'une « anthropologie globale » de l'homme soumis au fonctionnement du travail comme sa propre réalisation. Cette remarque relative à la dimension anthropologique du travail rencontre les commentaires mythologiques de Barthes cités en introduction de cette dernière partie ainsi que ceux de Goldmann évoqués dans la section précédente à propos du rapport, dans la présentation de la critique adornienne de Hegel, entre la vérité et le travail comme « activité » humaine nécessaire :

> Pour Marx la totalité est constituée par l'histoire de la société humaine, dont le devenir englobe tout ce qui est et tout ce qui se fait. Le négatif traverse et détermine le rythme de ce devenir, et puisqu'il y est attaché, son être prend la même dimension limitée de la totalité. À l'intérieur de celle-ci, le négatif apparaît comme intimement lié au développement du travail humain, qui est le fondement de l'histoire naturelle de l'homme, l'activité avec laquelle l'homme construit sa propre identité. Comprendre l'histoire comme un processus unique mis en marche et soutenu par les modalités du travail, équivaut à construire les grandes lignes d'une anthropologie globale. Mais cette anthropologie reste, au niveau des faits, purement négative et dit uniquement ce que l'homme n'est pas, car le travail qui jusqu'à présent s'est développé dans un espace caractérisé par la division, ne représentait pas seulement le devenir pour soi de l'homme dans le cadre de l'extériorisation, mais aussi sa perte dans le cadre de l'aliénation. Il a véhiculé et continue à véhiculer la substance plus épaisse du négatif. Pour cela, en examinant la réalité des blessures qu'il inflige, l'étude du travail dévoile le secret de la tragédie humaine.[860]

L'intérêt que porte Axelos aux thématiques de la négativité (dans son rapport à l'identité), du devenir (l'histoire comme processus dynamique) et de la totalité dans son

[859] Voir *ibid.*, p. 226-236.

[860] Giuseppe Lissa, « La totalité et le négatif », in Giuseppe Lissa, Henri Lefebvre, Lambros Couloubritsis et Jean Lauxerois, *Pour Kostas Axelos. Quatre études*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 14-15.

rapport à la subjectivité humaine (analysée en termes d'activités et de transformations par le travail) illustre sa volonté d'une lecture critique de la philosophie hégélienne. Dans le même temps, Axelos met en lumière les apports de la philosophie de Marx, chez qui l'Esprit hégélien se mue en matérialité historique et sociale : « Chez Marx, la négativité et l'aliénation, moments essentiels de la marche de l'Esprit hégélien, deviennent matériellement historiques et sociales ; le monde historique est conçu d'une certaine manière, bien qu'il soit considéré comme le monde total »[861]. L'aliénation, dans son rapport au monde total, est donc à la fois un phénomène spirituel et un phénomène réel, expression du déplacement matérialiste de la *praxis* marxienne par rapport à l'idéalisme hégélien.

Un élément *a priori* anodin retient l'attention dans l'exposé du premier chapitre d'Axelos, celui d'une qualification de Marx en tant que philosophe juif, marqué par un « prophétisme juif et rationaliste »[862]. Il nous semble que cette attribution singulière par rapport à l'exégèse marxienne se justifie par la volonté d'Axelos de situer Marx dans une tradition de pensée propre au monde occidental judéo-chrétien. Tout en se définissant par rapport à la dimension téléologique de cette tradition, Marx reprend l'« arme de l'analyse critique » à une société bourgeoise dans laquelle il s'insère complètement pour mieux la subvertir, à l'instar de la critique immanente partant du cœur des contradictions de l'*Aufklärung* et de sa propre tradition comme critique dialectique de la raison par la raison. Une citation de Marx réalisée par Axelos permet d'ailleurs de comprendre l'idée d'une critique immanente des structures sociales en même temps que celle d'un retournement de la connaissance scientifique en une domination et en une violence : « La pure lumière de la science elle-même semble appeler, pour resplendir, les ténèbres de l'ignorance »[863]. Le jeu de clair-obscur qui se donne à lire dans cette citation de Marx se retrouve dans de nombreux textes de la Théorie critique influencés plus ou moins directement par le marxisme et se voit actualisé dans les textes du champ français que nous étudions, sous une forme éminemment dialectique. Ce clair-obscur, du moins l'idée d'une alternance et d'une interpénétration entre lumières et ténèbres, permet d'exprimer le retournement à l'œuvre

[861] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 45.
[862] *Ibid.*, p. 46.
[863] Karl Marx, cité et traduit par Maximilien Rubel, in *ibid.*, p. 83.

dans le processus civilisationnel de la société technicienne, la relation dialectique qui unit science et ignorance, émancipation et aliénation, civilisation et barbarie. Il marque à nouveau chez Axelos l'héritage d'Héraclite qui ne pensait la lumière que dans un rapport aux ténèbres, motif repris par Adorno et Horkheimer dans la critique de l'*Aufklärung*.

Il est important de s'attarder sur plusieurs commentaires présents dans *Marx penseur de la technique* à propos de la question délicate de la relation de Marx avec la pensée du judaïsme. Cet élément est complexe et Axelos ne s'y attarde pas longuement, préférant passer rapidement sur quelques assertions dont la teneur polémique est pourtant évidente (en raison de l'interprétation antisémite qui peut être réalisée *a posteriori* de ces extraits de l'œuvre de Marx). Le rapport de la pensée de Marx au judaïsme permet à Axelos de penser son rapport au *telos* et à la conception messianique et catastrophale de l'histoire :

> Animé d'une passion toute juive et prophétique et armant cette passion avec l'arme de l'analyse critique négatrice, Marx ne cesse de faire tomber ses foudres sur le monde moderne (le monde bourgeois, certes, mais les éclairs de sa pensée peuvent éclairer sans doute d'autres mondes également modernes), monde qui n'en est pas un : son artillerie ne vise pas seulement la philosophie politique du dernier grand philosophe [Hegel] : elle vise toute la modernité – de la Renaissance au XIX^{e} siècle –, toute cette période historique (et toutes ses manifestations réelles et spirituelles) qui poussa l'aliénation à son extrême limite. Le technicisme et le bureaucratisme progressant s'étant emparés de la réalité humaine et sociale, leur formalisme se constituant en puissance affreusement réelle et devenant leur propre contenu, les buts de la bureaucratie s'étant confondus avec les buts de l'État et les buts de l'État bureaucratique avec ceux de la société globale, la vie politique ayant perdu son sens, il est nécessaire – avant tout – de décrire et de dénoncer cet état de choses pour qu'on puisse arriver à désaliéner l'histoire humaine. Marx continue à arracher les masques.[864]

Fonctionnant comme la défense d'une utopie négative fondée sur une critique des institutions politiques et idéologiques passées et présentes, le projet matérialiste et dialectique de Marx est avant tout celui d'une déconstruction des fausses évidences

[864] Axelos, *ibid.*, p. 98.

produites par une idéologisation des structures sociales. L'accumulation en début de phrase des propositions au gérondif permet à Axelos de cerner la centralité de cette critique négative, centralité exprimée par la mise en évidence de la locution adverbiale « avant tout ». Le rapport entre description et dénonciation est quant à lui contenu dans la volonté d'une *dés*aliénation (qui présuppose une aliénation) n'ôtant pas les masques mais les « arrachant » à la surface d'un monde objectif rendu invisible par l'accumulation d'apparences mystificatrices. Axelos insiste en ce sens sur l'absence de réelle positivité contenue dans la définition de ce que doit être l'avenir politique du communisme – *doxa* courante à propos de la pensée marxienne comme utopie positive, notamment fondée sur la dictature du prolétariat. Au contraire, Marx se serait toujours refusé, selon Axelos, à toute systématisation *a priori* et à toute « pré-vision de l'avenir »[865] au profit d'une déconstruction rigoureusement dialectique et négatrice des structures et des institutions économiques, politiques et juridiques.

Paradoxalement, aux côtés d'une invocation des déterminations « juives » de Marx dans la constitution de sa pensée, Axelos mobilise, dans les passages concernant l'aliénation par la religion, des extraits empreints d'une stéréotypie caricaturant l'essence supposée du judaïsme à partir des déterminations historiques auxquelles il a été rigoureusement soumis. Bien que Marx et Axelos à sa suite tentent de cerner dans la pensée du judaïsme – celle du Pentateuque et du Talmud – les fondements idéels de l'évolution sociale de la pratique réelle du judaïsme, ils ne se laissent pas moins influencer par un imaginaire construit sur la base de la domination réelle et organisée dont cette religion a été l'objet au cours de l'histoire : « Le judaïsme, origine du christianisme et de la société bourgeoise, atteint son apogée avec le parachèvement de la *société bourgeoise* qui repose sur l'intérêt égoïste et mercantile »[866]. Prenant une conséquence pour une cause, l'argumentation de Marx et d'Axelos, dont l'énoncé ne se distancie pas sur ce point – ni explicitement ni implicitement – du point de vue du philosophe commenté, se fonde sur une *doxa* hautement idéologisée et constitutive de représentations propres à la deuxième moitié du XIX^{e} siècle[867]. Cette *doxa* n'est pas tenue à distance par Axelos mais exprime l'ambivalence du rapport de Marx au

[865] *Ibid.*, p. 101.
[866] *Ibid.*, p. 151.
[867] Voir à ce propos Angenot, *1889. Op. cit.*

judaïsme et aux questions relatives au messianisme et à la conception téléologique de l'histoire.

Cette étude des rapports entre la pensée de Marx et le judaïsme permet à Axelos de concevoir les déterminations conceptuelles de l'œuvre du philosophe. Dans le même temps, sa propre pensée est elle aussi traversée par des influences contradictoires : comme on l'a mentionné, le référent marxiste et hégélien d'Axelos ne l'empêche pas de mobiliser la philosophie phénoménologique et existentialiste. Axelos se réfère en effet, pour exprimer le rapport de Marx à la société et à la pensée bourgeoises, à la notion existentialiste d'étrangeté. Celle-ci exprime le rapport à un monde vécu comme insupportable, hostile et aliénant au point qu'il doit être transcendé par l'activité humaine et philosophique. On peut lire dans ce commentaire l'influence de la pensée de Heidegger, dont Axelos a traduit avec Jean Beaufret l'ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie ?* en 1957[868] et dont il a été l'interprète au colloque de Cerisy en 1955. On peut véritablement lire en filigrane de l'extrait suivant l'influence de l'existentialisme sur la pensée d'Axelos (usage des termes « monde », « étranger », « inhabitable », « déracinés », « situation », « être sans être », « insupportable »), qui analyse le rapport de Marx au monde comme un rapport d'étrangeté à soi, suivant une relecture du concept d'aliénation, qui ne se réduit pas à la seule lecture marxiste :

> Ce n'est pas seulement le monde dans lequel vivait Hegel, mais le monde de Hegel, pour ne pas dire le monde tout court, qui devient étranger pour Marx ; il pense que le monde est devenu inhabitable, l'aliénation ayant fait de tous les hommes des êtres déracinés. La pensée de Marx s'inscrit dans un monde ayant cessé d'être une patrie ou de contenir des patries pour l'homme moderne – être sans être, ni lieu aucun. Nonobstant, c'est dans ce monde que Marx élève sa voix en portant au langage une situation humaine et historique vraiment insupportable ; il jette une vive lumière sur l'époque de l'aliénation du sujet et veut montrer aux hommes une voie de sortie.[869]

C'est ce même sentiment de vivre dans un monde inhabitable qui amène Adorno à écrire la *Dialektik der Aufklärung* et les *Minima Moralia* – véritables œuvres de conjoncture –, qui sont deux expressions d'un rapport à une réalité historique

[868] Cet ouvrage, publié chez Gallimard, est une reprise des propos tenus au colloque de Cerisy en 1955.

[869] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 151.

radicalement hostile à toute forme d'intelligibilité. Toutefois, ce recours d'Axelos au lexique existentialiste, héritage de l'influence de la pensée de Heidegger, entre en contradiction avec les critiques d'Adorno de la réification à l'œuvre dans l'ontologie phénoménologique. L'ambivalence du rapport d'Axelos à Heidegger, à Héraclite et à l'hégéliano-marxisme donne lieu à une rhétorique hétérogène, à la fois influencée par la formation discursive marxiste – plus encore par Lukács que par Adorno –, par son réseau métaphorique et ses formules, par les motifs héraclitéens (clair-obscur, totalité cosmique, feu incendiaire) et par le discours existentialiste de l'étrangeté à soi. La rhétorique d'Axelos réalise dans ce discours un tour de force qui tend à rapprocher Adorno de Heidegger. Ce motif du monde inhabitable, traversé d'aliénation et de mutilation et traité à partir des héritages marxistes et phénoménologiques, positionne en effet le discours d'Axelos, par ailleurs proche de celui d'Adorno, à la croisée de ces influences *a priori* contradictoires.

Afin d'exprimer l'idée téléologique du drame tragique qui se joue dans la civilisation occidentale, Axelos reprend donc des structures rhétoriques, narratives et syntaxiques propres à la discursivité marxiste, elle-même influencée par la pensée tragique et messianique de la société occidentale, dont les fondements sont analysés par Axelos comme par Adorno en regard de l'influence de la tradition philosophique grecque[870]. Qu'il s'agisse de la mention de « forces » progressant et s'accentuant vers leur propre destruction ou encore de la conception des acteurs sociaux comme protagonistes luttant de manière antagoniste dans la quête d'un dépassement, l'exposé d'Axelos reprend toute une narrativité tragique afin d'expliquer la vision qu'a Marx du mouvement de l'histoire.

Le Capital comme entité vivante, dotée d'une substance propre, devient donc une forme de démiurge asservissant de manière totale les individus qui le constituent (ou plutôt qu'il constitue), ouvriers producteurs comme propriétaires soumis par sa fétichisation. Lui-même « protagoniste » évoluant sur la « scène » de l'histoire, le

[870] Dans ses conférences au Collège de France, Adorno mobilise l'opposition entre Héraclite et Parménide afin de critiquer l'ontologie de Heidegger.

Capital est doté d'une subjectivité propre qui est à la base des actions des prolétaires et des bourgeois réifiés par son mouvement dévorant[871] :

> Le capital est certes le grand protagoniste du drame contemporain ; il domine et écrase ceux qui le produisent, grâce à leur travail social, *et* ceux qui jouissent de lui, individuellement ou par petits groupes. […] Aux rapports entre des choses, sa vision et sa prophétie substituent des rapports humains. Sa passion froide analyse scientifiquement et dénonce l'état des choses existant, en vue de libérer ces rapports humains qui se réifient dans et par le capitalisme. Haine, romantisme, science, passion et action sont mis en œuvre pour condamner cette réalité aliénante qui fait de l'être humain une marchandise.[872]

L'énumération réalisée par Axelos à la fin de cet extrait – « Haine, romantisme, science, passion et action » – synthétise en quelque sorte la pluralité des influences culturelles et intellectuelles sur la pensée de Marx[873]. Si celui-ci se plait à solliciter les œuvres de Goethe, Shakespeare et Sophocle afin de mettre en scène, de narrativiser, ce qui se joue sur le plan de l'histoire, c'est la figure d'Héraclite qui retient l'attention d'Axelos. Les analyses d'Héraclite relatives à l'argent permettent à Marx de comprendre l'idée d'une extension de la logique de la valeur d'échange dans toutes les relations sociales. La conception tragique de Marx répond à la fatalité par un héroïsme qu'il confère romantiquement aux protagonistes s'opposant à la puissance supérieure qu'est le Capital :

> Marx voit dans les travailleurs les protagonistes du devenir historique « malgré » leur aliénation et à cause d'elle : ce sont eux qui emploient les forces productives. Les travailleurs seront également les héros conscients de la nouvelle libération totale – à cause de leur aliénation totale. Ceux qui animent les forces productives ont toujours été des *constructeurs* et des *ferments de la négativité* qui fait évoluer les sociétés ; ils l'ont été, même

[871] On renverra à ce propos à la figure infernale de Moloch étudiée dans *Salammbô* de Flaubert et considérée comme la figuration matérielle du fétichisme idéologique au fondement de l'organisation sociale.

[872] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 73.

[873] Axelos met en lumière le « romantisme de Marx » (*ibid.*, p. 81), autre référence culturelle venant se superposer aux imaginaires culturels, contradictoires, de la tragédie et du messianisme religieux. Il est important de comprendre la constitution de la pensée de Marx dans son historicité, traversée par plusieurs influences contradictoires et qui se superposent en référence à différents moments de la pensée occidentale : fatalité de la tragédie, messianisme et téléologie juifs, romantisme révolutionnaire, matérialisme historique dépassant l'idéalisme dialectique, développement du positivisme scientifique.

> quand ils ne le savaient pas, puisque c'étaient les oppresseurs qui donnaient leurs formes à la matière que les opprimés fournissaient. À partir de maintenant ils peuvent savoir ce qu'ils font et ce qu'ils sont : constructeurs, constructifs et réalisateurs, formateurs du monde matériel qu'ils produisent.[874]

L'héroïsme est d'autant plus fort que les actions des ouvriers – exprimées comme forces, comme libérations, comme constructions et comme productions – s'affirment malgré et à cause de leur aliénation, principal opposant dans le « devenir » historique de l'homme. Comme on a déjà pu l'observer, le rapport au point de vue et à la voix de Marx n'est pas évident dans l'énoncé d'Axelos. Celui-ci alterne critique implicite, adhésion explicite, réfutation explicite et jugement distancié par rapport aux différentes thèses du philosophe matérialiste[875]. La particularité du travail d'Axelos par rapport aux autres textes étudiés est qu'il porte sur une analyse d'un « discours » tiers (le terme est utilisé par l'auteur), ce qui induit *de facto* la mobilisation de stratégies énonciatives singulières et un recours inévitable à une polyphonie de voix – propres à l'exercice formel de la thèse. Dans l'extrait cité ci-dessus, l'utilisation du verbe de perception « voit » sous-entend une interprétation subjective du rôle et de la fonction des travailleurs, et partant une distanciation critique par rapport à ce point de vue. L'intérêt de cette remarque réside précisément dans le dévoilement de la volonté du philosophe grec de se positionner implicitement et de façon non franche sur la positivité accordée par Marx au prolétariat comme force révolutionnaire, élément mis en doute par les intellectuels influencés par la Théorie critique francfortoise[876]. Ce scepticisme relatif, qui se donne à lire dans la polyphonie construite par l'énoncé axelosien, correspond, d'une part, à la critique adornienne de la positivité révolutionnaire et, d'autre part, à sa lecture cynique de l'épopée antique et du rôle du héros mythique. La *Dialektik der*

[874] *Ibid.*, p. 63.

[875] On mentionnera ici un exemple de juxtaposition d'un jugement implicite et d'une critique explicite à nouveau contenus dans l'usage des verbes de perception et dans l'accentuation par l'adverbe *considérablement* : « *Braquant* ses yeux sur la contradiction présente entre le développement de la technique, mise en œuvre par les prolétaires, et les formes administratives, juridiques et politiques, qui assurent à la bourgeoisie sa domination économique et politique, Marx *rétrécit* considérablement le sens du politique » (*ibid.*, p. 90).

[876] Axelos endosse à plusieurs reprises cette posture énonciative, précisément à propos de points sensibles de l'œuvre marxienne, sujets à discussion et sources de discorde (on l'observe notamment dans les réflexions relatives à la nature supposée de l'homme). Cet élément participe en un sens de la difficulté de dégager une position claire d'Axelos par rapport à la pensée de Marx et, plus encore, par rapport à l'exégèse marxiste.

Aufklärung développe également l'idée d'une évolution « catastrophale » – la formule est utilisée par Axelos – de la civilisation occidentale, à partir du tragique antique. Cette formule est l'expression d'un rapport entre la logique sacrificielle du héros en péril et celle de l'investisseur développant le goût du risque en régime industriel où règne la technique comme moyen d'une rationalisation du drame.

7.2.2. Unité phraséologique du *telos* et métaphore du foyer incendiaire

Une unité phraséologique récurrente dans la formation discursive marxiste, et ce depuis les productions de Marx elles-mêmes, se retrouve à plusieurs endroits de l'œuvre d'Axelos et est l'expression du rapport dramatique, presque causal et fataliste, qui unit l'histoire sociale dans sa totalité à la délimitation contemporaine de l'institution politique, économique et sociale. Il s'agit de la structure « […] de toute [société/civilisation/organisation sociale] jusqu'à [nos jours/maintenant/aujourd'hui] ». Le modèle peut être trouvé dans la célèbre citation de Marx, devenue *doxa* : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes ». Cette unité signifie la logique causale et mécaniste inhérente à l'histoire, dont les différentes époques sont reliées à travers l'idée d'un destin tragique. C'est cette idée que la tradition marxiste-messianique traduit par le recours au *telos* comme perspective d'un dépassement (fin de l'histoire dans la révolution) ou d'une catastrophe (fin de l'histoire dans la destruction apocalyptique).

Nous citons en guise d'exemple la question rhétorique suivante de l'œuvre d'Axelos, qui établit un rapport entre la technique définissant les sociétés civilisées et l'aliénation scientifique contemporaine : « la technique de toute société ayant été jusqu'à maintenant aliénée, la science comment pourrait-elle ne pas l'être ? »[877] Reprenant l'idée d'une spécialisation « atomistique » des sciences sous l'influence de la division du travail et d'une soumission de celles-ci aux intérêts des classes dominantes, Axelos considère cette division par spécialisation comme le résultat d'un processus historique plus large, au fondement même du rapport aliéné à la technique dans les différentes organisations

[877] *Ibid.*

sociales. Aucune de ces organisations n'a rendu possible l'expression d'une production consciente et émancipatrice de l'activité des sujets.

Ce qui guide selon Axelos la réalisation du devenir de l'histoire tragique de la civilisation occidentale, c'est donc un *fatum*, un « destin » inhérent au mouvement de l'histoire. Ce mouvement téléologique trouverait à se réaliser dans un dépassement contradictoire, dans un renversement induit par des acteurs en lutte pris dans des forces qui les dépassent mais qu'ils tentent en même temps de maîtriser dans le but d'une libération. Ce renversement serait au cœur à la fois de la logique historique mais aussi de la pensée elle-même appréhendant cette logique processuelle et évolutive. Comme pour la critique immanente de l'*Aufklärung* se retournant contre elle-même grâce à la mise en lumière de l'irrationalisme produit au nom de la raison, Axelos montre en quoi la critique marxienne, si elle s'attaque frontalement à la société « bourgeoise », est foncièrement ancrée dans celle-ci et est traversée par ses propres contradictions. C'est en ce sens que Marx utilise « l'arme de l'analyse critique pour partir en guerre contre elles [la société et la pensée bourgeoises] »[878]. De même, le renversement de l'aliénation et du mode de production régi par la propriété et la division du travail (qui n'est que la matérialisation sociale de la propriété comme catégorie de pensée de l'idéologie bourgeoise) ne peut se penser que dans la société elle-même. Comme Lukács et Adorno après lui, Marx établit un rapport entre la structure de la pensée et la structure du système social : l'une est l'expression de la force institutionnelle de l'autre dans une relation « faisant […] coïncider le réel et le formel »[879]. La pensée abstraite de la société bourgeoise, à la fois relativiste et faussement universalisante, généraliste et spécialisée, n'est que l'expression, selon Marx et Axelos, de la séparation de l'activité matérielle et de l'activité spirituelle au service de la division atomiste du monde empirique et social. La mise au jour de l'unité phraséologique établissant un rapport entre le fondement originel commun des sociétés et leur avènement dans le devenir historique permet de comprendre la mise en exergue, dans le discours axelosien et plus généralement marxiste, de la fatalité à l'œuvre dans le processus historique – fatalité contre laquelle entend précisément se poser le matérialisme historique. À propos du rôle critique du philosophe matérialiste, opposé au métaphysicien aliéné par la séparation entre le réel et

[878] *Ibid.*, p. 49.
[879] *Ibid.*, p. 99.

le spirituel, Axelos utilise une nouvelle métaphore contradictoire, celle de l'arbre donnant naissance à des ramifications potentiellement hostiles à lui. Cette métaphore exprime la lutte initiée par la pensée avec la réalité sociale dans laquelle elle naît et dont elle hérite paradoxalement : « Que la pensée philosophique opère avec l'intuition ou la raison, elle ne fait que lutter contre l'arbre de la réalité sur lequel elle a poussé pour le quitter »[880]. Cette métaphore exprime l'idée d'une critique immanente de la pensée par la conscience de ses propres fondements dont elle s'écarte, suivant un renversement dialectique.

On peut également lire en ce sens le jeu sémantique développé par Axelos dans l'extrait ci-dessous à propos du terme « foyer », utilisé dans un premier temps suivant son acception par extension généralisante, comme le lieu central de réunion et d'unification d'un groupe (le foyer d'une famille[881]), puis dans un second temps, suivant son acception première, comme origine du feu incendiaire. Axelos analyse ainsi le rôle de la société civile comme une superstructure reproduisant, de façon quasi mécaniste, l'infrastructure économique. Il met en même temps en jeu la force destructrice de ce foyer : « Les relations que les formes d'organisation politiques maintiennent avec les forces de production économique sont source de conflit ; la société civile n'est pas seulement le foyer de l'histoire, elle est aussi un perpétuel foyer d'incendie »[882]. La pensée et sa matérialisation formelle, qu'elles soient soumissions à une rationalité prédéterminée ou critiques révolutionnaires, doivent, elles aussi, être comprises comme des foyers contenant conjointement la conservation de leur institution et la potentialité de leur propre destruction :

> Le feu est la vie du monde. […] le feu dans le monde est éternel, c'est-à-dire il ne cessera jamais d'être feu dans le monde. […] Héraclite a explicité dans son discours sur l'univers le rythme implicite de cet univers. Il a enseigné que dans la circonférence d'un cercle le commencement et la fin coïncident, que le chemin vers le haut et le bas est un et le même, que la guerre est universelle et la justice discorde. À un moment, la terre, sur laquelle nous

[880] *Ibid.*, p. 178.

[881] Axelos reprend par ailleurs l'analyse courante du mariage comme garantie de la reproduction de la société capitaliste. Il rencontre plusieurs observations d'Adorno sur l'intrusion de la valeur d'échange dans la sphère de l'intimité et sur la fonction sociale et politique du mariage. Il part également du constat marcusien d'une analogie entre la division du travail et l'amour comme production et reproduction.

[882] *Ibid.*, p. 88.

> vivons et nous nous mouvons, après être devenue eau et air, devient feu. Mais cette étape ne marque aucunement la fin de la tragédie cosmique qui n'a pas de fin. Le feu redevient air, l'air eau, l'eau terre. Nous nous retrouvons sur la terre. Les mesures du temps sont celles de l'éternité. Le mouvement cyclique du devenir cosmique suit, c'est-à-dire contient, son propre rythme alternant et périodique. Le feu du monde est à la fois « immanent » et « transcendant ».[883]

Cet extrait, qui réalise une analyse du rôle de la copula *être*, met en lumière l'esprit dialectique d'Héraclite en même temps que sa pensée du devenir comme moteur de l'histoire tragique, de la « tragédie cosmique qui n'a pas de fin ». Le « feu du monde » est à la fois constructeur et destructeur, il s'inscrit dans un cycle se retournant sur lui-même, à l'instar de l'*Aufklärung* selon Adorno, qui peut elle aussi être qualifiée d'« immanente » et de « transcendante » dans son rapport à l'histoire occidentale. Il est intéressant de relever que Morin utilise lui aussi la métaphore du « feu central » comme expression de la violence contenue dans le berceau même de la civilisation technicienne, dans *L'Esprit du temps* (extrait que nous avons volontairement écarté pour le mettre en regard des travaux d'Axelos et d'Adorno) :

> La civilisation est une mince pellicule qui peut se solidifier et contenir le feu central, mais sans l'éteindre. La civilisation du confort paisible, de la vie sans risques, du bonheur qui veut ignorer la mort constitue-t-elle une croûte de plus en plus ferme au-dessus des énergies démentes de l'espèce ? Ici encore, la réponse est double. Si effectivement la surface se durcit et se referme sur le feu central, alors la pression interne se décuple. Que la croûte vienne à se rompre, et les monstres brisant leurs chaînes feront irruption, non plus sur les écrans et les journaux, mais en chacun de nous.[884]

Cette lecture dialectique exprime la manière dont les individus dociles peuvent se muer en « monstres brisant leurs chaînes », comme l'avait montré Goldmann dans l'extrait cité *supra* relatif au rapport entre le bourreau et le père de famille. Le feu central de la civilisation serait, selon Morin et Axelos, à la fois son moteur historique et son envers destructeur, à l'instar de l'*Aufklärung* comme moteur de la raison critique et comme possible envers destructeur.

[883] Axelos, *Héraclite. Op. cit.*, p. 103-104.
[884] Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 128.

On peut mettre en regard cette métaphore antithétique du foyer et l'impossibilité pour les hommes aliénés d'« habiter » un monde dont ils sont complètement étrangers, étant devenus des « apatrides » : « Les hommes sont devenus apatrides, ils n'ont plus de "chez soi" ; ils sont déracinés. Pris dans l'engrenage de la propriété, l'homme perd son être propre et se trouve privé de toute jouissance et de tout abri. En vain essaie-t-il de s'abriter dans la maison de mort, l'habitation hostile, la maison étrangère »[885]. On remarque que les créations rhétoriques d'Axelos s'expriment principalement lorsqu'il se distancie du jargon marxisant et des analyses classiques de l'œuvre de Marx. Les notions de monde habitable, d'étrangeté, de jouissance et d'hostilité laissent poindre des références extérieures à la formation discursive marxiste. La « maison de mort », formule qui rappelle la critique des dégradations des modes de vie dans les *Minima Moralia*, renvoie au *topos* d'une mutilation des formes de vie sous l'action intrusive de la technique et de l'industrie. Plus loin, Axelos conçoit le dépassement (*Aufhebung*) de l'aliénation comme l'occupation d'une « demeure jamais encore habitée »[886] par des êtres dépaysés et déracinés, ayant été rendus étrangers (*fremd*) par l'aliénation (*Entfremdung*) dans un monde aliéné.

7.2.3. Les productions de l'esprit comme superstructures mystificatrices

Si, selon l'exégèse marxienne, la société civile comme superstructure rend possible la reproduction de l'infrastructure économique, elle permet dans le même temps la reproduction de la domination en ce que les détenteurs des propriétés privées de production sont maîtres et de l'organisation sociale du travail et de la constitution des besoins créés à destination des producteurs réels, ouvriers et employés, qui en sont les principaux consommateurs. Axelos mobilise en ce sens une métaphore animalisante qui permet de créer une image dégradante du consommateur interceptant les appâts qui lui sont lancés verticalement. Cette métaphore actualise l'idée d'une hétéronomie à l'œuvre dans le système d'industrie culturelle où les biens massifiés répondent à l'artificialité des besoins construits : « ceux qui détiennent les moyens de production lancent les

[885] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 132.
[886] *Ibid.*, p. 203.

produits comme des appâts pour attirer à eux l'argent des autres, créent et éveillent des besoins et des désirs – trop souvent artificiels – pour pouvoir ensuite les satisfaire »[887]. La satisfaction des besoins ne répond dès lors ni à des exigences naturelles ni à des choix culturels conscients mais bien à l'éveil de besoins artificiels par un tiers. Cette remarque exprime à la fois l'inutilité, la futilité et l'hétéronomie dans une société se réclamant paradoxalement de la nécessité, de l'autonomie et de l'utilité économiques. Les jugements qu'opère Axelos à propos de la qualité de ces besoins artificiels rappellent ceux exprimés par Adorno et Horkheimer à partir de la *Dialektik der Aufklärung*. La métaphore antithétique du « désert civilisé » permet d'exprimer la contradiction la plus évidente de la société technicienne, à la fois fondée sur une socialisation et une organisation extrêmement avancées de la production et dans le même temps soumise à un foisonnement de productions de biens et de besoins sans aucune substance qualitative : « Tout est devenu grossier, uniforme, automatique et mécanique ; le règne de la quantité, de la quantité abstraite, s'étend et transforme la terre des hommes en désert civilisé »[888]. Cette métaphore du désert civilisé créé par l'industrie culturelle se combine, dans le discours d'Axelos, à celle des nuages de l'idéologie.

Synthétisant la métaphore du voile et celle de l'ombre pesante du système bureaucratisé, la métaphore des nuages couvrant l'horizon utilisée par Axelos permet d'exprimer à la fois l'idée de la mystification idéologique à l'œuvre dans le travail humain objectif et celle d'une impossibilité de penser la vision cosmique du monde. Cette idée d'une impossibilité de penser la totalité sociale contenue sous une couche nuageuse est pensée par Axelos à partir de sa lecture d'Héraclite. La substance de cette critique est traduite par l'expression « formations nuageuses du cerveau »[889] et par celle des « nuages de l'idéologie » : « Il s'agit avant tout, par la praxis révolutionnaire, de désaliéner le travail humain objectif pour lui permettre de s'épanouir totalement, pour

[887] *Ibid.*, p. 82.
[888] *Ibid.*
[889] *Ibid.*, p. 140-143.

qu'il ait lieu dans des conditions *réelles* telles, qu'elles empêcheraient les nuages de l'idéologie de couvrir l'horizon de l'activité humaine et sociale »[890].

La victoire de la quantité sur la qualité produite par la division du travail et par son extension jusque dans la sphère de la consommation des biens et des besoins se double d'une transformation de la substance de l'individu, entité abstraite constituée comme telle par l'idéologie bourgeoise afin de cautionner la concrétude des expériences aliénées. L'individu se voit alors déterminé par des discours idéologisés qui le traversent et qui servent la préservation d'une institution sociale et économique. Ainsi, contrairement à la ressemblance de plus en plus grande entre le mode de vie au travail et le mode de consommation dans la vie privée, l'individu se voit séparé selon Axelos de manière abstraite en différentes entités, dont la plus apparente est celle opposant sa vie publique et sa vie privée :

> L'homme moderne est coupé en plusieurs morceaux, dans le processus de réification dénaturalisante et déshumanisante ; il est travailleur, salarié, homme économique, animal politique, citoyen, fonctionnaire, etc., etc. ; il est tout cela séparément, n'étant pas, sans l'avoir peut-être jamais été d'ailleurs, homme générique, c'est-à-dire total, homme qui travaille, vit et organise avec les autres hommes la vie de la communauté. L'homme s'est scindé en deux : il a une *vie publique* et *une vie privée* qui ne communiquent point et qui sont contradictoires.[891]

L'homme est selon Axelos isolé au sein de la totalité, morcelé en de multiples fonctions ne permettant pas d'atteindre l'unification et l'organisation collective de la communauté. Son unité générique est mise à mal par une domination et une division de son activité, qui ôte à tout ce qui l'entoure son caractère humain et naturel – *dé*naturalisation et *dés*humanisation. Puisqu'il est l'expression d'un fragment de la totalité, elle-même brisée et divisée sous l'action des superstructures et des infrastructures capitalistes, l'homme devient cet être fragmenté et divisé au sein d'une totalité qui lui est entièrement extérieure.

---

[890] *Ibid.* On citera également cet extrait important, qui file la métaphore développée plus avant : « Prise au pied de la lettre, poussée à ses dernières conséquences, la théorie marxienne de l'idéologie, n'ignorant pas toute conscience active, "réelle", mais jamais réellement et vraiment réelle, ferait de tout langage, de toute pensée, de tout art, de toute éthique, de tout droit, de toute religion, de toute représentation, de toute philosophie un nuage ombrageux qui couvrirait la terre de ténèbres » (*ibid.*).

[891] *Ibid.*, p. 96.

Ce rapport entre infrastructure et superstructure, posé dans une analyse du fonctionnement de la société industrielle et technicienne, sert également à Axelos pour analyser les productions de l'esprit. La production artistique est en effet étudiée en tant qu'expression de la superstructure aliénant les individus. Elle est devenue, dans la société industrielle avancée, le lieu d'un mercantilisme et d'une marchandisation croissants. Ce n'est toutefois pas uniquement en tant qu'il est devenu, extérieurement, une valeur d'échange que l'art aliéné est critiqué, mais aussi comme l'expression substantielle d'un rapport mystifié au monde réel. Bien entendu, Axelos insiste en retour sur l'importance critique de l'art comme expression potentielle d'une désaliénation, en recourant notamment aux écrits littéraires et aux fragments poétiques de Marx ainsi qu'aux auteurs privilégiés par celui-ci – Homère, Eschyle, Shakespeare, Goethe mais aussi, dans le domaine français, Diderot et Balzac. L'intérêt constant qu'il porte à l'art grec se justifie par le fondement épistémique et civilisationnel qu'il y observe, à l'instar de la « terreur sacrée de la poésie tragique »[892] et de la « liberté individuelle de l'*être humain*, des héros de la guerre de Troie et d'Ulysse, de Prométhée et d'Antigone » qui devaient précisément mourir à cause de l'« individualité abstraite »[893]. Cette combinaison de références et de commentaires correspond au rapport établi par Adorno entre le développement de l'individu dans la rationalité mythique et celui propre à l'*Aufklärung* contemporaine. Axelos cite en ce sens la thèse de Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure* : « Le calme théorique est un élément capital du caractère des divinités grecques, comme le dit Aristote lui-même : "ce qui est le meilleur n'a pas besoin d'action, car il est à lui-même sa propre fin" »[894]. Une question fondamentale est alors posée par Axelos quant au rapport entre technique et mythologie :

> Le développement économique et social, le sous-développement *technique* de l'antiquité grecque, favorisait le rapport *mythologique* (il faudrait dire mythique) ; le rapport même des hommes avec la nature était producteur de mythologie, et cette mythologie productrice et engendrée engendrait également la production artistique. Mais nous, hommes modernes, qui avons remplacé l'imagination mythologique – produit d'une impuissance

[892] *Ibid.*, p. 165.
[893] *Ibid.*
[894] *Ibid.*

> déterminante et déterminée – par la puissance technique déterminant et dominant réellement (ou presque) la nature, que faisons-nous de la production artistique ? « Achille est-il possible avec la poudre à plomb ? Ou, en général, l'*Iliade* est-elle possible avec la presse d'imprimerie et la machine à imprimer ? […] » [Marx, cité][895].

Ce qui retient principalement l'attention dans la critique marxienne de l'art est la manière dont cet art naît des structures capitalistes et se développe dans un rapport contradictoire avec elles. Il y est vu comme un moyen, non comme une fin. L'art a toujours affaire à une activité et un processus de production, mais il se transforme dans le mode de production régi par la propriété, la division industrielle des tâches et la consommation massifiée. L'art aurait précisément pour particularité de relier la production et la consommation. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de penser son dépassement par son propre mouvement historique et par sa relation constitutive avec les structures sociales qui le déterminent. Le dépassement de l'art comme production et comme consommation ne peut dès lors se penser qu'à partir du dépassement de la logique de l'activité aliénée par le travail divisé et hétéronome de manière générale. Sortir de la logique productiviste et de la technique organisée permettrait la création spontanée et la production libérée dont l'art serait l'une des expressions sensibles :

> Il serait assez légitime de penser que par-delà la mort de la poésie et de l'art, par-delà la mort de l'œuvre d'art et du poème, la dimension poétique et artistique se déploiera en tant qu'« activité » non directement productive, ni techniquement organisée. Il ne serait pas illégitime de penser que cette dimension poétique et artistique se déploierait, alors, en tant que *Jeu*.[896]

Si Adorno voit en Heidegger le penseur de l'acceptation du monde tel qu'il est par la distinction ontico-ontologique, Axelos réalise quant à lui un constat similaire à propos de Hegel, qui « est accusé [par Marx] d'aboutir à la justification de ce qui est, en proclamant réel le rationnel et rationnel le réel »[897]. Hegel consacrerait pour sa part la « distinction logico-ontologique »[898]. L'homme, dans la conception hégélienne, ne serait

[895] *Ibid.*, p. 167.
[896] *Ibid.*, p. 177.
[897] *Ibid.*, p. 184.
[898] *Ibid.*, p. 187.

que l'expression d'un être abstrait, celui de la pensée pure, et non une dialectique réelle aux prises avec la concrétude des choses et avec la réalité sensible. En réaction à l'idéalisme hégélien et post-hégélien, Marx entend fonder chacune de ses présuppositions à partir d'une observation empirique. Celle-ci ne peut donc penser la philosophie hors du mouvement réel de l'activité humaine. Or Axelos soutient que « ni la présupposition ontico-anthropologique du dépassement de l'aliénation, cette glorieuse et si pleine nature de l'homme, ni l'aboutissement du devenir historique, le royaume de la réconciliation, ne constituent des faits empiriques »[899]. Il ne nous semble pas exagéré d'affirmer que l'utilisation de ces formules « ontico-[…]-logique » est influencée par l'exégèse heideggérienne dans laquelle est embarqué Adorno à la fin des années 1950 et au début des années 1960 dans son dialogue avec les intellectuels français. Adorno montre justement, dans sa conférence sur Hegel prononcée en novembre 1958 à la Sorbonne, en quoi la spéculation hégélienne est indissociable de l'étude des phénomènes empiriques. On peut observer dans cette différence de lecture, opérée à travers la critique conjointe de Marx et de Heidegger, un dialogue conflictuel entre Adorno et Axelos.

7.2.4. Seconde nature, naturalisme et nature médiatisée : le trio Axelos-Adorno-Lukács. Retour sur *Histoire et Conscience de classe* (1960)

> L'homme est l'être générique qui agit selon sa nature et contre la Nature pour satisfaire ses besoins. Transformant ce qui s'oppose à lui, il se transforme lui-même, et « l'histoire tout entière n'est qu'une transformation de la nature humaine » [Costes, *Misère de la philosophie*, cité].[900]

Un point fondamental fait dialoguer les œuvres d'Axelos et d'Adorno, à savoir l'idée que la domination de la nature entraîne une domination de l'homme par l'homme. Le fonctionnement industriel tend à intégrer l'homme-travailleur comme un élément à part entière du processus de domination de différente manières : par l'extorsion du sur-

[899] *Ibid.*, p. 204.
[900] *Ibid.*, p. 107.

travail induite par la division rationalisée, par l'exigence d'une croissance de l'extension de la mainmise de l'homme sur les matériaux exploités, produits et transformés, enfin par la logique monopolistique inhérente à l'accumulation capitaliste. Axelos exprime en ces termes la transformation de la domination de la nature en une domination de l'homme par l'homme :

> Tant que les hommes employaient des instruments de production surtout naturels, l'eau par exemple, ils restaient subordonnés à la nature, tandis que les moyens de production créés par la civilisation, et créant la civilisation techniciste, les aident à mieux s'opposer à la nature ; mais, tout en exploitant la nature, les hommes se font maintenant exploiter par d'autres hommes et restent subordonnés à ce qu'ils ont eux-mêmes produit.[901]

Axelos analyse le développement de la « civilisation techniciste » – il ne reprend pas la formule de « civilisation technicienne » utilisée par Friedmann et par Morin[902] – à partir de la dialectique entre Technique et Nature. Il pense cette relation entre technique et nature comme le déploiement d'une domestication de celle-ci par celle-là créant une subordination. Concevant Marx comme un « technicien » ayant rompu avec la tradition métaphysique de la pensée occidentale dont il prend pourtant acte, il montre en quoi le développement du travail comme domination de la nature est à la fois le fruit d'une « nature organique et vitale de l'homme » et en même temps une activité « anti-naturaliste »[903] par l'artificialité de la division sociale du travail dans la technique industrielle. En reprenant la conception négative du travail humain chez Hegel comme extériorisation de soi par rapport à soi – lecture que l'on retrouve, on l'a dit, dans le commentaire que réalise Goldmann dans sa présentation d'Adorno dans la revue *Allemagne d'aujourd'hui* –, Axelos entend critiquer, avec Marx, la positivité que le philosophe idéaliste attribue au travail comme possible réalisation de soi par extériorisation :

> La pensée de Marx, qui se veut concrète et démystificatrice, essaie de mettre en lumière à la fois le côté positif du travail – manifestation productive de l'homme – et son côté négatif, également essentiel, puisque l'homme perd son essence à travers le travail aliénant. La dialectique

[901] *Ibid.*, p. 78.
[902] Morin, *L'Esprit du temps. Op. cit.*, p. 70.
[903] Axelos, *Marx. Op. cit.*, p. 56.

> marxienne ne pardonne pas à la dialectique hégélienne sa tendance à justifier le travail – surtout le travail tel qu'il est dans la société contemporaine. […] En tant que révolutionnaire, Marx met l'accent sur la négativité du travail en général, le travail étant le moteur du devenir, et, principalement, sur l'aspect négatif du travail ; les hommes *qu'il voit* ne s'affirment pas dans le travail, mais s'infirment et s'aliènent en s'extériorisant. Néanmoins, tout « travail » n'est pas aliénant : il y eut, peut-être, dans le passé un travail plutôt « réalisateur » et il y aura dans l'avenir un travail capable de concilier l'homme avec le monde ; cependant, dans le présent historique, le travail rend l'homme étranger à lui-même et à ses propres productions.[904]

Selon Axelos, la nature de l'homme ne résiderait ni dans une pure subjectivité (postulat phénoménologique) ni dans une pure objectivité (postulat positiviste), mais dans un « être subjectif-objectif », qui définit le sujet comme une « activité sensible »[905]. Or le paradoxe de la civilisation techniciste réside précisément dans l'aliénation des différents sens humains à la possession matérielle de l'objet, et non à sa seule appropriation sensible, et dans la socialisation de l'activité définissant l'être social de l'homme (*praxis*), conçue comme nature première. La *praxis* se voit asservie au travail organisé et administré et ne peut dès lors être pensée comme une action d'émancipation par la transformation du monde. Le paradoxe s'accentue d'autant plus que la définition de la nature humaine par l'activité (extériorisation de soi) est apposée à l'activité socialisée aliénant cette nature, c'est-à-dire la division sociale du travail, qui est le fruit d'une construction historique et sociale et non l'expression de la nature humaine comme extériorisation de soi du sujet :

> L'être de l'homme appartient à la nature sensible et matérielle, et l'homme ne peut s'approprier que matériellement la nature ; se l'approprier et s'approprier ne signifie point posséder des objets naturels ou produits, c'est-à-dire être aliéné, *exproprié*, par les puissances aliénantes de la propriété. La propre matérialité de chaque être humain n'existant que comme individualisation de la matérialité humaine totale, il s'ensuit que l'être humain se renie et s'aliène en voulant posséder les autres êtres humains en tant qu'objets.[906]

[904] *Ibid.*, p. 58.
[905] *Ibid.*, p. 119.
[906] *Ibid.*, p. 120.

Sous l'action aliénante de la propriété de production, l'avoir empêche la pleine expression du faire et, partant, contraint l'affirmation de l'être de l'homme. La logique de la propriété appliquée au monde des objets s'étend à celui des hommes réifiés par le processus de la production massifiée et organisée. L'activité humaine en régime de division industrielle des tâches devient par conséquent une pure objectivité au service d'une activité supérieure mécanisée. L'insistance sur le rapport d'extériorité induit l'idée selon laquelle l'être de l'homme est avant tout social. Sa définition se constitue à partir d'un rapport (dialectique) à l'extériorité matérielle et historique. La conscience naît alors elle-même du processus de socialisation, elle n'est pas posée *a priori* mais est le fruit d'un mouvement dialectique qui « ne se développe que dans et par l'histoire »[907]. Cette conception rompt avec les conceptions rationalistes et phénoménologiques de l'*ego* transcendantal et de la conscience intentionnelle, tous deux conçus comme rapport premier et fondateur avec le monde qu'ils font naître. Axelos utilise à plusieurs reprises des procédés rhétoriques lui permettant de juxtaposer et d'entrecroiser les attributs de « social » et de « naturel » afin d'exprimer l'interrelation constitutive de ces deux déterminations de l'existence humaine. On peut relever, parmi d'autres procédés, un chiasme sémantique à nouveau associé à la métaphore de la demeure :

> Quittant toutes ses demeures aliénées – le monde économique, le monde politique, la famille, la vie religieuse et la vie idéologique –, l'homme doit accomplir ce mouvement de retour – et de réintégration (*Reintegration oder Rückkehr*) – à son existence naturellement humaine et humainement sociale, cette existence et cette essence constituant une demeure qu'il n'a jamais encore habitée, puisque l'histoire tout entière est l'histoire de l'aliénation, de la perte de l'homme.[908]

Le chiasme sémantique entre « naturellement humaine » et « humainement sociale » relie par le sème /humain/ l'adverbe « naturellement » et l'adjectif « sociale » et permet de penser la relation dialectique à l'œuvre entre les composantes sociale et naturelle dans la définition de l'homme, « naturellement sociale ». Cette définition par synthèse permet ainsi de comprendre l'union, dans le mouvement historique, de l'existence (*Existenz*) et de l'essence (*Wesen*) humaines. Cette association de sens rend possible l'expression d'une définition de la nature humaine comme étant avant tout d'origine

[907] *Ibid.*, p. 137.
[908] *Ibid.*, p. 216.

sociale. C'est ce qu'exprime le réseau métaphorique de la demeure et du foyer qui sous-entend, dans le cadre de l'interprétation marxiste, une conception de l'homme comme faisant partie d'une collectivité (familiale, nationale ou sociale) et comme étant situé dans une spatialité structurée et non dans un lieu naturel indéterminé.

Axelos ne nie nullement le fait qu'il existe, avant l'expression de la nature socialisée de l'homme, une nature antérieure à son existence. L'auteur va jusqu'à reprocher l'absence de « sens cosmique » de certains commentaires anti-naturalistes comme ceux de Ludwig Feuerbach et, dans une moindre mesure certes, de Marx. Le discours d'Axelos réalise alors une accumulation de questions rhétoriques pour interroger et nuancer la négation de cette nature primaire : « La pensée qui inspire cette assertion fait-elle preuve d'une si extraordinaire absence de sens cosmique ? Le Cosmos lui-même, la Nature englobante n'"existent"-ils pas à proprement parler ? Astres, minéraux, végétaux et animaux n'existent-ils qu'en tant qu'affaire de l'homme ? »[909] Malgré l'existence d'un « sens cosmique » délimitant une nature première, comme le fait remarquer l'auteur, il s'agit surtout, par ce parti pris théorique du matérialisme historique, de concevoir la nature de l'homme comme un processus en devenir et non de partir d'une conception posée *a priori* enfermant l'activité technique dans un *continuum* mystificateur. C'est ce même postulat qui amène Axelos à reprendre une formule éminemment hégéliano-marxienne, celle du « devenir-histoire de la nature »[910] qui entraîne l'auteur dans un jeu de retournements et de déplacements de cette formule : « devenir-philosophie du monde », « devenir-monde de la philosophie » ou encore « devenir-homme de la nature ».

Le discours d'Axelos met alors en évidence une « présupposition » fondamentale – le terme est utilisé par l'auteur – de la théorie marxienne de l'aliénation, à savoir qu'il existerait une ontologie antérieure à celle produite par l'aliénation : « Pour que l'on puisse parler d'*extériorisation* et d'*aliénation,* ne faut-il pas que l'on présuppose un être ou une réalité "précédant" l'extériorisation et l'aliénation ? »[911]. Marx prendrait comme point de départ « l'activité sociale de l'homme naturel », c'est-à-dire sa « nature socialisée » : « La nature se dévoile et prend à proprement parler naissance dans l'histoire humaine, et c'est la nature de l'homme qui le fait être d'emblée être

[909] *Ibid.*, p. 180.
[910] *Ibid.*, p. 182.
[911] *Ibid.*, p. 197.

social »[912]. La réponse que donne Axelos à son interrogation relative à la présupposition induite dans l'idée d'aliénation repose alors sur la thèse selon laquelle tout travail social est déjà aliénation, en tant qu'il est une *extériorisation de soi* vers le monde des objets. La désaliénation induite par la rupture avec l'idée de propriété et, partant, avec celle du travail social réifiant, serait dès lors une entreprise de dévoilement mais non un retour à un état originaire et primitif de l'essence humaine. La levée du voile n'induirait pas une redécouverte du monde et de soi par la rupture avec toute forme de socialisation, mais plutôt la mise au jour du caractère éminemment socialisé de cette nature. Contre la passivité de l'aliénation (*Entfremdung*) qui place l'individu dans une attitude de passivité par rapport à un monde dans lequel il est étranger (*fremd*), la désaliénation comme dépassement (*Aufhebung*) est une « appropriation conquérante du monde », « une entreprise provoquant même une violence provocatrice »[913].

Le concept de réification, comme on l'a observé à propos du rapport à Goldmann, est l'un des éléments centraux de l'influence lukácsienne, qui se comprend en relation avec la pensée axelosienne, elle aussi extrêmement attentive aux notions lukácsiennes de réification et de totalité. Pour finir, il nous semble possible de soutenir que l'œuvre *Histoire et Conscience de classe* permet de comprendre une influence commune et contradictoire chez Axelos et Adorno précisément à propos du rapport critique à la question de la nature médiatisée et à la notion de réification. Le décalage de la traduction française du texte de Lukács est d'autant plus intéressant que l'auteur s'était distancié de l'idée d'une inexistence de la dialectique de la nature, contrairement à Adorno qui continuera à adhérer aux thèses du jeune Lukács. La publication en 1960 chez Minuit constitue donc un *anachronisme heureux* dans le dialogue Axelos-Adorno en même temps qu'un *motif de l'incompréhension* de l'entrecroisement des différentes lectures marxiennes développées à partir de son œuvre.

Dans la préface qu'il rédige pour l'édition française d'*Histoire et Conscience de classe*, Axelos note que l'autocritique qu'a réalisée Lukács sous la pression du régime soviétique, notamment à propos de la « négation de la dialectique de la nature », « ne va pas très loin »[914]. Il sous-entend par là qu'elle ne doit pas être prise au sérieux. Pour finir, nous relèverons un commentaire essentiel de la préface d'Axelos qui met au jour

[912] *Ibid.*, p. 198.
[913] *Ibid.*, p. 202-203.
[914] Axelos, « Préface », in Lukács, *Histoire et Conscience de classe. Op. cit.*, p. 4.

ce qu'il juge être, d'une part, la « catégorie fondamentale » chez Lukács, à savoir celle de *médiation*, et d'autre part, le « souci majeur » du philosophe, à savoir la *réification*. Ces deux éléments constituent en effet les deux influences principales de la pensée de Lukács sur celle d'Adorno et d'Axelos (et plus généralement des différents argumentistes). C'est d'ailleurs précisément par l'entremêlement de ces deux catégories que doit se comprendre le réseau métaphorique des voiles-masques comme expression d'un durcissement de l'apparence aliénée. La levée démystificatrice de ces voiles et de ces masques est rendue hasardeuse par les méditations à l'œuvre dans la société décrite : « plus l'évolution [du capitalisme moderne] progressait et plus des formes compliquées et médiatisées surgissaient, plus il est devenu rare et difficile de percer à jour le voile de la réification »[915].

En mettant en perspective les intérêts philosophiques pluriels d'Adorno, de Goldmann et d'Axelos, ce chapitre a tenté de montrer comment se développait un dialogue entre ces auteurs. Ce dialogue trouve à s'exprimer en dehors des seuls échanges directs (invitations, correspondances et conférences), dans leurs œuvres respectives. Bien que les références ne soient pas toujours explicitées au sein des monographies, on a pu voir en quoi les rapports à différentes traditions (le marxisme de Lukács, la phénoménologie, l'hégélianisme, la sociologie et le structuralisme) constituaient autant de points d'entrée permettant de mettre en relations des œuvres produites, échangées et commentées à un même moment de l'histoire intellectuelle. Plusieurs récurrences discursives ont permis d'analyser la manière dont s'exprimaient ces échanges et ces dialogues. Nous allons maintenant synthétiser ces analyses discursives dans des conclusions englobant les sixième et septième chapitres et mettant en relation les singularités des monographies de Friedmann, de Morin, de Goldmann et d'Axelos.

[915] Lukács, *ibid.*, p. 112.

Synthèse de la troisième partie et relances néo-romanesques

En regard de la singularité démystificatrice des publications au sein de la revue *Arguments* se dégage, dans les monographies des principaux acteurs de celle-ci, une rhétorique marquée par ce que nous avons nommé une fragmentation et une démystification des formes de la raison. Ces œuvres s'inscrivent dans plusieurs traditions de recherche plus ou moins longues : l'exégèse doctorale pour *Marx penseur de la technique*, la sociologie du travail pour *Le Travail en miettes*, la sociologie des œuvres littéraires et philosophiques pour *Le Dieu caché* et les *Recherches dialectiques* ou encore la sociologie du quotidien et de la culture pour *L'Esprit du temps*. Nous avons tenté de comprendre la manière dont ces œuvres opéraient un déplacement par rapport à plusieurs traditions, rhétoriques, idéologiques et philosophiques, tout en s'inscrivant dans une même formation discursive au sein de laquelle dialoguent les pensées individuelles. Les argumentations elliptiques, le recours à l'exemple comme preuve, la logique de la juxtaposition, la récurrence des présuppositions, les allo-attributions, les réappropriations énonciatives sans explicitation, l'usage de la parataxe ou d'unités phraséologiques particulières, la réflexion *in medias res*, sans prémisses méthodologiques, ainsi que la métaphorologie constituent autant d'éléments rhétoriques sur lesquels il nous faut revenir en guise de synthèse.

Avant de réaliser cette synthèse, nous jugeons nécessaire d'effectuer un dernier commentaire d'œuvres littéraires, volontairement mises à l'écart de cette dernière partie, à savoir les œuvres néo-romanesques. Afin de comprendre le rapport rhétorique et conceptuel qui unit le Nouveau Roman aux pratiques argumentistes, notamment grâce aux Éditions de Minuit, dans leur rapport à la pensée adornienne, nous réaliserons pour

terminer une étude des implications philosophiques des romans d'Alain Robbe-Grillet, de Samuel Beckett et de Claude Simon à l'aune de la pensée critique adornienne-argumentiste. La place, à la fois marginale et centrale, de ce commentaire se justifie pour plusieurs raisons. Tout d'abord, nous souhaitons montrer en quoi le Nouveau Roman synthétise en un sens les réflexions de cette dernière partie en interrogeant les thématiques argumentistes, à savoir le processus de réification des corps, le rapport à la technique, la relation entre sujet et objet médiée par l'idéologie ou encore la critique des mythologies bourgeoises. Ce dernier élément permet d'insister sur l'importance conférée à l'avant-garde littéraire comme mode d'expression de la *Kulturkritik* et de l'*Ideologiekritik* comme démystification, à la croisée des lectures barthésiennes et adorniennes. Annoncé par la distinction opérée en introduction entre deux types de mythologies, le rôle du Nouveau Roman permet de synthétiser les remarques relatives au rapport entre mythe primitif et mythe moderne. En s'inscrivant contre une tradition littéraire bourgeoise dont elle ne peut s'extraire complètement, la rhétorique romanesque fonctionne comme une critique immanente du roman réaliste traditionnel. Si nous n'avons pas traité directement du Nouveau Roman dans cette partie de la thèse (bien que de nombreuses analogies aient été opérées avec les théories argumentistes et adorniennes), c'est en raison de son statut particulier, de sa complexité et de la nécessité d'approfondir, par une étude longue et attentive, les quelques remarques que nous effectuons ici en guise de relances de nos hypothèses de travail.

Le Nouveau Roman, à l'intersection d'Adorno et d'*Arguments*

Comme l'ont montré Barthes et Bernal dans leur commentaire de l'œuvre robbe-grilletienne[916], la critique de la suprématie de l'individualité s'apparente à une critique de type phénoménologique-ontologique telle que la dénonce Adorno à propos de Heidegger. On peut en effet voir dans la rhétorique de Robbe-Grillet, outre une fascination objectale pour l'être-là des choses, ce qu'Adorno nomme l'« arrogance scélérate du sujet » (« *der verruchte Hochmut des Subjekts* »[917]) dans ses cours *Ontologie und Dialektik*, textes préparant les conférences prononcées au Collège de

[916] Barthes, « Littérature objective », art. cit., p. 293-303 et Bernal, *op. cit.*
[917] Adorno, *Ontologie und Dialektik. Op. cit.*, p. 250.

France en mars 1961. Comme l'a par ailleurs bien montré Pingaud dans « Le roman et le miroir », l'œuvre robbe-grilletienne, tout en voulant rompre avec le subjectivisme au profit d'un être chosal dépassant la conscience subjective, laisse s'exprimer une conscience extérieure au monde et fonctionnant à vide, comme détachée de la création objectale. C'est ce que nous avons montré ailleurs à propos de l'expression de la conscience jalouse du narrateur robbe-grilletien, projetant sur les champs de bananiers, et de manière générale sur la réalité phénoménale, un ensemble de phantasmes pulsionnels voilés derrière l'apparence d'une « objectalité sensible »[918]. Cette lecture nuance le rapprochement que réalise Gilles Moutot entre la critique barthésienne de Robbe-Grillet et la dialectique adornienne, soucieuse de prendre en considération les détails qui perturbent et court-circuitent la totalité cohérente du réalisme empirique[919]. Si cette lecture correspond certes bien à la dimension d'*Ideologiekritik* de l'œuvre robbe-grilletienne, elle ne doit pas occulter la possibilité d'une lecture phénoménologique, chosale et anti-subjectiviste proposée par Barthes et Bernal, qui entre en contradiction avec les critiques d'Adorno.

Ce qui se joue donc dans les premiers romans de Robbe-Grillet – principalement dans *Les Gommes* (1953), *Le Voyeur* (1955) et *La Jalousie* (1957) – réside principalement dans l'entrecroisement de la critique phénoménologique contenue dans la description chosale rompant avec le subjectivisme bourgeois (*épochè*) et d'une critique implicite de l'idéologie (critique par ailleurs rendue explicite dans *Pour un nouveau roman* paru en 1963). Cette *Ideologiekritik* robbe-grilletienne, qui dénonce principalement l'idéologie de l'Individu abstrait, correspond en un sens à celle exposée dans la *Dialectique négative* à propos de l'ébranlement de l'anthropocentrisme par les intentions objectivistes de l'ontologie : « le sujet s'est dans une large mesure transformé en une idéologie dissimulant la structure fonctionnelle objective de la société et endormant sous elle la souffrance des sujets »[920]. Ce que nous interprétons ici comme un premier moment – philosophique, non chronologique – du mouvement néo-romanesque s'apparente à une description clinique (phénoménologique) du monde

[918] Voir Thomas Franck, *Lecture phénoménologique du discours romanesque. Rhétorique du corps dans le roman existentialiste et le Nouveau Roman*, Limoges, Lambert-Lucas, coll. « Le Discours philosophique », 2017.

[919] Moutot, *Essai sur Adorno. Op. cit.*, p. 307-308.

[920] Adorno, *Dialectique négative. Op. cit.*, p. 86.

contenant en elle les possibilités d'une critique des institutions de la perception phénoménale et sociale. Ce moment est complété par celui développé négativement par la rhétorique mutilée et innommable de Beckett, qui déplace l'interprétation pouvant être réalisée de l'œuvre de Robbe-Grillet à partir de la conception phénoménologique heideggérienne et de sa critique adornienne.

Dans la continuité de cette analyse de l'œuvre de Robbe-Grillet, les corps beckettiens se trouvent pris dans un processus de réification et de décomposition qui radicalise l'objectalité sensible et accentue le rôle coercitif des structures sociales hétéronomes. La réification des corps chez Beckett n'est dès lors plus le résultat d'une fascination phénoménologique pour l'être-là, comme elle pouvait l'être chez Robbe-Grillet, mais le fruit d'une disparition de l'autonomie subjective des corps sous l'action mutilante de l'hétéronomie constitutive d'une historicité où la violence politique s'est couplée à une acceptation de l'ordre social. Agissant tel un automate (à l'instar des membres aliénés par la technique et divisés, séparés, comme l'enjoignent le travail industriel, la bureaucratie rationalisée ou le camp organisé), l'organisme dans *L'Innommable* de Beckett vit par soubresauts, par secousses épileptiques, par mouvements de survie et non de vie. La violence à l'œuvre dans le roman beckettien est encore accentuée par l'impossibilité de déceler la réelle origine de l'hétéronomie politique. Certes les corps sont mutilés par un rapport d'extériorité avec le monde, mais cette extériorité, dont le sujet a conscience sans pouvoir l'identifier, n'est pas nommée et l'oblige à agir dans un rapport d'extériorité à soi. Cette rhétorique de la mutilation et de l'hétéronomie chez Beckett permet d'exprimer l'aliénation des consciences qui fonde la réification des corps et des relations sociales.

La mise en lumière de l'impossibilité d'une affirmation de soi détachée de l'extériorité matérielle, au sens de ce qui est extérieur à l'individu et de ce qui le constitue en tant qu'institution hétéronome – le langage, l'autre, le monde des objets, les techniques, les normes et les mystifications idéologiques, la raison –, produit une volonté de mise à distance, de réfutation, de cette extériorité. Or le caractère *innommable* de cette extériorité empêche le sujet de s'en libérer. Pris dans une série de déchirements de sa subjectivité et de mutilations de son expérience authentique, le corps prend acte de l'extériorité (non définie car non identifiée) qui le détermine pour tenter

de la retranscrire et de la mettre en mouvement. En raison de l'invisibilité de la structure hétéronome aliénante et de son caractère innommable, l'individu est contraint d'évoluer dans un va-et-vient permanent entre le silence et la parole, entre la vie et la mort, entre la résignation et le soulèvement, entre l'essai et l'erreur. L'innommable serait en quelque sorte la traduction rhétorico-philosophique de cette dialectique propre à la parole bruyante et dérangeante par son silence, à l'affirmation par négation, à la libération dans l'aliénation. Ces oppositions dialectiques s'affirment négativement dans deux œuvres non romanesques parues en 1956 et 1957, *Actes sans paroles* et *Fin de partie* (toutes deux étudiées par Adorno dans les *Notes sur la littérature*).

Dans « Pour comprendre *Fin de partie* », Adorno relève le rapprochement possible entre les esthétiques beckettienne et existentialiste pour en pointer les différences fondamentales. Le philosophe insiste sur la rupture avec toute intention, avec tout « être-là isolé » et avec toute forme de rationalité prédéterminée au profit d'une absurdité rendant l'œuvre incompréhensible par la seule « médiation philosophique ». L'expression d'une « matérialité de la pensée » [921] au sein du Nouveau Roman lui permet de mettre en œuvre une critique immanente des formes instituées. L'esprit devient alors un « reliquat chimérique du monde de l'expérience », une expression de la dégradation, du dégoût et de la négativité : « rien ne va plus : tel est le canon qui arrache au royaume des ombres de la méthodologie un thème de la préhistoire de l'existentialisme, la destruction universelle du monde de Husserl »[922]. Dans le même temps, en se distanciant nettement des lectures existentialistes et phénoménologiques, l'œuvre de Beckett se défie de toute thèse, de toute critique explicite et de toute condamnation morale. La critique ne peut se réaliser que de manière immanente aux formes mêmes de l'œuvre. Adorno insiste en ce sens sur l'historicité qui définit les formes artistiques et leur critique au sein du Nouveau Roman. L'œuvre beckettienne doit nécessairement être comprise comme le développement d'un moment historique, à savoir comme « l'expérience […] de ce déchet de l'industrie culturelle » et de la Seconde Guerre mondiale :

[921] Adorno, « Pour comprendre *Fin de partie* », art. cit., p. 201-203.
[922] *Ibid.*, p. 203.

> Après la Seconde Guerre mondiale tout est détruit, même la culture ressuscitée, et ne le sait pas ; l'humanité continue à végéter en rampant, après des événements auxquels les survivants eux-mêmes ne peuvent survivre à proprement parler, sur un tas de décombres qui est devenu même incapable de prendre conscience de sa propre ruine.[923]

Si cet essai des *Notes sur la littérature* analyse principalement l'œuvre dramaturgique de Beckett, il n'occulte néanmoins pas la force critique des romans, qui sont eux aussi l'expression du caractère *innommable* de la société contemporaine. On retrouve la violence des images propre à la rhétorique adornienne, de la ruine aux décombres en passant par l'image d'une humanité qui végète.

Ainsi, dans *Molloy* (1951), dans *Malone meurt* (1951) et dans *L'Innommable* (1953), les corps, déchirés de toutes parts, tentent de s'affirmer contre le pouvoir de coercition, dans un écart par rapport à soi et au monde. Beckett use tout au long de son roman du registre de la giration – « girations », « tourner », « boucler le tour du monde », « tourner encore », « par ricochet », « On s'occupera de la mise en circonvolution plus tard », « sortir franchement de son orbite ». Le corps émerge grâce à son propre mouvement de négation. Cependant, ce mouvement est stoppé, du moins rendu impossible, par la domination absolue de la nature et de l'homme par l'homme. Tous deux sont pris comme objets dominés, aliénés et réifiés par une hétéronomie politique et historique indicible, rendue transparente par l'idéologie.

Dans la continuité de l'importance qu'attribue Adorno au geste chez Franz Kafka et au style de Friedrich Hölderlin, l'œuvre de Beckett correspondrait à cette littérature au sein de laquelle les conditions historiques – l'aliénation du sujet à l'hétéronomie politique – se gravent négativement dans les représentations esthétiques, notamment par l'usage de la parataxe comme expression de la mutilation et de la répétition aliénée. Dans ses *Notes sur la littérature* consacrées à Beckett, Adorno considère que « présenter sans protester la régression universelle, c'est protester contre un état du monde qui obéit à la loi de la régression avec tant de servilité qu'elle ne dispose plus à proprement parler d'aucun concept qui puisse lui être opposé »[924]. Contre la littérature

[923] *Ibid.*, p. 205.
[924] Adorno, « Pour comprendre *Fin de partie* », cité et traduit in Müller-Doohm, *op. cit.*, p. 365.

engagée des bons sentiments qui ne rompt pas radicalement avec l'esthétique bourgeoise, le roman beckettien met en œuvre une écriture de l'homme en train de se dissoudre sous l'action réifiante et aliénante des structures sociales communes du monde industriel et des variantes fascistes – rationalisation irrationnelle des modes de production et de coercition, bureaucratisation des vies dans les sphères publiques et privées, rapports d'hétéronomie au pouvoir et aux institutions, consommation d'objets culturels fétichisés, fausse conscience entretenue dans une apparence formelle de liberté. L'œuvre de Beckett correspond dans ce sens à une expérimentation formelle de la disparition des expériences authentiques des corps dans la catastrophe de la société moderne. Son œuvre déplace l'interprétation phénoménologique des romans existentialistes ainsi que celle de l'objectalité sensible robbe-grilletienne vers une critique immanente des structures matérielles. Adorno a bien relevé, dans plusieurs essais de ses *Notes sur la littérature*, en quoi le « nouveau roman » (la formule est mentionnée par Adorno dans « Pour comprendre *Fin de partie* »), et plus encore celui de Beckett, rompt avec la tradition existentialiste tout en en ayant pris acte et en la radicalisant :

> Il [Beckett] prolonge la ligne de fuite de la liquidation du sujet jusqu'au point où il se recroqueville en un « ça » dont l'abstraction, la perte de toute qualité, pousse littéralement *ad absurdum* l'abstraction ontologique, jusqu'à cet absurde en quoi se transforme brusquement la simple existence dès qu'elle n'est plus équivalente à elle-même.[925]

En tant que littérature mettant au jour l'impossibilité de la réalisation de l'expérience authentique, le roman de Beckett permet négativement d'exprimer une vérité où les contradictions, loin d'être niées, sont au contraire exacerbées et exposées sous le regard du lecteur.

Dans « Littérature objective », Barthes rapproche Beckett de Robbe-Grillet. Tous deux se sont, selon lui, attaqués au « dernier bastion de l'art écrit traditionnel : l'organisation de l'espace littéraire »[926]. Ces deux avant-gardes littéraires sont pour Barthes l'expression d'une rupture langagière traduisant une rupture idéologique avec l'institution sociale. Nous avons observé en quoi leurs rhétoriques respectives se

[925] Adorno, *ibid.,* p. 207.
[926] Barthes, « Littérature objective », art. cit., p. 293-303

distinguaient radicalement, élément d'ailleurs essentiel dans la délimitation du Nouveau Roman comme mouvement hétérogène réuni autour des Éditions de Minuit – il n'est d'ailleurs nullement évident d'associer l'auteur de *L'Innommable* à ce mouvement, ce que suggèrent toutefois les critiques adornienne et barthésienne. Si les œuvres de ces deux auteurs peuvent constituer deux moments de négation par rapport à l'institution romanesque, il semble que le roman de Claude Simon induise une positivité synthétisant cette double négation dans une rhétorique ouvertement dialectique.

L'œuvre de Beckett serait dès lors celle du dévoilement critique, de l'exposition exacerbée de la violence à l'œuvre dans la détermination des matérialités historiquement dégradantes et aliénantes, en même temps que l'initiation difficile du processus de *subjectivation dialectique des corps*. Nous soutiendrons, à partir de l'analyse du *Vent* (1957), de *L'Herbe* (1958) et de *La Route des Flandres* (1960) que la rhétorique simonienne tend à relancer ce processus dialectique, dans une dimension plus positive, en affirmant le pouvoir créateur du corps ayant préalablement pris conscience, par négation, des déterminations extérieures, de l'obstacle de la tradition subjectiviste, de l'idéologie rationaliste et des limites de l'objectalité sensible. Si les corps sont bel et bien pris dans le processus de réification chez Simon, dans la continuité des œuvres beckettienne et robbe-grilletienne, ils sont dans le même temps les vecteurs d'une création, d'une auto-institution, suivant un processus d'autonomisation des corps par rapport à l'institution phénoménale et sociale.

Cette logique processuelle et ce rapport de création instituante sont exprimés d'un point de vue discursif par les participes présents qui rompent avec toute préconception et toute délimitation du monde au profit d'une indécision inhérente au rapport d'authenticité du sujet avec le monde. De plus, les métaphores organiques d'une fusion entre les corps et la nature végétale ainsi que les structures syntaxiques confondant sujets et objets (par la confusion anaphorique) matérialisent le processus de construction dialectique du sujet aux prises avec le monde. Le sujet s'affirme dans un lent mouvement d'ontogenèse, qui le distingue du monde social et phénoménal tout en l'y rattachant. Cette fusion organique du corps et du monde sensible a pris acte de l'action négative et mutilante du réel (grâce aux rhétoriques beckettienne et robbe-grilletienne) pour initier un mouvement de réappropriation libre et authentique.

Pour finir, notons que ces analyses du discours romanesque et de leur substance philosophique, indissociable de leur forme artistique, permettent de comprendre la manière dont le Nouveau Roman déplace l'institution de la littérature réaliste en développant un rapport nouveau, critique et dialectique, avec le monde social et phénoménal. En rompant avec un ensemble de médiations propres au roman réaliste d'inspiration bourgeoise (idéologie humaniste, relativisme rationaliste, narrateur omniscient, causalité, linéarité, culte de l'individu non déterminé, fable, distinction corps-esprit, philosophie de la conscience), les différents romans étudiés tendent à mettre en œuvre, sinon une immédiateté phénoménologique, du moins une exposition du processus toujours à l'œuvre de *médiation réelle et directe*. Ce processus correspond à ce qu'entend Adorno à la suite de Hegel, c'est-à-dire une attention constante à la manière dont se créent les structures matérielles, dont se constitue la perception et dont se déterminent, et partant se transforment, les positions corporelles. En levant le voile sur un ensemble de rapports mythifiés entre un corps et une matérialité phénoménale à laquelle elles insufflent un mouvement critique, ces œuvres permettent de comprendre une série de facteurs régissant la vie des sujets, en les situant dans une historicité contradictoire (d'autant plus contradictoire qu'elle n'est la plupart du temps pas explicitement évoquée), tout en revalorisant le pouvoir de création et de transformation des corps ayant pris conscience de l'importance d'une critique négative de leurs déterminations.

En problématisant la délimitation éminemment complexe du Nouveau Roman dans son rapport à la dialectique négative d'Adorno et à la dimension « négative » du projet argumentiste, il nous semble possible de redéfinir ce mouvement littéraire en ne réduisant pas son hétérogénéité constitutive. En effet, si la dimension foncièrement flottante, mouvante et non concertée du Nouveau Roman est souvent invoquée contre les tentatives de théorisation, c'est parce que sa positivité réside justement dans une négativité. Cette négativité peut être appréhendée dialectiquement à partir de la Théorie critique, c'est-à-dire comme un rejet de l'imposition hétéronome d'une institution du monde social et phénoménal.

Retour sur la singularité discursive des monographies argumentistes

Après avoir étudié la relation qui unit les discours étudiés aux pratiques romanesques qui leur sont contemporaines, il faut revenir sur les différents éléments rhétoriques composant la singularité discursive des monographies argumentistes. Une première récurrence observée dans les œuvres analysées est celle d'un forçage de la logique argumentative. Celui-ci se réalise grâce à plusieurs procédés. On a pu voir comment Barthes développait une argumentation elliptique, n'explicitant pas les présupposés de sa méthode ni de ses choix d'objets tout en reformulant les points de vue adverses en en faisant un discours assertif et général sans aucun marqueur de l'énonciation (« Il y a une famille de l'Homme »). Axelos alterne pour sa part effacements énonciatifs et mises à distance explicites, ce qui lui permet de préserver certaines indécisions quant au rapport entre le point de vue de Marx et son propre point de vue. Pour sa part, Morin réalise des attaques tantôt explicites envers différents intellectuels, dont Adorno et Marcuse – attaques placées en début d'ouvrage, ce qui ne permet pas au lecteur de les nuancer directement par la réfutation des arguments développés *a posteriori* –, tantôt implicites, reformulant de façon rapide et partiale les propos d'autrui sans en expliciter le point de vue visé. Morin use en outre du procédé de dévalorisation par contraste, préférant citer explicitement les travaux de Lazarsfeld et de Fromm[927] (plus occasionnellement ceux de Horkheimer) que ceux d'Adorno. Relevons également le tour de force argumentatif de Goldmann qui l'amène à fonder une théorie sur un exemple : puisque les œuvres empiriques de Kant, Racine et Pascal l'attestent, nous sommes « obligés de conclure » qu'il n'existe pas de réalité purement individuelle s'exprimant dans les œuvres. De même, Barthes utilise le contre-exemple comme infirmation de la thèse adverse : comment l'ouvrier colonisé peut-il faire partie de la grande famille des hommes ? Enfin, nous avons mis au jour de nombreuses présuppositions qui, d'un point de vue pragmatique, enferment l'allocutaire du message dans un univers mental qu'il n'a pas choisi. On l'a vu à propos de la présupposition du travail comme valeur chez Friedmann, à propos des suffixes « dé- » ou « sur- » qui présupposent l'existence d'un statut antérieur (la désaliénation présuppose l'aliénation

[927] Fromm est également cité par Axelos et Friedmann.

comme la sur-domination présuppose la domination) ou encore à propos du rapport entre raison et structure capitaliste présupposé par Goldmann.

Plus localement, plusieurs structures et récurrences syntaxiques, couplées à des figures rhétoriques, expriment une déconstruction de la phrase, conçue dans l'imaginaire rationaliste comme expression lente et murie de propos hiérarchisés et interconnectés. On relèvera en ce sens l'usage de plusieurs parataxes et asyndètes dans *Le Dieu caché* de Goldmann qui créent un effet de causalité fatale et mécaniste mettant en scène, au sein du discours, l'irrationalité mystique. De même la rhétorique barthésienne des *Mythologies*, par la juxtaposition, sans connexion, d'images et de formules assertives, exprime une volonté d'exposition par énumération (ayant force d'autorité par leur propre énonciation). On relèvera également le procédé de renommination utilisé par Morin à propos de l'amour qui lui permet de court-circuiter les objections grâce à l'autorité d'une reformulation par rhématisation, ce procédé étant représentatif d'un registre discursif polémique. Outre les phraséologies de la négation (propres à la démystification de l'*Ideologiekritik*), on peut relever celle exprimant l'idée d'un *telos* chez Axelos, et plus globalement dans la discours marxiste, par l'usage de la structure « de tout […] jusque » qui permet d'insinuer un rapport de causalité entre les structures sociales dans un espace donné (« de tout ») et la temporalité (« jusque »). Cette obsession du *telos*, qui se retrouve jusque dans une structure syntaxique récurrente, amène Axelos à mobiliser la composante prophétique du judaïsme supposé de Marx, remarque qui entraîne quelques conclusions idéologiquement marquées et doxiques.

Ces structures syntaxiques, argumentatives et rhétoriques sont constamment sous-tendues par plusieurs réseaux métaphoriques constituant une métaphorologie. Nous ne reviendrons que brièvement sur le réseau constitué autour des métaphores des *voile-masque-membrane* qui exprime la logique de l'aliénation des sujets et la nécessité d'une *dés*aliénation par la critique démystificatrice. Si ce réseau organise l'ensemble des œuvres considérées, il faut toutefois relever la singularité de *L'Esprit du temps* de Morin qui, par l'usage de la métaphore de la membrane, déplace la critique de l'idéologie et de l'aliénation. Contre un concept qu'il juge hypostasié, l'aliénation, l'idée de membrane n'insinue pas directement une occultation du monde sous l'action des cultures de masse mais sous-entend au contraire la possibilité d'une aide intégrée au

corps des sujets, dont la perception ne serait pas dégradée mais transformée, déplacée. On relèvera également l'importance des métaphores de l'émiettement (du travail, mais aussi du savoir et de la connaissance de façon plus générale) et de l'éclatement développées dans les différentes œuvres à partir du *Travail en miettes* de Friedmann. Le retournement de l'histoire contre elle-même dans la « civilisation technicienne » donne lieu à plusieurs métaphores telles que celle du foyer (chez Axelos et Morin), de l'arbre (chez Axelos), de l'invasion virale et de la pénétration par les pores épidermiques (chez Goldmann, Morin et Axelos). Le *fatum* antique induit dans le même temps une idée d'hétéronomie politique contenue dans les métaphores du dressage (chez Friedmann), de la pêche (chez Axelos) et de l'immobilité du monde, expressions de la réification couplée à l'aliénation (chez Barthes et Goldmann principalement). Relevons enfin la métaphore antithétique d'Axelos « désert civilisé », qui donne à voir la contradiction inhérente à l'industrie culturelle qui, sous des apparences de civilisation, homogénéise, et partant vide, les contenus culturels de leur substance.

Si l'on généralise cette métaphorologie à une tropologie, on relèvera plusieurs chiasmes significatifs, à propos notamment du renversement chiasmatique en oxymore *progrès statique/ordre dynamique* chez Friedmann, du rapport entre nature et culture dans les syntagmes « naturellement humaine » et « humainement sociale » chez Axelos ou à propos des vacances comme valeurs se muant en vacance des valeurs chez Morin. Plus généralement, des motifs se dégagent, comme le clair-obscur chez Axelos. Ce motif exprime le rapport dialectique entre les lumières et les ténèbres dans le processus de civilisation. On mentionnera bien entendu celui du mariage (lié à l'obsession de l'amour et de l'érotisme) qui, dans tous les travaux étudiés, permet de mettre au jour l'investissement de l'intimité à l'œuvre dans la société industriellement avancée et massifiée. Le *topos* de la totalité fonctionne quant à lui comme une *doxa* par rapport à laquelle il est question de se distinguer par le recours aux composantes négatives, fragmentées et contradictoires des expériences et des méthodes mobilisées.

Nos analyses ont également permis de montrer, notamment grâce à l'étude d'emprunts lexicaux, d'obsessions discursives et de clarifications méthodologiques explicites, la pluralité des références et des disciplines exerçant une influence sur les argumentistes. Qu'il s'agisse de la phénoménologie et de ses notions d'*épochè*, d'étrangeté, d'absurdité, d'être-vers-la-mort, de magie ou d'angoisse, de l'anthropologie

avec sa neutralité et son relativisme, de la psychanalyse et du freudo-marxisme (l'amour et l'éros comme obsessions), du structuralisme génétique (et la notion de structure significative), de l'idéalisme hégélien et de ses concepts d'Esprit absolu et de médiation ou encore de la sociologie positiviste et de ses catégories de statique et de dynamique, nous avons tenté de comprendre la singularité des productions argumentistes de la deuxième moitié des années 1950 et du début des années 1960 en fonction des grandes mutations théoriques à l'œuvre dans le champ intellectuel.

Outre cette reprise d'emprunts à différentes traditions de pensée, plusieurs créations lexicales et rhétoriques permettent de comprendre la naissance d'un champ disciplinaire, à savoir l'étude des informations et communications de masse. On pensera exemplairement aux dérivations « pin-upisation », « vedettisation », « starification », à la locution « mise en vedette », aux emprunts à l'anglais comme « mass-media » et « mass-culture » ou encore aux formules, lourdes de connotations idéologiques mais relativement indécises quant à leur substance signifiante, « civilisation technicienne », « civilisation technique du capitalisme », « utopie technicienne », « industrie culturelle », « culture de masse », « culture industrielle », etc.

À propos de ces références aux différents systèmes, méthodes et courants de pensée, il est intéressant de relever les adresses et les attaques implicites envers la Théorie critique adornienne. La reprise de la formule « ontico-[…]logique » par Axelos, l'invocation de l'autorité des « étants » face à la mort de l'« Être » chez Morin ou encore le recours à l'être-là objectal dans la critique barthésienne du Nouveau Roman constituent autant de points d'entrée dans l'échange polémique noué avec Adorno et, plus encore, avec sa critique de la phénoménologie. Plus généralement, les réflexions sur les fragments (ceux de Kant, Pascal et Racine), sur la fragmentation du travail et de l'expérience individuelle ainsi que le développement de l'analyse mythologique comme compréhension d'un fragment de la totalité sociale, dans *Les Mythologies* comme dans *L'Esprit du temps*, s'inscrivent dans le dialogue avec l'approche démystificatrice d'Adorno. C'est sur ce rapport à la pensée mythologique que nous reviendrons dans les conclusions générales de notre thèse, qui réaliseront une synthèse des différentes analyses réalisées à partir de l'hypothèse d'une fragmentation et d'une démystification des formes de la raison.

CONCLUSIONS ET SYNTHESES

Notre thèse a montré comment les différentes productions discursives portant la trace d'un échange culturel entre Theodor W. Adorno et les principaux acteurs de la revue *Arguments* permettaient de considérer la séquence 1956-1962 comme un moment de mise en questionnement critique du rapport au savoir. En se concentrant sur les correspondances privées, sur les conférences publiques, sur les monographies ainsi que sur les articles de différentes revues produits entre les années 1956 et 1962, elle a privilégié une lecture rhétorique de ces échanges, en étant attentive aux structures du discours attestant à la fois un échange culturel et le projet d'une démystification et d'une fragmentation des formes de la raison. Les argumentistes, dans leur dialogue explicite et implicite avec Adorno, déterritorialisent les cadres de pensée majeurs des décennies 1950-1960, ceux qui délimitent le champ intellectuel français ou qui y sont en voie de développement : (i) critique hétérodoxe et réformiste du marxisme, (ii) fragmentation de la notion hégélienne de totalité, (iii) reprise du geste critique de Lukács à partir de la notion de réification, (iv) dépassement des lectures husserliennes et sartriennes de la phénoménologie au profit d'une critique immanente de l'ontologie heideggérienne, (v) déplacement génétique du structuralisme barthésien et lévi-straussien, (vi) approche démystificatrice des sociologies du travail et du quotidien, (vii) enfin mise en œuvre d'une sociologie de la littérature accentuant la composante formelle et sociohistorique des œuvres.

Cette remise en question de traditions ou de perspectives nouvelles s'inscrit dans une double démarche d'ouverture et de critique propre au projet de la revue *Arguments*. Celle-ci offre un espace pour l'expérimentation de la forme fragmentaire et démystificatrice et se constitue dans le même temps comme une constellation, c'est-à-

dire comme un moment nécessaire mais non suffisant de la pensée réunissant des fragments d'expériences individuelles et collectives, pensée qui s'ouvre sur son propre dépassement. Il est d'ailleurs important de relever le croisement disciplinaire qui constitue les productions des argumentistes, dans leur échange avec Adorno, à la croisée des perspectives mythologiques, philosophiques, rhétoriques et sociologiques. Avant de nous attarder sur l'ouverture et le dépassement induits par ces déterritorialisations du discours intellectuel, nous reviendrons sur les trois objectifs principaux de la recherche.

Le *premier objectif principal* de notre thèse était de mobiliser un matériau hétérogène, peu exploité dans l'étude des échanges culturels entre Adorno et la France, à savoir celui constitué par les correspondances privées, les conférences publiques et les articles revuistes. Le recours aux correspondances inédites a permis de mettre au jour des contacts souterrains entre des acteurs ne faisant pas explicitement référence à leurs interlocuteurs dans leurs productions scientifiques et critiques. Elles ont notamment montré la manière dont s'opéraient les sollicitations, suivant des invitations mutuelles dans le cas de Goldmann, Friedmann et Minder. Plus encore ces correspondances expriment les intérêts théoriques des différents acteurs : Adorno sollicite Goldmann à propos de ses travaux sociohistoriques sur Racine et Pascal, il publie une traduction allemande du *Travail en miettes* de Friedmann et transmet ses travaux sur la « demi-culture » et sa critique de Mannheim à Morin. Les correspondances mettent aussi au jour les connaissances qu'avait le milieu argumentiste des œuvres du philosophe francfortois et permettent ainsi d'affiner et de décliner la réception française d'Adorno en différents volets. Morin insiste sur l'importance qu'il confère à *Prismes* ; Stötzel montre quant à lui qu'il est principalement intéressé par *The Authoritarian Personality* ; Leibowitz, Jouve, Boulez et Goldbeck lisent prioritairement les écrits musicologiques ; Bataille et Missac reçoivent un exemplaire des *Minima Moralia* ; Goldmann, Friedmann et Axelos ont quant à eux une connaissance assez complète de l'ensemble de l'œuvre du philosophe, comme l'attestent leurs présentations dans *Arguments* et *Allemagne d'aujourd'hui* ainsi que leurs discussions avec Adorno.

Aux côtés de la correspondance, l'analyse des conférences données par Adorno a quant à elle mis en évidence l'acuité du philosophe et sociologue à propos de l'état du champ intellectuel français : lecture philosophique des catégories sociologiques de

statique et de dynamique (dans un rapport critique à Comte et à Durkheim), critique immanente de Heidegger, rupture avec l'existentialisme. Ces conférences, prononcées en novembre 1958 à la Sorbonne puis en mars 1961 au Collège de France, ont en outre pu être comprises, non comme des irruptions polémiques ponctuelles, marquées par une sorte de cécité franco-allemande réciproque, mais comme des moments de cristallisation des échanges entre Adorno et *Arguments*, dont la temporalité large encadre les deux cycles de conférences. La revue permet de comprendre, grâce à un élargissement de la focale, le réseau et la temporalité dans lesquels s'inscrivent ces invitations. Elle publie en effet le texte « Hegel et le contenu de l'expérience » ainsi que l'article musicologique « Musique et technique, aujourd'hui », dans la continuité des deux conférences prononcées à la Sorbonne « Ce que la philosophie de Hegel contient en expériences » et « Idées sur la sociologie de la musique ». Ces conférences ont en outre été préparées et organisées par les principaux animateurs de la revue durant les années précédant l'invitation, ce qui justifie l'analyse des articles antérieurs aux conférences et aux publications des articles d'Adorno.

Enfin, les articles publiés par les argumentistes dans la revue nous ont amené à considérer la manière dont ils s'inscrivent dans une structure discursive polyphonique dans laquelle ils puisent des thématiques, des *topoï* rhétoriques et des concepts philosophiques qu'ils actualisent et déplacent. Plus généralement, l'étude attentive des différents travaux scientifiques portant sur l'œuvre d'Adorno et des matériaux non édités ou en cours d'édition a permis de proposer une cartographie précise des échanges culturels entre le philosophe et l'espace français. La prise en considération des productions argumentistes a montré les déplacements rhétorico-conceptuels opérés par la pensée critique argumentiste sous l'influence de l'échange avec la Théorie critique adornienne. Cette étude a dans le même temps montré les déterminations sociohistoriques communes ayant rendu possibles des emprunts réciproques, des renvois explicites et implicites ainsi que des logiques d'influences entre les deux parties.

La remarque relative à l'ancrage des discours dans une structure discursive plus générale nous amène à considérer notre *deuxième objectif*. Celui-ci consistait à articuler l'analyse rhétorique du discours et les théories des échanges culturels. Notre méthode entendait innover par rapport aux perspectives couramment développées dans le cadre

des transferts et des réceptions internationales des pensées. Le recours aux notions de formule du discours, de métaphorologie, de posture, de présupposition, de dialogisme, de phraséologie et de formation discursive a, entre autres, permis de comprendre la manière dont des productions sont régulées par une même économie sociodiscursive. Outre la mise au jour de ces tendances de fond, notre approche a rendu possible l'analyse de renvois explicites et implicites ainsi que de traces d'influences mutuelles entre les différents acteurs qui s'inscrivent dans un ensemble discursif commun. Bien plus qu'une simple analyse des détails formels du discours, notre étude a permis de cerner les réseaux d'influences analogues (principalement Hegel, Marx et Lukács), l'ancrage dans une même formation discursive et la mobilisation de catégories de pensée, de concepts et d'images propres à des champs disciplinaires communs aux différents interlocuteurs. L'attention portée au *discours* a permis de prendre en considération son ancrage dans une temporalité discursive plus grande (du marxisme pré-soviétique des décennies 1910-1920 à l'hétérodoxie antistalinienne des années 1960), son inscription dans des contextes sociologiques et historiques singuliers (entre l'Insurrection de Budapest et la fin de la guerre d'Algérie) ainsi que les déterminations propres à un ensemble discursif dépassant l'individu, voire le groupe d'individus (l'interdiscours intellectuel des décennies 1950-1960). L'analyse rhétorique des échanges culturels, par sa focalisation sur les impensés et les composantes implicites des productions, permet de mettre en œuvre une méthode descriptive et critique dévoilant les relations interdiscursives. L'insistance sur la dimension dialogique et polyphonique du discours argumentiste a rendu possible l'analyse discursive des échanges cultures, en tant qu'ils se matérialisent en discours dans des logiques formelles. Notre objet d'étude, l'échange culturel entre Adorno et les argumentistes, a donc permis, d'une part, de repenser l'importance de l'analyse du discours dans la compréhension des déterminations collectives, idéologiques et sociohistoriques des productions intellectuelles et, d'autre part, d'affiner l'usage des outils méthodologiques au profit d'une *rhétorique des échanges culturels*.

Le *troisième objectif* consistait à réaliser une autopsie du discours intellectuel français des décennies 1950-1960 à l'aune de son rapport avec la Théorie critique francfortoise afin de délimiter, grâce aux acquis définis par le deuxième objectif, ce que nous pouvons appeler un *discours de la négativité critique*. Sans viser à l'exhaustivité,

nous nous sommes concentré sur un groupe cohérent réuni autour d'une revue afin d'analyser la manière dont les tendances dominantes du champ intellectuel français étaient interrogées, critiquées et déplacées. La ré-historicisation des systèmes de pensée à la lumière de la réception adornienne a permis de formuler l'hypothèse centrale de cette recherche, celle d'une démystification et d'une fragmentation des formes de la raison. Celle-ci nous a amené à prendre en considération le discours romanesque français emblématique d'une modernité littéraire comme l'expression d'une mise en cause conjointe de la totalité sociale et des modes de pensée et de perception délimitant celle-ci. Si les œuvres de Sade, Balzac, Flaubert, Proust et des surréalistes ont été analysées à partir de leur historicité, c'est principalement le Nouveau Roman qui exprime l'idée adornienne d'un retournement dialectique de l'*Aufklärung* contre elle-même. La redéfinition du Nouveau Roman comme négativité critique amène à penser la critique littéraire et culturelle d'Adorno et des argumentistes comme étant influencée par cette négativité critique, qui se retrouve dans les structures paratactiques, les phraséologies de la négation, le lexique de la démystification et le réseau métaphorique de la mort, du fantôme, de l'ombre et des ruines. La rhétorique fragmentaire et démystificatrice des discours étudiés exprime à la fois le projet négatif du Nouveau Roman (rejet de toutes les traditions du roman bourgeois) et l'idée adornienne de l'essai comme forme, c'est-à-dire qui porte une attention particulière à l'interrelation de l'expression formelle et de la critique conceptuelle et à la nécessité d'une ouverture dialectique vers son propre dépassement.

Ce rapport au dépassement immanent et dialectique de la pensée critique, au travers de son propre mouvement formel, rejaillit sur notre propre cadre méthodologique. Il permet en effet d'identifier les *deux apports majeurs de notre travail à l'analyse du discours comme discipline*, en interrogeant sa relation, d'une part, avec la critique du structuralisme et, d'autre part, avec la sociologie de la littérature. Ces deux cadres théoriques constituent en effet deux points d'entrée problématiques et contradictoires dans l'analyse rhétorique du discours et gagnent à être compris à partir des échanges culturels entre Adorno et les argumentistes dans les années 1956-1962. Ces deux apports théoriques et méthodologiques seront réinterrogés en lien avec notre objet d'étude avant d'être mis en regard de notre méthodologie, l'analyse rhétorique des échanges culturels. (i) Le premier porte sur le *rapport à la pensée structuraliste et à sa*

conception de l'approche mythologique. La critique que réalise Goldmann des travaux de Barthes et de Lévi-Strauss gagne à être lue au travers de l'échange mis en œuvre avec Adorno et avec sa philosophie dialectique. La remise en cause d'une lecture strictement immanente (structurale) des œuvres et des productions culturelles ainsi que la dénonciation des tendances ne prenant pas en considération les déterminations sociohistoriques sont au cœur du dialogue Adorno/Goldmann. Le structuralisme génétique de Goldmann, qui accentue le point de vue diachronique, peut être lu comme une réponse aux lectures mythologiques du structuralisme barthésien et lévi-straussien sous l'influence adornienne. Adorno et Goldmann conçoivent le mythe contemporain dans sa *genèse*, comme le résultat d'un processus dialectique et historique n'opposant pas le mythe antique (les fondements civilisationnels de la pensée occidentale) et le mythe moderne. *A contrario*, Barthes et Morin effectuent davantage une lecture synchronique du mythe moderne en le concevant dans sa singularité culturelle. Se dégage dès lors une distinction dans l'approche : les premiers pensent l'analyse mythologique comme une étude sociohistorique et diachronique attentive à la genèse du mythe, tandis que les seconds se focalisent sur un état momentané de l'institution mythologique, analysée dans ses structures immanentes et ses logiques culturelles propres.

Il découle de ce constat la conscience selon laquelle les perspectives mythologiques de Morin, Axelos, Goldmann et Friedmann doivent être lues au travers du dialogue conjoint avec les œuvres de Barthes et d'Adorno, entre posture sémio-anthropologique et critique immanente démystificatrice. La conception du phénomène culturel qui se dégage de la complexité de ces échanges et de ces déplacements réciproques est la suivante : il s'agit d'un point de vue historique et sociologique qui analyse le fonctionnement propre de la structure sociale dans sa totalité (son fonctionnement structural) et qui conçoit l'analyse du détail particulier (le mythème) comme l'expression d'un potentiel dévoilement critique de la totalité mythologisée. La démystification des phénomènes culturels est donc rendue possible par une critique immanente qui, tantôt distingue deux moments (la description du mythe et sa critique), tantôt pense ces deux moments conjointement (la critique se réalise dans l'expression dialectique du mythe). Si Morin et Barthes se situent davantage dans la perspective d'une sémio-anthropologie critique du mythe, Adorno, Goldmann et Friedmann se

positionnent plutôt dans une critique immanente démystificatrice. Axelos se place quant à lui à la croisée de ces deux mouvements en développant à la fois une nouvelle forme de rhétorique mythologique marxisante et un point de vue critique inhérent à cette même création mythologique. Toutefois, chacun des auteurs étudiés se positionne véritablement à l'intersection de ces deux mouvements et ne conçoit pas ces deux approches comme clairement distinctes : le point de vue sémio-anthropologique peut détenir son propre mouvement critique et son dépassement dialectique, tandis que la critique immanente démystificatrice permet la mise au jour d'une réalité mythologique.

(ii) Le deuxième apport critique majeur est celui relatif à la *sociologie de la littérature*, discipline qui nait, comme le structuralisme, dans le courant des années 1950 et que les acteurs d'*Argument* interrogent à nouveau à partir de l'échange culturel avec Adorno. Les travaux de ces intellectuels, parus dans la revue ou dans différents recueils et monographies, fonctionnent en quelque sorte comme une critique par anticipation de ce que devient la sociologie de la littérature à la fin du XX^{e} siècle. Du moins leurs orientations singulières permettent de réaliser à rebours une critique des apories de la sociologie de la littérature tout en gardant à l'esprit qu'elles l'ont directement influencée. En s'académisant, l'analyse sociologique du phénomène littéraire – au fondement des travaux de Goldmann et d'Adorno – donne lieu à des approches externes des œuvres, dont les analyses formelles (lorsqu'elles existent) servent uniquement à la validation d'études empiriques : trajectoires d'auteur, luttes de position entre les œuvres, prestige symbolique, légitimités éditoriales, place dans l'institution, rapport d'identité entre les déterminations sociales et les structures formelles, point de vue thématique, obsession des transfuges de classe, etc. Il faut noter que la sociocritique contemporaine nuance de façon intégrale cette sociologie externe en privilégiant une conception immanente et dialectique de l'objet littéraire, dans un va-et-vient permanent entre le contexte historico-social et la création formelle. Les perspectives que nous avons étudiées permettent de relire à nouveaux frais cette critique de la sociologie en y apportant un ensemble d'outils sociodiscursifs fondamentaux.

Les tendances de la sociologie externe de la littérature sont fortement éloignées des partis pris théoriques et méthodologiques des intellectuels que nous avons étudiés. « L'essai comme forme », plus généralement les *Notes sur la littérature* d'Adorno, « La

réification » de Goldmann ou encore « Le roman et le miroir » de Pingaud, et plus généralement le dossier qu'*Arguments* consacre au roman contemporain, s'inscrivent dans le prolongement de l'œuvre essentielle de Lukács. Comme nous l'avons évoqué tout au long de ce travail, leur propre conception de l'objet littéraire permet de sortir d'une série de perspectives sociologisantes tout en affirmant la dimension historique et sociale des formes littéraires. En partant d'une lecture immanente et critique de l'œuvre, il n'est nullement question de comprendre celle-ci à partir d'une position déterminée au sein du champ, de l'acquisition de capitaux spécifiques ou d'un habitus de classe (clivé ou non). Au contraire, l'analyse au cœur des structures formelles particulières, des « détails significatifs », permet de comprendre la dialectique à l'œuvre entre la totalité sociale représentée et le déplacement critique (la possible contradiction) induit par l'œuvre comme subjectivation. L'insistance sur ce processus de subjectivation à l'œuvre dans la création artistique ne doit pas être comprise au sens d'une déformation subjective, d'un parti pris, mais d'une médiation de l'objectivité par une subjectivité située sociologiquement et historiquement. Elle ne rompt donc nullement avec l'idée de déterminations sociales objectives mais la complexifie et permet de penser la manière dont l'objectivité sociale est prise dans un processus de médiation. Cette médiation, qui interroge l'idée même d'un *rapport* entre la réalité et les sujets, permet de penser le *processus de mise en forme* de la totalité sociale – c'est là précisément le rôle de la subjectivité comme médiation. En étant appréhendée au travers d'un miroir brisé, dont les reflets ne sont plus que des fragments d'un ensemble social, la production littéraire se voit prise au cœur du mouvement dialectique entre l'objet et le sujet, dont l'expression est toujours médiatisée par sa position historique et sociale.

Pour finir, nous insisterons sur l'intérêt d'une focalisation sur l'objet d'étude des échanges culturels entre Adorno et *Arguments*, dans le cadre d'une recherche mobilisant l'analyse du discours, qui se situe à la croisée de l'héritage critique du structuralisme et de la sociologie de la littérature. La double critique qui se réalise dans les œuvres adorniennes et argumentistes d'une historicisation diachronique de l'immanence structuraliste et d'une dialectisation formaliste de la sociologie de la littérature permet de comprendre ce qui est à l'œuvre dans l'analyse du discours. Celle-ci pense en effet conjointement l'ancrage dans un contexte sociohistorique et l'exigence d'une étude des formes internes au discours. Précisons que l'analyse du discours, qui s'affirme des

années 1960 à 1990, se divise en différentes orientations, de l'analyse pragmatique à la lexicométrie en passant par l'analyse sociodiscursive, la *critical discourse analysis* ou encore l'analyse de contenu. Nous avons proposé et interrogé une méthode singulière à la croisée de l'analyse sociodiscursive, de l'analyse pragmatique et de la *critical discourse analysis*. Cette méthode accordait une attention, d'une part, à l'ancrage de tout discours dans une sociodiscursivité plus générale, dans un *interdiscours* et une *formation discursive*, et d'autre part, aux expressions particulières traduisant les déterminations et les déterritorialisations de cet ensemble, réseaux métaphoriques, formules du discours, phraséologies et présuppositions. Cette dialectique entre l'analyse des déterminations extérieures au discours considéré et la prise en compte de la singularité formelle de celui-ci par rapport aux structures interdiscursives a été rendue possible par le double point de vue, *rhétorique* et *sociologique*. En plus d'avoir mis au jour une série de données *socio-empiriques* relatives aux rapports d'Adorno avec la France, l'analyse rhétorique des échanges culturels entre le philosophe francfortois et les argumentistes a permis d'interroger le cadre théorique dans lequel s'est élaborée cette recherche. Elle a montré la pertinence des outils développés par l'analyse du discours, qui reprend, comme l'avait montré Matthias Benzer dans l'extrait de *The Sociology of Theodor Adorno* cité en introduction[928], le projet interdisciplinaire d'Adorno, entre sociologie critique, philosophie dialectique, étude rhétorique et critique culturelle. Notre thèse porte la trace de cette interdisciplinarité, située à la croisée de plusieurs cadres théoriques et méthodologiques complémentaires, dont l'interrelation constituait une nécessité en regard de la complexité et de l'hétérogénéité de l'objet étudié.

[928] Benzer, *The Sociology of Theodor Adorno*. *Op. cit.*, p. 71.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Adorno (Theodor W.), « Kammermusikwoche in Frankfurt am Main », in *Gesammelte Schriften*, Volume XX-II, édité par Rolf Tiedemann, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 771-776

Adorno (Theodor W.), « Zur gesellschaftlichen Lage der Musik », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°1-1, Leipzig, Hirschfeld, 1932, p. 103-124 et n°1-3, p. 356-378.

Adorno (Theodor W.), « Compte rendu du Congrès Descartes et du congrès d'esthétique », in Theodor W. Adorno et Max Horkheimer, *Correspondance (1927-1937)*, Volume I, édité par Gödde (Christoph) et Lonitz (Henri), traduction de Kaufholz-Messmer (Éliane), Paris, Klincksieck, 2016.

Adorno (Theodor W.), « Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens », n°7-3, Leipzig, Hirschfeld, 1938, p. 321-356.

Adorno (Theodor W.), « Fragmente über Wagner », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°8-1, Leipzig, Hirschfeld, 1939-1940, p. 1-49.

Adorno (Theodor W.), « On Popular Music », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°9-1, Leipzig, Hirschfeld, 1941, p. 17-48.

Adorno (Theodor W.), *Philosophie de la nouvelle musique*, Paris, Gallimard, 1962 [1949].

Adorno (Theodor W.), *Minima Moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, Paris, Payot, 1980 [1951].

Adorno (Theodor W.), « Le vieillissement de la musique moderne », in *Preuves*, n°60, février 1956, p. 24-34.

Adorno (Theodor W.), *Notes sur la littérature*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1984 [1958-1961-1965-1974].

Adorno (Theodor W.), « La sociologie et les recherches empiriques », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, octobre-novembre 1958, TWAA Ts 33119.

Adorno (Theodor W.), « Idées sur la sociologie de la musique », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ts 34681.

Adorno (Theodor W.), « Ce que la philosophie de Hegel contient en expériences », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA, Ts 35459.

Adorno (Theodor W.), « La conscience politique et sociale dans l'Allemagne d'aujourd'hui », conférence prononcée à la Sorbonne, Paris, octobre-novembre 1958, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ei 363.

Adorno (Theodor W.), « Classicisme, Romantisme, Nouvelle Musique », in *Figures sonores. Écrits musicaux I*, traduit de l'allemand par Marianne Rocher-Jacquin, Genève, Éditions Contrechamps, 2006.

Adorno (Theodor W.), « Hegel et le contenu de l'expérience », traduit par Hémery (Jean-Claude) et Adorno (Theodor W.) in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 26-35.

Adorno (Theodor W.), « Philosophie et division du travail », traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 24-25.

Adorno (Theodor W.), « Sur la genèse de la bêtise », traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 23-24

Adorno (Theodor W.), « Avant une chose mon enfant », traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 23.

Adorno (Theodor W.), « Petites douleurs, grands poèmes », traduit par Hans Hildenbrand et Alex Lindenberg, in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 23.

Adorno (Theodor W.), « Musique et technique, aujourd'hui », traduit par Eliane Bloch, in *Arguments*, n°19, juillet-septembre 1960, p. 50-58.

Adorno (Theodor W.), « Le besoin ontologique », conférence prononcée au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Paris, mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA, Ts 16148.

Adorno (Theodor W.), « Être et Existence », conférence prononcée au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Paris, mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ts 16359.

Adorno (Theodor W.), « Vers une dialectique négative », conférence prononcée au Collège de France, traduite par Gabrielle Wittkop-Ménardeau, Paris, mars 1961, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA, Ts 16518.

Adorno (Theodor W.), « Le statique et le dynamique, catégories sociologiques », in *Diogène*, n°33 (*Problèmes de l'évolution des sociétés modernes*), janvier-mars 1961, p. 35-54.

Adorno (Theodor W.), « Vers une musique informelle », in *Cahiers Renaud-Barrault*, n°41 (*La musique et ses problèmes contemporains*), 1963.

Adorno (Theodor W.), « L'industrie culturelle », in *Communications*, n°3, 1964, p. 12-18.

Adorno (Theodor W.), *Jargon de l'authenticité*, Paris, Payot, 1989 [1964].

Adorno (Theodor W.), *Dialectique négative*, traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie : Gérard Coffin, Joëlle Masson, Olivier Masson, Alain Renaut et Dagmar Trousson, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 2016 [1966].

Adorno (Theodor W.), « Marx est-il dépassé ? » in *Diogène*, n°64 (*Nouvelle actualité du marxisme*), octobre-décembre 1968.

Adorno (Theodor W.), « Temps libre », in *Modèles critiques*, traduit de l'allemand par Marc Jimenez et Eliane Kaufholz, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 1984, p. 179-188.

Adorno (Theodor W.), *Figures sonores. Écrits musicaux I*, traduit de l'allemand par Marianne Rocher-Jacquin, Genève, Éditions Contrechamps, 2006 [1978].

Adorno (Theodor W.), *Gesammelte Schriften*, édité par Rolf Tiedemann, Volumes I-XX, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

Adorno (Theodor W.), *Société : Intégration, Désintégration. Écrits sociologiques*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2011.

Adorno (Theodor W.), *Le Conflit des sociologies. Théorie critique et sciences sociales*, traduit et commenté par Pierre Arnoux, Jacques-Olivier Bégot, Juila Christ, Georges Felten et Florian Nicodème, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2016.

Adorno (Theodor W.) et Aron (Raymond), *Correspondances privées*, non éditées, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0034

Adorno (Theodor W.) et Axelos (Kostas), *Correspondances privées*, non éditées, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

Adorno (Theodor W.) et Benjamin (Walter), *Correspondance (1928-1940)*, édition établie par Lonitz (Henri), traduction de l'allemand par Ivernel (Philippe), Paris, La Fabrique, 2002.

Adorno (Theodor W.) et Friedmann (Georges), *Correspondances privées*, non éditées, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0426.

Adorno (Theodor W.) et Goldmann (Lucien), *Correspondances privées*, non éditées, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0484.

Adorno (Theodor W.) et Horkheimer (Max), *Le Laboratoire de la* Dialectique de la Raison. *Discussions, notes et fragments inédits*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, coll. « Pensée allemande et européenne », 2014.

Adorno (Theodor W.) et Horkheimer (Max), *La Dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1974 [1947].

Adorno (Theodor W.) et Horkheimer (Max), *Briefwechsel. 1950-1969*, Volume IV, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2006.

Adorno (Theodor W.) et Horkheimer (Max), *Correspondance (1927-1969)*, Volumes I à IV, édité par Gödde (Christoph) et Lonitz (Henri), traduction de Kaufholz-Messmer (Éliane), Paris, Klincksieck, 2016.

Adorno (Theodor) et Klossowski (Pierre), *Correspondances privées*, non éditées, in in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Br 0765.

Adorno (Theodor W.) et Lenk (Elisabeth), *Briefwechsel. 1962-1969*, München, Text und Kritik, 2001.

Adorno (Theodor W.) et Mann (Thomas), *Correspondance. 1943-1955*, édition de Gödde (Christoph) et Sprecher (Thomas), traduit de l'allemand et présenté par Rusch (Pierre), Paris, Klincksieck, coll. « Esthétique », 2009.

Adorno (Theodor W.) et Morin (Edgar), *Correspondances privées*, non éditées, in Theodor W. Adorno Archiv, Francfort-sur-le-Main, TWAA Ve 010.

Aragon (Louis), Breton (André), Éluard (Paul) et Buñuel (Luis), « Les surréalistes et l'amour », in *Arguments*, n°21, 1er trimestre 1961, p. 47-48.

Aron (Raymond), *Mémoires*, Paris, Julliard, 1983.

Axelos (Kostas), « Approches du nihilisme. Aphorismes systématiques », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 2-4.

Axelos (Kostas), « Adorno et l'École de Francfort », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 20-22.

Axelos (Kostas), *Marx penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1961.

Axelos (Kostas), « L'errance érotique. La problématique de l'amour », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 16-28.

Axelos (Kostas), « L'horizon cosmique. Méditations questionnantes et fragmentaires », in *Arguments*, n°24, 4e trimestre 1961, p. 2-6.

Axelos (Kostas), *Héraclite et la Philosophie. La première saisie de l'être en devenir de la totalité*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1962.

Axelos (Kostas), « Le jeu de l'autocritique », in *Arguments*, n°27-28, 3e et 4e trimestres 1962, p. 127-128.

Axelos (Kostas), *Einführung in ein künftiges Denken : über Marx und Heidegger*, Tübingen, Niemeyer, 1966.

Audry (Colette), « Remarques sur l'article de Pingaud », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 5-6.

Balzac (Honoré de), *Illusions perdues*, in *La Comédie humaine*, Volume V, édition publiée sous la direction de Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1977

Bargiac (Blaise), « L'actualisation du virtuel », in *Arguments*, n°9, septembre 1958, p. 2-9.

Barthes (Roland), « Littérature objective », in *Essais critiques*, in *Œuvres complètes*, Volume II, Paris, Seuil, 2002, p. 293-303.

Barthes (Roland), *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1957.

Barthes (Roland), « Le mythe aujourd'hui », in *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1957, p. 211-272.

Barthes (Roland), « Les tâches de la critique brechtienne », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p. 20-22.

Barthes (Roland), « Il n'y a pas d'école Robbe-Grillet », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 6-8.

Barthes (Roland), « Langage et vêtement », in *Critique*, n°142, mars 1959, p. 242-252.

Barthes (Roland), « Le message photographique », in *Communications*, n°1, 1961, p. 127-138.

Barthes (Roland), « La vedette : enquêtes d'audience ? », in *Communications*, n°2, 1963, p. 197-216.

Barthes (Roland), « Œuvre de masse et explication de texte », in *Communications*, n°2, 1963, p. 170-172.

Barthes (Roland), « La Civilità dell'immagine », in *Communications*, n°3, Paris, Seuil, 1964, p. 104-105.

Barthes (Roland), « Rhétorique de l'image », in *Communications*, n°4, 1964, p. 40-51.

Barthes (Roland), « Éléments de sémiologie », in *Communications*, n°4, 1964, p. 91-135.

Barthes (Roland), « Introduction à l'analyse structurale des récits », in *Communications*, n°8, Paris, Seuil, 1966, p. 1-27.

Barthes (Roland), « Proust et les noms », in *Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1972 [1967], p. 118-130.

Barthes (Roland), « L'effet de réel », in *Communications*, n°11, Paris, Seuil, 1968, p. 84-89.

Barthes (Roland), « L'écriture de l'événement », in *Communications*, n°12, Paris, Seuil, 1968, p. 108-112.

Bataille (Georges), « Le Secret de Sade (I) », in *Critique*, n°15-16, août-septembre 1947, p. 147-160.

Bataille (Georges), « Le Secret de Sade (II) », in *Critique*, n°17, octobre 1947, p. 303-312.

Bataille (Georges), *L'Érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1957.

Beckett (Samuel), *Malone meurt*, Paris, Les Editions de Minuit, coll. « Double », 1951.

Beckett (Samuel), *Molloy*, Paris, Les Editions de Minuit, 1951.

Beckett (Samuel), *L'Innommable*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1953.

Bell (Daniel), « Les formes de l'expérience culturelle », in *Communications*, n°2, 1963, p. 1-22.

Benjamin (Walter), *Le Surréalisme et autres textes*, traduit de l'allemand par Olivier Mannoni, Paris, Payot, 2018.

Benjamin (Walter), *Écrits français*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1991 [1972-1974-1977-1985-1989].

Blanchot (Maurice), « Quelques remarques sur Sade », in *Critique*, n°3-4, août-septembre 1946, p. 239-249.

Blanchot (Maurice), « À la rencontre de Sade », in *Les Temps Modernes*, n°25, octobre 1947, p. 577-612.

Blanchot (Maurice), *Lautréamont et Sade*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1949.

Blum (Alan F.), « La typologie du jeu à deux appliquée aux communications de masse », in *Communications*, n°3, 1964, p. 1-11.

Brémond (Claude), « Le message narratif », in *Communications*, n°4, 1964.

Buchanan (Georges), « Pour la seconde révolution », in *Arguments*, n°22, 2e trimestre 1961, p. 61.

Cazes (Bernard), « Notes sur le problème de l'accumulation », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 21-24.

Cazes (Bernard), « Réponse à Thomas Munzer », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 24-25.

Collectif, « Arguments », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p. 1.

Collectif, « Rectificatif », in *Arguments*, n°4, juillet-septembre 1957, p. 40.

Collectif, « Éditorial », in *Communications*, n°1, 1961, p. 1-2.

Deleuze (Gilles), « De Sacher Masoch au masochisme », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 40-46.

Deleuze (Gilles), *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophes », 1965.

Derrida (Jacques), *De la grammatologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.

Derrida (Jacques), *Marges – de la philosophie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

Duvignaud (Jean), « Ce que nous attendons de la culture », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p. 13-16.

Duvignaud (Jean), « Le roman n'a pas de loi », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 8-10.

Duvignaud (Jean), « Sur ce qu'il y a d'irrépressible en l'homme », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 4-6.

Duvignaud (Jean), « La poésie de l'âge industriel », in *Arguments*, n°19, juillet-septembre 1960, p. 40-42.

Flaubert (Gustave), *Salammbô,* in *Œuvres complètes*. *1851-1862,* Volume III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013.

Flaubert (Gustave), *Correspondances. Troisième série (1854-1869)*, Paris, Bibliothèque Charpentier, 1891.

Fortini (Franco), « La "vision du monde" chez Lucien Goldmann », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 29-32.

Friedmann (Georges), *Le Travail en miettes. Spécialisation et loisirs*, Paris, Gallimard, coll. « NRF », 1956.

Friedmann (Georges), « Enseignement et culture de masse », in *Communications*, n°1, 1961, p. 3-15.

Friedmann (Georges), « L'école et les communications de masse : opinions, documents, débats », in *Communications*, n°2, 1963, p. 123-124.

Friedmann (Georges), « La télévision vécue », in *Communications*, n°3, 1964, p. 48-63.

Friedmann (Georges), « Rôle et place de la musique dans la société industrielle », in *Diogène*, n°72, 1970, p. 33-34.

Gabel (Joseph), « Actualité du problème de l'idéologie », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 1-5.

Genette (Gérard), « Notes sur *Socialisme ou barbarie* », in *Arguments*, n°4, juin-septembre 1957, p. 8-13.

Giambrocono-Guiducci (Andrea), « Sur l'esthétique de Lukács », in *Arguments*, n°1, décembre 1956-janvier 1957, p. 10-13.

Goldbeck (Fred), « Présentation de "Le vieillissement de la musique moderne" », in *Preuves*, n°60, février 1956, p. 24.

Goldmann (Lucien), *Le Dieu caché*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1955.

Goldmann (Lucien), « Quelques remarques sur la philosophie de Th. W. Adorno », in *Allemagne d'aujourd'hui*, 1957, p. 94-96.

Goldmann (Lucien), « Un bilan désabusé », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 10-12.

Goldmann (Lucien), « L'apport de la pensée marxiste à la critique littéraire », in *Arguments*, n°12-13, janvier-mars 1959, p. 44-49.

Goldmann (Lucien), *Recherches dialectiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1959.

Goldmann (Lucien), *Pour une sociologie du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1964.

Goldmann (Lucien), « Structuralisme, marxisme, existentialisme : un entretien avec Lucien Goldmann », in *L'Homme et la Société*, n°2, 1966, p. 105-124.

Goldmann (Lucien), *Structures mentales et création culturelle*, Paris, Éditions Anthropos, coll. « Sociologie et connaissance », 1970.

Habermas (Jürgen), *La Technique et la Science comme « idéologie »*, Paris, Denoël-Gonthier, 1973.

Habermas (Jürgen), *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze (1977-1990)*, Leipzig, Reclam, 1990.

Horkheimer (Max), « Art and Mass Culture », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, n°9-1, Leipzig, Hirschfeld, 1941, 290-304.

Lapassade (Georges) et Morin (Edgar), « La question "micro-sociale" », in *Arguments*, n°25-26, 1er-2e trimestres 1962, p. 2-4.

Lefort (Claude), « Sur l'article de Morin », in *Arguments*, n°4, juillet-septembre 1957, p. 19-21.

Leibowitz (René), « Prolégomènes à la musique contemporaine I et II », in *Les Temps Modernes*, n°3, décembre 1945, p. 420-441.

Leibowitz (René), « Darius Milhaud », in *Les Temps Modernes*, n°4, janvier 1946, p. 751-755.

Leibowitz (René), « Schönberg et la théorie de l'harmonie », in *Critique*, mai 1948, p. 422-428.

Leibowitz (René), « Les fondements de l'opéra romantique », in *Les Temps Modernes*, août 1948, p. 355-360.

Leibowitz (René), « Musiques d'Amérique », in *Les Temps Modernes*, novembre 1948, p. 804-822.

Leibowitz (René), « La musicologie est-elle possible ? », in *Critique*, février 1949, p. 124-138.

Leibowitz (René), « Un nouveau genre musical ? La musique de film », in *Critique*, juin 1949, p. 501-510.

Löwith (Karl), « Les implications politiques de la philosophie de l'existence chez Heidegger », in *Les Temps Modernes*, n°14, novembre 1946, p. 343-360.

Lukács (Georg), « Qu'est-ce que le marxisme orthodoxe ? », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 12-13.

Lukács (Georg), *Histoire et Conscience de classe*, traduit de l'allemand par Axelos (Kostas) et Bois (Jacqueline), Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Arguments », 1960.

Mannheim (Karl), *Idéologie et Utopie*, traduit sur l'édition anglaise par Rollet (Pauline), Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, coll. « Petite Bibliothèque Sociologique internationale », 1956.

Marcuse (Herbert), « Existentialism : Remarks on Jean-Paul Sartres *L'Être et le Néant* », in *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume VIII, n°3, mars 1948, p. 309-336.

Marcuse (Herbert), « De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle », in *Arguments*, n°18, 2e trimestre1960, p. 54-59.

Marcuse (Herbert), « Actualité de la dialectique », in *Diogène*, n°31, juillet-septembre 1960, p. 89-98.

Marcuse (Herbert), « L'amour et la mort (Eros et Thanatos) », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 59-64.

Mercillon (Henri), « Industrie culturelle et littérature économique », in *Communications*, n°2, 1963, p. 23-40.

Momigliano (Franco), « L'automation et ses idéologies », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 18-28.

Morin (Edgar), *Les Stars*, Paris, Seuil, coll. « Le Temps qui court », 1957.

Morin (Edgar), « Révisons le révisionnisme », in *Arguments*, n°2, février-mars 1957, p. 8-16.

Morin (Edgar), « Solécisme ou barbarie », in *Arguments*, n°4, juin-septembre 1957, p. 13-19.

Morin (Edgar), « Vers l'avenir : antimatière, galaxie, androïde », in *Arguments*, n°5, décembre 1957, p. 1-4.

Morin (Edgar), « La dialectique et l'action », in *Arguments*, n°17, avril-mai 1958, p. 8-17.

Morin (Edgar), « La crise française », in *Arguments*, n°8, juin 1958, p. 2-18.

Morin (Edgar), « Le révisionnisme généralisé », in *Arguments*, n°14, avril-juin 1959, p. 9-12.

Morin (Edgar), « Que faire ? », in *Arguments*, n°16, 1959, p. 1-10.

Morin (Edgar), « Ce que n'est pas la bureaucratie », in *Arguments*, n°17, 1960, p. 7-9.

Morin (Edgar), « Le complexe d'amour », in *Arguments*, n°21, janvier-mars 1961, p. 5-9.

Morin (Edgar), « L'industrie culturelle », in *Communications*, n°1, 1961, p. 38-59.

Morin (Edgar), « Conditions d'apparition de la Nouvelle Vague », in *Communications*, n°1, 1961, p. 139-141.

Morin (Edgar), *L'Esprit du temps*, nouvelle préface d'Edgar Morin, introduction d'Éric Macé, Paris, Armand Colin, coll. « Médiacultures », 2008.

Morin (Edgar), « Une télé-tragédie planétaire : l'assassinat du président Kennedy », in *Communications*, n°3, 1964, p. 77-81.

Morin (Violette), « À Georges Friedmann », in *Communications*, n°28, 1978.

Munzer (Thomas), « À propos de Lukács », in *Arguments*, n°3, avril-mai 1957, p. 17-22.

Munzer (Thomas), « À propos de l'article de B. Cazes », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 24.

Pingaud (Bernard), « Le roman et le miroir », in *Arguments*, n°6, février 1958, p. 2-5.

Proust (Marcel), *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1954.

Robbe-Grillet (Alain), *Les Gommes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1953.

Robbe-Grillet (Alain), *Le Voyeur*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1955.

Robbe-Grillet (Alain), *La Jalousie*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Double », 1957.

Sade (Donation Alphonse François de), *Histoire de Juliette*, in *Œuvres*, édition établie par Delon (Michel), avec la collaboration de Deprun (Jean), Volume III, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1998.

Sarraute (Nathalie), *Portrait d'un inconnu*, 1957, in *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de Tadié (Jean-Yves), avec la collaboration de Forrester (Viviane), Jefferson (Ann), Minogue (Valérie) et Rykner (Arnaud), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1996.

Sartre (Jean-Paul), *Critique de la raison dialectique. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, 1960.

Sartre (Jean-Paul), « Présentation des *Temps modernes* », *Manuscrit ES 45/80, DS 393-394*, 1944, conservé à la B.N.F.

Sartre (Jean-Paul), « Matérialisme et révolution I », in *Les Temps Modernes*, n°9, juin 1946,

Sartre (Jean-Paul), « Matérialisme et révolution II », in *Les Temps Modernes*, n°10, juillet 1946, p. 1-32.

Sartre (Jean-Paul), *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Volume I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées », 1988 [1971].

Silver (Abner) and Bruce (Robert), *How to Write and Sell a Song Hit*, New York, Prentice-Hall, 1939.

Simon (Claude), *Le Vent*, in *Œuvres*, édition établie par Duncan (Alastair B.) avec Bonhomme (Bérénice) et Zemmour (David), Volume I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013.

Simon (Claude), *L'Herbe*, in *Œuvres*, édition établie par Duncan (Alastair B.) avec Bonhomme (Bérénice) et Zemmour (David), Volume II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013.

Simon (Claude), *La Route des Flandres*, in *Œuvres*, édition établie par Duncan (Alastair B.) avec Bonhomme (Bérénice) et Zemmour (David), Volume I, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2013.

Wiebe (Gerhart D.), « Culture d'élite et communications de masse », in *Communications*, n°3, 1964, p. 36-47.

Sources secondaires

Abensour (Miguel), « Malheureux comme Adorno en France ? », in *Variations*, n°6 (*La Théorie critique. Héritages hérétiques*), Lyon, Parangon, 2005, p. 17-30.

Abensour (Miguel) et Muhlmann (Géraldine), *L'École de Francfort : la Théorie critique entre philosophie et sociologie*, Tumultes, n°17-18, Paris, Kimé, 2002.

Abromeit (John), *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Adler (Karin), « Juliette et la dialectique de la raison chez Horkheimer et Adorno », in *Psychanalyse*, n°28, 2013, p. 15-19.

Amossy (Ruth), *L'Argumentation dans le discours : discours politique, littérature d'idées, fiction*, Paris, Nathan, coll. « Fac Linguistique », 2000.

Amossy (Ruth), « Modalités argumentatives et registres discursifs : le cas du polémique », in Gaudin-Bordes (Lucile) et Salvan (Geneviève) dir., *Les Registres. Enjeux stylistiques et visées pragmatiques*, Louvain-la-Neuve, Bruylant Academia, coll. « Au cœur des textes », 2008, p. 93-108.

Amossy (Ruth), *La Présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Interrogation philosophique », 2010.

Amossy (Ruth) et Herschberg Pierrot (Anne), *Stéréotypes et Clichés : langue, discours, société*, Paris, Armand Colin, 2011.

Angenot (Marc), *1889. Un état du discours social*, Québec, Le Préambule, coll. « L'Univers du discours », 1989.

Angenot (Marc), *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*, Paris, Mille et une nuits, coll. « Essai », 2008.

Angenot (Marc), *L'Histoire des idées. Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats*, Liège, Presses Universitaires de Liège, coll. « Situations », 2014.

Angermuller (Johannes), *Le champ de la théorie. Essor et déclin du structuralisme en France*, Paris, Hermann, 2013.

Angermuller (Johannes), *Analyse du discours poststructuraliste : les voix du sujet dans le langage chez Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Sollers*, Limoges, Lambert-Lucas, 2013.

Angermuller (Johannes) et Philippe (Gilles) dir., *Analyse du discours et dispositifs d'énonciation. Autour des travaux de Dominique Maingueneau*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.

Aron (Paul), Saint-Jacques (Denis) et Viala (Alain) dir., *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2010.

Authier-Revuz, Jacqueline, « Hétérogénéité(s) énonciative(s) », in Danon-Boileau Laurent (dir.), *Langages*, n°73, Paris, Larousse, 1984, p. 98-111.

Bajomée (Danielle), *Vingt ans après... Essai de situation du Nouveau Roman*, Thèse de Doctorat, Université de Liège, 1973.

Becker (Jean-Jacques), *Histoire politique de la France depuis 1945*, Paris, Armand Colin, coll. « Cursus », 1988.

Beller (Manfred) et Leersen (Joep), *Imagology. The Cultural Construction and Literary Representation of National Characters*, Amsterdam-New York, Rodopi B.V., coll. « Studia Imagologica », 2007.

Benzer (Matthias), *The Sociology of Theodor Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Bernal, Olga, *Alain Robbe-Grillet, le roman de l'absence*, Paris, Gallimard, 1964.

Berthier (Patrick) et Jarrety (Michel) dir., *Histoire de la France littéraire. Modernités (XIX^e^-XX^e^ siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006.

Bessac-Vaure (Stève), « L'Allemagne dans *Les Temps Modernes* (1951-1956) », in *Allemagne recto-verso, portrait d'un voisin méconnu*, Clermont-Ferrand, 2013 [en ligne], URL : https://hal-clermont-univ.archives-ouvertes.fr/hal-00957474/document.

Bianchi (Françoise), *Le Fil des idées. Une éco-biographie d'Edgar Morin*, Paris, Seuil, 2001.

Biglari (Amir) et Bonhomme (Marc), *La Présupposition entre théorisation et mise en discours*, Paris, Garnier, coll. « Classiques Garnier », 2018.

Blanchard (Daniel), « Préface », in Socialisme ou Barbarie. *Anthologie*, La Bussière, Acratie, 2007.

Blumenthal (Peter), Novakova (Iva) et Siepmann (Dirk) éd., *Les Émotions dans le discours*. *Emotions in Discourse*, Francfort, Peter Lang, 2014.

Blumenberg (Hans), *Paradigmes pour une métaphorologie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 2006.

Bonhomme (Marc), *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Honoré Champion, coll. « Bibliothèque de grammaire et de linguistique », 2014.

Bordier (Julien), « À propos de la personnalité autoritaire », in *Variations*, Paris, Allia, n°12, 2008 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/variations/246.

Bordron (Jean-François), *Le Discours spéculatif. Approche sémiotique*, Limoges, Lambert-Lucas, coll. « Le Discours philosophique », 2016.

Boschetti (Anna), *Ismes, Du réalisme au postmodernisme*, Paris, CRNS Éditions, coll. « Culture et Société », 2014.

Boschetti (Anna), *Sartre et « Les Temps Modernes »*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1985.

Bosse (Anke), « Interkulturalität – von "Transfer" zu "Vernetzung" », in Lüsebrink (Hans-Jürgen), Schmeling (Manfred) et Solte-Gresser (Christiane) dir., *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive*, Stuttgart, Steiner Verlag, coll. « Vice Versa. Deutsch-Französische Kulturstudien », 2013, p. 65-78.

Bourdieu (Pierre), « Le champ intellectuel : un monde à part », in *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, p. 167-177.

Bourdieu (Pierre), « Le fonctionnement du champ intellectuel », in *Regards Sociologiques*, n°17-18, 1999, p. 5-27.

Bourdieu (Pierre), *Langage et Pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2001.

Bourgeois (Bernard), « Traduction philosophique et échange culturel », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, n°4-130, p. 469-481.

Bruschi (Fabio), « Accumulation primitive et dictature du prolétariat. Étude sur la conception althussérienne de l'histoire et de la politique », in *Cahiers du GRM*, n°7, 2015 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/615.

Buck-Morss (Susan), *The Origin of Negative Dialectics. Theodor Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Sussex, Harvester Press, 1977.

Buck-Morss (Susan), *The Dialectics of Seeing : Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge, MA : MIT Press, 1991

Burger (Marcel), *Les Manifestes : paroles de combat. De Marx à Breton*, Paris, Delachaux et Niestlé, 2002.

Cavazzini (Andrea), « Politique, savoirs, culture. Remarques sur le mouvement étudiant italien », in *Cahiers du GRM*, n°3 (*Des luttes étudiantes dans les années 1960 en Europe Occidentale [Allemagne, France, Italie]*), 2012 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/295.

Cavazzini (Andrea), « Présentation des traductions », in *Cahiers du GRM*, n°12 (*Matérialités et actualité de la forme revue*), 2017 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/915.

Charaudeau (Patrick) et Maingueneau (Dominique) dir., *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris, Seuil, 2002.

Charles (Michel), *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977.

Charle (Christophe), *La Naissance des « intellectuels » (1880-1900)*, Paris, Minuit, 1990.

Chaubet (François), « Les Décades de Pontigny (1910-1939) », in *Vingtième siècle*, 57, 1998, p. 36-44.

Cheval (René), « Romain Rolland und Nietzsche », in *Deutschland-Frankreich. Ludwigsburger Beiträge zum Problem der deutsch-französischen Beziehungen*, Stuttgart, Anstalt, 1957, p. 292-308.

Cheval (René), *Romain Rolland, l'Allemagne et la guerre*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

Christ (Julia), « Critique of Politics: Adorno on Durkheim », in *Journal of Classical Sociology*, Volume XVII, n°4, 2017, p. 331-341.

Cohen (Mitchell), *The Wager of Lucien Goldmann. Tragedy, Dialectics and a Hidden God*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Cohen-Halimi (Michèle), *Stridence spéculative. Adorno, Lyotard, Derrida*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2014.

Cohen-Solal (Annie), *Sartre. 1905-1980*, Paris, Gallimard, 1985.

Collectif, « *Arguments*, 30 ans après : les origines », entretiens réalisés par Axelos (Kostas), Corpet (Olivier), Duvignaud (Jean), Fougeyrollas (Pierre), Morin (Edgar), in *La Revue des revues*, n°4, automne 1987, p. 12-14.

Collectif, « *Arguments*, 30 ans après : le fonctionnement », entretiens réalisés par Axelos (Kostas), Corpet (Olivier), Duvignaud (Jean), Fougeyrollas (Pierre), Morin (Edgar), in *La Revue des revues*, n°4, automne 1987, p. 15-17.

Collectif, « *Arguments*, 30 ans après : le sabordage », entretiens réalisés par Axelos (Kostas), Corpet (Olivier), Duvignaud (Jean), Fougeyrollas (Pierre), Morin (Edgar), in *La Revue des revues*, n°4, automne 1987, p. 18-19.

Coquet (Jean-Claude) dir., *Revue Littérature*, n°132 (*Littérature et Phénoménologie*), Paris, Larousse, décembre 2003.

Cook (Deborah), *Adorno, Habermas, and the Search for a Rational Society*, London/New York, Routledge, coll. « Routledge Studies in Social and Political Though », 2004.

Cormann (Grégory), « Enzensberger/*Kursbuch* : chroniques françaises d'un anachronisme », in *Cahiers du GRM*, n°12 (*Matérialités et actualité de la forme revue*), 2017 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/1074.

Cormann (Grégory), « Émotion et réalité chez Sartre. Remarques à propos d'une anthropologie philosophique originale », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, n°8, Liège, Université de Liège, 2012, pp. 286-302.

Cormann (Grégory) et Hamers (Jeremy), « "Ce qu'il est con..." Des idées au corps : Sartre, Baader et la grève de la faim », in *Les Temps Modernes*, n°667, Paris, Gallimard, janvier-février 2012, pp. 31-59.

Cornillat (François) et Lockwood (Richard) éd., *Ethos et Pathos. Le statut du sujet rhétorique*, Paris, Champion, 2000.

Corpet (Olivier), « La revue comme discours d'intervention. Entretien avec Olivier Corpet réalisé par Thomas Franck et Caroline Glorie », in *Cahiers du GRM*, n°12 (*Matérialités et actualité de la forme revue*), 2017 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/1055.

Cossutta (Frédéric), *Pour une analyse du discours littéraire*, in *Langages*, n°119 (*L'Analyse du discours philosophique*), Paris, Larousse, 1995, pp. 12-39.

Cossutta (Frédéric), *Discours philosophique, discours littéraire : le même et l'autre ?*, in *Rue Descartes*, n°50 (*L'Écriture des philosophes*), Paris, Collège international de Philosophie, 2005, pp. 6-20.

Cossutta (Frédéric) et Maingueneau (Dominique), « L'analyse des discours constituants », in *Langages*, n°117, Paris, Larousse 1995, p. 112-125.

Couloubaritsis (Lambros), « Le double jeu de la technique », in Lissa (Giuseppe), Lefebvre (Henri), Couloubaritsis (Lambros) et Lauxerois (Jean), *Pour Kostas Axelos. Quatre études*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 51-77.

Curatolo (Bruno) et Poirier (Jacques) dir., *Les Revues littéraires au XX^{e} siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2002.

Curatolo (Bruno) et Poirier (Jacques) dir., *Le Style des philosophes*, Dijon-Besançon, Presses Universitaires de Dijon et Presses Universitaires de Franche-Comté, coll. « Transition, identité, métissage », 2007.

Curatolo (Bruno) dir., *Dictionnaire des revues littéraires au XX^e siècle : domaine français*, Paris, Honoré Champion, 2014.

Dalmas (Franck), *Lectures phénoménologiques en littérature française. De Gustave Flaubert à Malika Mokeddem*, Bern, Peter Lang, 2012.

Dams Kropp (Sonja), « La portée du paraître : image, imagination, action », in Fauvel (Daniel) et Leclerc (Yvan) dir., Salammbô *de Flaubert. Histoire, Fiction*, Paris, Honoré Champion, 1999.

Das Graças Soares Rodrigues (Maria), Monte (Michèle) et Rabatel (Alain) dir., *Comment les médias parlent des émotions. L'affaire Nafissatou Diallo contre Dominique Strauss-Kahn*, Limoges, Lambert-Lucas, 2015.

Dastur (Françoise), « Réception et non-réception de Heidegger en France », in Monod (Jean-Claude) dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française)*, Paris, CNRS Éditions, 2011 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/rgi/1120.

Dastur (Françoise), *Chair et Langage. Essais sur Merleau-Ponty*, La Versanne, Encre marine, 2001.

Delacampagne (Christian), « L'aventure américaine de Derrida », in *Cités*, n°30, 2007, p. 71-79.

Delannoi (Gil), « *Arguments*, 1956-1962 ou la parenthèse de l'ouverture », in *Revue française de science politique*, n°34, 1984, p. 127-145.

Deleuze (Gilles), *Nietzsche*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965.

Deloor (Sandrine) et Anscombre (Jean-Claude) dir., *Langages*, n°186 (*Présupposition et présuppositions*), Paris, Larousse, juin 2002.

Delruelle (Edouard), « Raison dialectique ou raison tragique ? Goldmann, Sartre, Lévi-Strauss », exposé présenté au Séminaire « *La Critique de la raison dialectique* et les sciences humaines » organisé par Hervé Oulc'hen à l'Université de Liège, le

21 mai 2015 [en ligne], URL : http://edouard-delruelle.be/raison-dialectique-ou-raison-tragique-goldmann-sartre-levi-strauss/).

De Marneffe (Daphné), *Entre modernisme et avant-garde. Le réseau des revues littéraires de l'immédiat après-guerre en Belgique (1919-1922)*, Thèse de doctorat en langues et lettres, Liège, Université de Liège, 2007.

Denis (Benoît), *Littérature et Engagement. De Pascal à Sartre*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 2000.

Depraz (Nathalie), « L'empirisme transcendantal : de Deleuze à Husserl », in Monod (Jean-Claude) dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), 2011 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/rgi/1130.

De Warren (Nicolas), « The First World War, Philosophy, and Europe », in *Tijdschrift voor Filosofie*, Volume 76, n°4, 2014, p. 715-737.

De Warren (Nicolas), « Heidegger, le judaïsme et la deuxième guerre de Trente Ans », in *Heidegger et « les juifs », La Règle du Jeu*, n°58-59, 2015, p. 235-280.

De Warren (Nicolas), « A Rumor of Philosophy. On War in Clausewitz », in *The Russian Sociological Review*, Volume 14, n°4, 2015, p. 18-32.

Diaz (José-Louis), « Intellectuel, Intellectuelle », in Aron (Paul), Saint-Jacques (Denis) et Viala (Alain) dir., *Le Dictionnaire du littéraire*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2010, p. 383-385.

Dosse (François), *Histoire du structuralisme. Le champ du signe (1945-1966)*, Volume I, Paris, La Découverte/Poche, 2012.

Dosse (François), *Histoire du structuralisme. Le chant du cygne (1967 à nos jours)*, Volume II, Paris, La Découverte/Poche, 2012.

Drake (David), « Sartre et le parti communiste français (PCF) après la libération (1944-1948) », in *Sens public*, n°16, 2006 [en ligne], URL : http://sens-public.org/article234.html.

Dreyfus-Armand (Geneviève), Frank (Robert), Lévy (Marie-Françoise) et Zancarini-Fournel (Michelle) dir., *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris, Éditions complexes, coll. « Histoire du temps présent », 2000.

Dubois (Jacques), *Les Romanciers du réel. De Balzac à Simenon*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2000.

Duchet (Claude), « Sade dans Flaubert », in *Magazine littéraire*, n°250, Paris, Le Magazine littéraire, 1988, p. 38.

Ducrot (Oswald), *Le Dire et le Dit*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

Dufourcq (Annabelle), *Merleau-Ponty : une ontologie de l'imaginaire*, Berlin, Springer, coll. « Phaenomenologica », 2012.

Dufourcq (Annabelle), « Nietzsche et Merleau-Ponty : profondeur des images et pensées de l'éternel retour », in *Chiasmi International*, n°13, Paris, Vrin, coll. « Mimésis », 2012, p. 517-554.

Durand (Pascal), « Aura », in Glinoer (Anthony) et Saint-Amand (Denis) dir., *Le lexique socius*, URL : http://ressources-socius.info/index.php/reeditions/152-aura.

Durand-Gasselin (Jean-Marc), *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2012.

Earle (Ben), *Luigi Dallapiccola and Musical Modernism in Fascist Italy*, New York, Cambridge University Press, 2013.

Engélibert (Jean-Paul) et Guidée (Raphaëlle) dir., *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVIe-XXIe siècle)*, Rennes, PUR, coll. « La licorne », 2015.

Espagne (Michel), *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999.

Espagne (Michel), « La notion de transfert culturel », in *Revue Sciences/Lettres*, n°1, 2013 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/rsl/219.

Espagne (Michel) et Werner (Michaël), « La construction d'une référence culturelle allemande en France – genèse et histoire », in *Annales*, E.S.C., juillet-août 1987, p. 969-992.

Fages (Jean-Baptiste), *Comprendre le structuralisme*, Toulouse, Privat, 1968.

Fauvel (Daniel) et Leclerc (Yvan) dir., Salammbô *de Flaubert. Histoire, Fiction*, Paris, Honoré Champion, 1999.

Ferrand (Daniel), « Militer », in Klimis, (Sophie), Caumières (Philippe) et Van Eynde (Laurent) dir., Socialisme ou Barbarie *aujourd'hui. Analyses et témoignages*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 2012.

Forest (Phillipe), *Histoire de Tel Quel*, Paris, Seuil, 1995.

Fortini (Franco), « Ce qu'était *Ragionamenti* (1959) », in *Cahiers du GRM*, n°12 (*Matérialités et actualité de la forme revue*), 2017 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/916.

Foster (Roger), « Adorno and Heidegger on language and the inexpressible », in Hammer (Epsen) éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 38-56.

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

Foucault (Michel), *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

Fouché (Pascal), « La Table Ronde ou la fidélité d'un éditeur », in Sirinelli (Jean-François) dir., *Histoire des droites. Cultures*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 280-290.

Fournier (Marcel), « La postérité d'Émile Durkheim en Amérique du Nord », in *Sociologie*, n°8, 2017, p. 409-428.

Frère (Bruno), « Introduction. La relance de la critique », in Frère (Bruno) dir., *Le Tournant de la Théorie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Solidarité et société », 2015, p. 7-34.

Frère (Bruno) dir., *Le Tournant de la Théorie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Solidarité et société », 2015.

Gandesha (Samir), « Leaving Home. On Adorno and Heidegger », in Huhn (Thomas) éd., *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 101-128.

García Düttmann (Alexander), « A Second Life : Notes on Adorno's Reading of Proust », in *World Picture*, n°3, 2009, p. 1-8.

Gayraud (Agnès), « Nietzsche : les Lumières et la cruauté. De l'interprétation de Nietzsche par la Théorie Critique », in *Astérion*, n°7, 2010 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/asterion/1585.

Genette (Gérard), *Mimologiques. Voyages en Cratylie*, Paris, Seuil, 1976.

Genette (Gérard), *Bardadrac*, Paris, Seuil, coll. « Fictions and Cie », 2006.

Ginzburg (Carlo), « Signes, traces, pistes. Racines d'un paradigme de l'indice », in *Le Débat*, n°6, 1980, p. 3-44.

Ginzburg (Carlo), *Rapports de force : histoire, rhétorique, preuve*, Paris, Seuil, coll. « Hautes Études », 2003.

Goffman (Erving), *La Mise en scène de la vie quotidienne. La présentation de soi*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1992.

Goin (Emilie) et Provenzano (François), « Le genre comme médiation énonciative. L'exemple de l'effet de politisation dans le roman témoignage et la harangue », in

Ablali (Driss), Badir (Sémir) et Ducard (Dominique) dir., *En tous genres. Normes, textes, médiations*, Louvain-la-Neuve, Academia-L'Harmattan, 2015, p. 75-89.

Gottraux (Philippe), *« Socialisme ou Barbarie ». Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot Lausanne, 1997.

Gramaccini (Norberto) et Schurr (Marc Carel), *Kunst und Kulturtransfer zur Zeit Karls des Kühnen*, Bern, Peter Lang, coll. « Neue Berner Schriften zur Kunst », 2012.

Green (Anne), « Flaubert costumier : le rôle du vêtement », in Salammbô *de Flaubert. Histoire, Fiction*, Textes réunis par Fauvel (Daniel) et Leclerc (Yvan), Paris, Honoré Champion, 1999.

Grémion (Pierre) et Piotet (Françoise), *Georges Friedmann. Un sociologue dans le siècle. 1902-1977*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

Grosse Kracht (Klaus), « Kulturtransfer und intellektuelle Milieu : Bernhard Groethuysen auf dem Weg von Berlin nach Paris », in Schalenberg (Marc), *Kulturtransfer im 19. Jahrhundert*, Berlin, Centre Marc Bloch, 1998.

Groulx (Lionel-H.), « Querelles autour des méthodes », in *Socio-anthropologie*, n°2, 1997 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/30.

Groupe μ, *Rhétorique générale*, Paris, Seuil, coll. « Points Essais », 1982.

Grunewald (Michel), Lüsebrink (Hans-Jürgen), Marcowitz (Reiner) et Puschner (Uwe) dir., *Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert. Akademische Wissensproduktion über das andere Land*, Volume IV, Berne, Peter Lang, coll. « Convergences », 2014.

Guilbert (Thierry), « Pêcheux est-il réconciliable avec l'analyse du discours ? Une approche interdisciplinaire », *Semen*, n°29, 2010, p. 127-139.

Haber (Stéphane) & Cusset (Yves) dir., *Habermas, Foucault : parcours croisés*, Éditions du CNRS, 2006.

Hammer (Epsen) éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016.

Haviland (Eric), *Kostas Axelos. Une vie pensée – une pensée vécue*, Paris, L'Harmattan, 1995.

Hekmat (Ida), Micheli (Raphaël) et Rabatel (Alain) dir., *Semen*, n°35 (*Modes de sémiotisation et fonction argumentative des émotions*), 2013.

Herman (Thierry) et Oswald (Steve), *Rhétorique et Cognition. Perspectives théoriques et stratégies persuasives*, Berne, Peter Lang, coll. « Sciences pour la communication », 2016.

Herschberg Pierrot (Anne) dir., *Flaubert, l'empire de la bêtise*, Nantes, Éditions Nouvelles Cécile Defaut, 2012.

Hoehn (Gérard) et Raulet (Gérard), « L'École de Francfort en France. Bibliographie critique », in *Esprit*, n°17-5, mai 1978, p. 135-147.

Honneth (Axel), *Ce que social veut dire. Le déchirement du social*, Volume I, Paris, Gallimard, coll. « Nrf Essais », 2013.

Huhn (Thomas) *The Cambridge Companion to Adorno*, Connecticut, Cambridge University Press, 2004.

Idt (Geneviève), « La "littérature engagée", manifeste permanent », in *Littérature*, n°39 (*Les Manifestes*), Paris, Larousse, 1980, p. 61-71.

Jaeggi (Rahel), « Was ist Ideologiekritik », in Jaeggi (Rahel) und Wesche (Tilo), *Was ist Kritik ?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009.

Jaeggi (Rahel) und Wesche (Tilo), *Was ist Kritik ?*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2009.

Jaeggi (Rahel), *Alienation*, translated by Frederick Neuhouser and Alan E. Smith, edited by Frederick Neuhouser, New York, Columbia University Press, coll. « New Directions in Cricital Theory », 2014

Jameson (Fredric), *The Ideologies of Theory*, London, Verso, 2008.

Jameson (Fredric), « Modernism and Its Repressed ; or, Robbe-Grillet as Anti-Colonialist », in *The Ideologies of Theory*, London, Verso, 2008, p. 175-188.

Janicaud (Dominique), *Heidegger en France. Récits*, Volume I, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001.

Janicaud (Dominique), *Heidegger en France. Entretiens*, Volume II, Paris, Albin Michel, coll. « Idées », 2001.

Jarczik (Gwendoline), « Cent-cinquante années de "réception" hégélienne en France », in *Genèses*, n°2-1 (*À la découverte du fait social*), 1990, p. 109-130.

Jay (Martin), *The Dialectical Imagination : A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research. 1923-1950*, Boston/Toronto/London, Little Brown and Company, 1973.

Jay (Martin), « Is Experience Still in Crisis ? Reflections on a Frankfurt School Lament », in Huhn (Thomas) éd., *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 129-147.

Jay (Martin), *Kracauer l'exilé*, Lormont, Le Bord de l'eau, coll. « Altérité critique », 2014.

Jimenez (Marc), *Theodor W. Adorno : art et idéologie. La théorie de l'art*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », 1973.

Jimenez (Marc), *Adorno et la modernité. Vers une esthétique négative*, Paris, Klincksieck, 1986.

Jost (François), « Ruptures et retournements de la sémiologie des médias à l'ère de la communication », in *Semen*, n°23, avril 2007 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/semen/5091.

Jouve (Vincent), *La littérature selon Roland Barthes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1986.

Julliard (Jacques) et Winock (Michel), *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil, 2002.

Jurt (Joseph), « Des thèmes et des théories “allemands” dans la revue *Actes de la recherche en sciences sociales* dirigée par Pierre Bourdieu (1975-2001) », in Grunewald (Michel), Lüsebrink (Hans-Jürgen), Marcowitz (Reiner) et Puschner (Uwe) dir., *Deutschland und Frankreich im 20. Jahrhundert. Akademische Wissensproduktion über das andere Land*, Volume IV, Berne, Peter Lang, coll. „Convergences“, 2014, p. 143-166.

Kaufmann (Vincent), *Poétique des groupes littéraires*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Écriture », 1997.

Kauppi (Niilo), *French Intellectual Nobility. Institutional and Symbolic Transformations in the Post-Sartrean Era*, New-York, Sate University of New York Press, 1996.

Kerbrat-Orecchioni (Catherine), *L'Implicite*, Paris, Armand Colin, coll. « U : Linguistique », 1998.

Kessler (Mathieu), « Nietzsche ou la relève de la métaphysique : langage et traduction philosophique », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, n°4-130 (*La Traduction philosophique*), Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 503-521.

Klinkenberg (Jean-Marie), « L'argumentation dans la figure », in *Cahiers de praxématique*, n°35, 2000 [en ligne], URL : http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4635/13269_153858.pdf.

Klünemann (Clemens), *La conscience individuelle et la Constitution littéraire de l'individu dans les écrits de Romain Rolland et de Thomas Mann au moment de la Première Guerre mondiale*, Thèse de doctorat en Langue et littérature françaises, Toulouse 2, 1999.

Kogler (Susanne), « Adornos Musikphilosophie in Frankreich », in *Musik und Ästhetik*, n°64, Stuttgart, Klett-Cotta, 2012, p. 88-96.

Kogler (Suzanne), *Adorno versus Lyotard. Moderne und postmoderne Ästhetik*, Fribourg/Munich, Karl Albert, 2014.

Kohser-Spohn (Christiane), « L'épuration de 1945 en Alsace, un vecteur de réconciliation entre la France et l'Allemagne ? », in Ludwig (Bernard) et Linsenmann (Andreas), éd., *Frontières et Réconciliation. L'Allemagne et ses voisins depuis 1945*, Bruxelles, Peter Lang, 2011, pp. 179-197.

Kolesch (Doris), *Das Schreiben des Subjekts. Zur Inszenierung ästhetischer Subjektivität bei Baudelaire, Barthes und Adorno*, Vienne, Passagen Verlag, 1996.

Krieg-Planque (Alice), *La notion de « formule » en analyse du discours. Cadre théorique et méthodologique*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009.

Kuttner (Heinz Georg), *Nietzsche-Rezeption in Frankreich*, Essen, Die Blaue Eule, 1984.

Lachaud (Jean-Marc), « Du "Grand refus" selon Herbert Marcuse », in *Actuel Marx*, 1-45 (*Arts et Politiques*), Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 137-148.

Lacroix (Michel) et Martel (Jean-Philippe) éd., *Mémoire du livre. Écrire ensemble : réseaux et pratiques d'écriture dans les revues francophones du XX^e siècle*, Volume IV, n°1, 2012.

Langlet (Irène), « Inactualités des *Mythologies* ? », in Macé (Marielle) et Gefen (Alexandre) dir., *Barthes, au lieu du roman*, Paris, Desjonquères-Nota Bene, 2002, p. 127-132.

Lauxerois (Jean), « Au défaut de la pensée », in Lissa (Giuseppe), Lefebvre (Henri), Couloubaritsis (Lambros) et Lauxerois (Jean), *Pour Kostas Axelos. Quatre études*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 79-100.

Leenhardt (Jacques), « Théorie de la communication et théorie de la réception », in *Réseaux*, 12, 1994, p. 41-48.

Lefebvre (Henri), « Le monde », in Lissa (Giuseppe), Lefebvre (Henri), Couloubaritsis (Lambros) et Lauxerois (Jean), *Pour Kostas Axelos. Quatre études*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 35-49.

Lefebvre (Henri) et Fougeyrollas (Pierre), *Le Jeu de Kostas Axelos*, Montpellier, Fata Morgana, 1973.

Le Ridier (Jacques), *Nietzsche in Frankreich*, Munich, Wilhelm Fink, 1997.

Lissa (Giuseppe), « La totalité et le négatif », in Lissa (Giuseppe), Lefebvre (Henri), Couloubaritsis (Lambros) et Lauxerois (Jean), *Pour Kostas Axelos. Quatre études*, Bruxelles, Ousia, 2004, p. 7-33.

Lissa (Giuseppe), Lefebvre (Henri), Couloubaritsis (Lambros) et Lauxerois (Jean), *Pour Kostas Axelos. Quatre études*, Bruxelles, Ousia, 2004.

Lörinszky (Ildikó), *L'Orient de Flaubert. Des écrits de jeunesse à* Salammbô *: la construction d'un imaginaire mythique*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Löwy (Michaël), « Notes sur la réception de Mannheim en France », in *L'Homme et la Société*, n°140-141, 2001, p. 103-111.

Lüsebrink (Hans-Jürgen) et Reichardt (Rolf), « Histoire des concepts et transferts culturels, 1770-1815. Note sur une recherche », in Noiriel (Gérard) dir., *Genèses*, n°14 (*France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions*), Paris, Belin, 1994, p. 27-41.

Lüsebrink (Hans-Jürgen), Schmeling (Manfred) et Solte-Gresser (Christiane) dir., *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive*, Steiner Verlag, Stuttgart, coll. « Vice Versa. Deutsch-französische Kulturstudien », 2013.

Lüsebrink (Hans-Jürgen), Schmeling (Manfred) et Solte-Gresser (Christiane), « Einführung : zwischen Transfer und Vergleich », in Lüsebrink (Hans-Jürgen), Schmeling (Manfred) et Solte-Gresser (Christiane) dir., *Zwischen Transfer und Vergleich. Theorien und Methoden der Literatur- und Kulturbeziehungen aus deutsch-französischer Perspektive*, Steiner Verlag, Stuttgart, coll. « Vice Versa. Deutsch-französische Kulturstudien », 2013, p. 9-19.

Maguire (Jan), « René Leibowitz (1913-1972) », in *Tempo*, n°131, décembre 1979, p. 6-10.

Maingueneau (Dominique), « L'énonciation philosophique comme institution discursive », in *Langages*, n°119, Paris, Larousse, p. 40-62.

Maingueneau (Dominique) et Cossutta (Frédéric), « L'analyse des discours constituants », in *Langages*, n°117, Paris, Larousse, p. 112-125.

Maingueneau (Dominique), « Pertinence de la notion de formation discursive en analyse du discours », in *Langage et Société*, n°135, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2011, p. 87-99.

Maingueneau (Dominique) et Vallespir (Mathilde) dir., *Lire Derrida ?* Limoges, Lambert-Lucas, coll. « Le Discours philosophique », 2015.

Maniglier (Patrice) dir., *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophie française contemporaine », 2015.

Matonti (Frédérique), *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique*, Paris, La Découverte, 2004.

Meine (Sabine), « Der Komponist als Interpret. Der Interpret als Komponist : René Leibowitz im Briefwechsel mit Theodor W. Adorno », in *Musiktheorie*, n°11, 1996, p. 53-65.

Menke (Christoph), « Genealogy and Critique : two Forms of Ethical Questioning of Morality », in Huhn (Thomas) éd., *The Cambridge Companion to Adorno*, Connecticut, Cambridge University Press, 2004, p. 302-327.

Micheli (Raphaël), « Esquisse d'une typologie des différents modes de sémiotisation verbale de l'émotion », in Hekmat (Ida), Micheli (Raphaël) et Rabatel (Alain) dir., *Semen*, n°35 (*Modes de sémiotisation et fonction argumentative des émotions*), 2013 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/semen/9795.

Monod (Jean-Claude) dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), 2011, Paris, CNRS Éditions [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/rgi/1114.

Montag (Warren), **«** Discourse and Decree : Spinoza, Althusser and Pêcheux », in *Cahiers du GRM*, n°7, 2015 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/grm/600.

Monseu (Nicolas), *Les Usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Leuven, Peeters, coll. « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2005.

Moutot (Gilles), *Adorno. Langage et réification*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Philosophies », 2004.

Moutot (Gilles), *Essai sur Adorno*, Paris, Payot, coll. « Critique de la politique », 2010.

Müller (Frank), « Die Rezeption der Frankfurter Schule in Frankreich nach 1968 », conférence prononcée au Workshop *Die Frankfurter Schule in Frankreich. Rezeption, Diskussion, Übersetzung*, Berlin, Freie Universität Berlin, février 2018.

Müller (Frank)**,** « Correspondances critiques : Minder et Adorno contre le jargon ontologisant », conférence prononcée au Colloque *Adorno en France*, Paris, Université Paris Nanterre, juin 2018.

Müller-Doohm (Stefan), *Adorno. Une biographie*, traduit de l'allemand par Bernard Lortholary, Paris, Gallimard, 2004.

Munck (Jean de), « Qu'est-ce que la critique artiste ? », in Frère (Bruno) dir., *Le Tournant de la Théorie critique*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Solidarité et société », 2015, p. 219-243.

Münster (Arno), *Adorno. Une introduction*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2008.

Neumann (Alexander), « *Kulturindustrie* : l'industrie culturelle en tant que modèle critique », in *Variations*, n°21, URL : https://journals.openedition.org/variations/901.

Noiriel (Gérard), « Transferts culturels : l'exemple franco-allemand. Entretien avec Michel Espagne », in *Genèses*, 8, Paris, Belin, 1992, p. 146-154.

Noiriel (Gérard) dir., *Genèses*, 14 (*France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions*), Paris, Belin, 1994.

Noppen (Pierre-François), « Reflective Rationality and the Claim of *Dialectic of Enlightenment* », in Hammer (Epsen) éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 57-86.

Olivier (Alain-Patrick), « La réception d'Adorno dans les institutions françaises d'enseignement : musicologie, sociologie, métaphysique », in *Illusio*, n°12-13, 2014, p. 367-377.

Olivier (Alain-Patrick)**,** « L'étranger et l'obscur dans la langue philosophique d'Adorno », conférence prononcée au Colloque *Adorno en France*, Paris, Université Paris Nanterre, juin 2018.

O'Meara (Lucy), « "Not a Question but a Wound" : Adorno, Barthes and Aesthetic Reflection », in *Comparative Literature*, n°65, 2013, p. 182-199.

Ory (Pascal) et Sirinelli (Jean-François), *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 2002.

Paddison, (Max), *Adorno's Aesthetics of Music*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Padova (Mariateresa), « *Testimonianze su* Arguments », in *Studi Francesi*, n°73, janvier-avril 1981, p. 46-72.

Pagès (Claire) et Schumm (Marion), *Situations de Sartre*, Paris, Hermann, 2013.

Paillard (Bernard), « La sociologie du présent », in *Communications*, n°82, 2008, p. 11-48.

Paquot (Thierry), « Kostas Axelos (1924-2010). Une pensée qui se joue des frontières », in *Hermès*, n°56, 2010, p. 195-198.

Parent (Frédéric), « L'École de la Science sociale et l'École durkheimienne de sociologie. Remarques à propos de psychologie collective et d'espace social », in *Les Études sociales*, n°151, 2010, p. 11-37.

Parret (Herman), *Les Passions. Essai sur la mise en discours de la subjectivité*, Liège, Mardaga, coll. « Philosophie et langage », 1986.

Pavie (Christian), « Espaces de la fiction. Le roman au XIX^{e} siècle », in Berthier (Patrick) et Jarrety (Michel) dir., *Histoire de la France littéraire. Modernités (XIX^{e}-XX^{e} siècle)*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2006, p. 7-43.

Pêcheux (Michel), *Les Vérités de la Palice*. *Linguistique, sémantique, philosophie*, Paris, François Maspero, 1975.

Pêcheux (Michel), « Analyse de discours. Trois époques », in Maldidier (Denise) éd., *L'Inquiétude du discours. Textes de Michel Pêcheux*, Paris, Éditions des Cendres, 1990.

Perelman (Chaïm) et Olbrechts-Tyteca (Lucie), *Traité de l'argumentation. La Nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1992.

Perreau (Laurent), « En quel sens peut-on parler d'intentionnalité collective ? », in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, Volume VI, n°8 (*Questions d'intentionnalité*), 2010, p. 213-229.

Pervillé (Guy), « L'Algérie dans la mémoire des droites », in Sirinelli (Jean-François) dir., *Histoire des droites. Cultures*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 621-653.

Peyre (Yves), « Généalogie de la revue moderne », in Curatolo (Bruno) et Poirier (Jacques) dir., *Les Revues littéraires au XX^e siècle*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2002, p. 7-17.

Pinto (Louis), *Les Neveux de Zarathoustra*, Paris, Seuil, 1995.

Plantin (Christian), *Les Bonnes Raisons des émotions. Principes et méthode pour l'étude du discours émotionné*, Berne, Peter Lang, coll. « Sciences pour la communication », 2011.

Plantin (Christian), Doury (Maurice) et Traverso (Véronique) éd., *Les Émotions dans les interactions*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2000.

Plet (Laurent), *Essai sur la* Dialectique négative *d'Adorno. Matérialisme critique et utopie*, Paris, Classiques Garnier, 2016.

Pluet-Despatin (Jacqueline), Leymarie (Michel) et Mollier (Jean-Yves) dir., *La Belle époque des revues (1880-1914),* Paris, Éditions de l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine, 2002.

Popovic (Pierre), *Imaginaire social et Folie littéraire. Le second Empire de Paulin Gagne*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, coll. « Socius », 2008.

Popovic (Pierre), *La Mélancolie des* Misérables. *Essai de sociocritique*, Montréal, Le Quartanier, coll. « Erres Essais », 2013.

Popovic (Pierre), « La sociocritique. Définition, histoire, concepts, voies d'avenir », sur *Pratiques* [En ligne], 151-152, 2011, mis en ligne le 13 juin 2014, consulté le 03 avril 2016. URL: http://pratiques.revues.org/1762.

Poster (Max), « The *Arguments* Group : Existentialized Marxists », in *Existential Marxism in Postwar France*, New Jersey, Princeton University Press, 1975, p. 209-263.

Poster (Max), *Existential Marxism in Postwar France*, New Jersey, Princeton University Press, 1975.

Provenzano (François), « Un discours sur le champ, l'historiographie littéraire. Le problème de l'efficace des pratiques discursives », in *COnTEXTES*, n°1 (*Discours en contexte*), 2006 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/contextes/99.

Provenzano (François), « Effacement énonciatif et *doxa* dans le discours théorique : l'exemple de Julia Kristeva », in *Argumentation et analyse du discours*, n°5, 2010 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/aad/973.

Provenzano (François), « De l'*inventio* à l'intervention : perspectives rhétoriques sur l'invention », 2017 (non publié) [en ligne], URL : https://orbi.uliege.be/handle/2268/207614.

Provenzano (François), « Politiques de la sémiotique : flux et reflux de la critique idéologique chez A. J. Greimas », in *Semiotica*, 2016 [en ligne], URL : https://orbi.uliege.be/handle/2268/208685.

Quemin (Alain) et Villas Bôas (Glaucia) dir., *Art et Société. Recherches récentes et regards croisés. Brésil/France*, Open Edition Press, 2016 [en ligne], URL : https://books.openedition.org/oep/475?lang=fr.

Quilien (Jean) éd., *La Réception de la philosophie allemande aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Lille, Presses Universitaires de Lille, coll. « Philosophie », 1994.

Quinon (Manuel), *La Réception en France d'Herbert Marcuse. Phénoménologie d'une conscience critique*, Maîtrise de sociologie, Université Paris V René-Descartes, 2001-2002,
URL: https://www.academia.edu/11313090/La_réception_en_France_dHerbert_Marcuse._Phénoménologie_dune_conscience_critique.

Rabatel (Alain), *La Construction textuelle du point de vue*, Lausanne et Paris, Delachaux et Niestlé, 1998.

Rabatel (Alain), *Homo narrans. Pour une analyse énonciative et interactionnelle du récit*, Limoges, Lambert-Lucas, 2008.

Rabatel (Alain), « Pour une narratologie énonciative ou pour une analyse énonciative des phénomènes narratifs », in Pier (John) et Berthelot (Francis) dir., *Narratologies contemporaines. Approches nouvelles pour la théorie et l'analyse du récit*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 2010, pp. 109-137.

Rabatel (Alain), « Ironie et sur-énonciation », in *Vox Romanica*, n°71, 2012, pp. 42-76.

Raulet (Gérard), « L'appel de l'histoire. La théorie critique de l'école de Francfort face au contexte français », in *Philosophiques*, vol. 9, n°1, 1982, p. 163-174.

Raulet (Gérard), *Le Caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier, coll. « Philosophie », 1997.

Raulet (Gérard), « Herbert Marcuse et Mai 68 en France. Réseaux et revues », conférence tenue dans le cadre du Cycle de conférences de l'ARC « GENACH », Université de Liège, le 7 mai 2018.

Raulet (Gérard), « Marcuse en mai », in *Actuel Marx*, n°64, Paris, Presses Universitaires de France, 2018, p. 175-193.

Rea (Caterina), « L'ipséité corporelle entre finitude naturelle et institution. L'énigme du vivant humain à partir de Merleau-Ponty et Castoriadis », in *Chiasmi international. Publication trilingue autour de la pensée de Merleau-Ponty*, n°9

(*Architecture et autres institutions de la vie, avec une section spéciale sur le Kiasma Museum de Steven Holl*), Paris, Vrin, coll. « Mimesis », 2007, p. 149-165.

Renaud (Jeffrey), « Rethinking the Repressive Hypothesis. Foucault's Critique of Marcuse », in *Symposium*, Volume 17, n°2, 2013, p. 76-93.

Renault (Emmanuel), « Foucault et l'École de Francfort », in Haber (Stéphane) et Cusset (Yves) dir., *Habermas, Foucault : parcours croisés*, Éditions du CNRS, 2006.

Rieffel, *La Tribu des clercs. Les intellectuels sous la V^e^ République. 1958-1990*, Paris, Calmann-Lévy, 1994.

Ristat (Jean), *Qui sont les contemporains,* Paris, Gallimard, 1975.

Rongier (Sébastien), « Theodor W. Adorno. Écriture, fragmentation et dissonance du monde », in Curatolo (Bruno) et Poirier (Jacques) dir., *Le Style des philosophes*, Dijon-Besançon, Presses Universitaires de Dijon et Presses Universitaires de Franche-Comté, coll. « Transition, identité, métissage », 2007, p. 253-266.

Rosa (Guy), « Civilisation et humanité : le virage du texte », in Fauvel (Daniel) et Leclerc (Yvan) dir., Salammbô *de Flaubert. Histoire, Fiction*, Paris, Honoré Champion, 1999.

Rosenberg (Norman L.), « *The American Inquisition : Justice and Injustice in the Cold War* by Stanley I. Kutler », in *Science and Society*, Volume 50, n°3, 1986, p. 369-372.

Rosengren (Mats), *Doxologie. Essai sur la connaissance*, Paris, Hermann, coll. « Philosophie », 2011.

Rot (Gwenaëlle) et Vatin (François), « L'enquête des Gaston ou les sociologues au travail. Jacques Dofny et Bernard Mottez à la tôlerie de Mont-Saint-Martin en 1955 », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°175, p. 62-81.

Rousso (Henry), « Apogée de la mythologie gaulliste », in Sirinelli (Jean-François) dir., *Histoire des droites. Cultures*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992, p. 589-595.

Saint Aubert (Emmanuel de), « Merleau-Ponty face à Husserl et Heidegger : illusions et rééquilibrages », in Monod (Jean-Claude) dir., *Revue germanique internationale*, n°13 (*Phénoménologie allemande, phénoménologie française*), Paris, CNRS Éditions, 2011 [en ligne], URL : https://journals.openedition.org/rgi/1122.

Saminadayar-Perrin (Corinne), « *Salammbô*, 1848 : scénographie d'un discours impossible », in Millot (Hélène) et Saminadayar-Perrin (Corinne) dir., *1848, une révolution du discours*, Saint-Étienne, Les Cahiers intempestifs, 2001, p. 269-287.

Saminadayar-Perrin (Corinne), « Antiquité des races et naissance des nations : modèles scientifiques et logiques discursives », in Moussa (Sarga) dir., *L'Idée de « race » dans les sciences humaines et la littérature (XVIII^e^ et XIX^e^ siècles)*, Paris, L'Harmattan, coll. « Histoire des sciences humaines », 2003, p. 402-406.

Samoyault (Tiphaine), *Roland Barthes. Biographie*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2015.

Sapiro (Gisèle), *La Responsabilité de l'écrivain. Littérature, droit et morale en France (XIX^e^-XXI^e^ siècle)*, Paris, Seuil, 2011.

Sapiro (Gisèle), « Le champ littéraire français. Structure, dynamique et formes de politisation », in Quemin (Alain) et Villas Bôas (Glaucia) dir., *Art et Société. Recherches récentes et regards croisés. Brésil/France*, Open Edition Press, 2016 [en ligne], URL : https://books.openedition.org/oep/532?lang=fr.

Sarang (Vilas), « Sartre and Beckett : the Dialectic of Literary Creation », in *Literary Criterion*, n°23-4, 1990, p. 58-69.

Savidan (Patrick), « Adorno et les promesses de l'utopie négative », in Engélibert (Jean-Paul) et Guidée (Raphaëlle) dir., *Utopie et catastrophe. Revers et renaissances de l'utopie (XVI^e^-XXI^e^ siècle)*, Rennes, PUR, coll. « La licorne 114 », 2015, p. 217-239.

Sherman (David), *Sartre and Adorno. The Dialectics of Subjectivity*, New York, State University of New York Press, 2007.

Schmidt (Roman), *Die Unmögliche Gemeinschaft. Maurice Blanchot, die Gruppe der rue Saint-Benoît und die Idee einer internationalen Zeitschrift um 1960*, Berlin, Kulturverlag Kadmos, 2009.

Schober (Angelika), *Nietzsche et la France. Cent ans de réception française de Nietzsche*, doctorat d'État, Paris X, 1990.

Scholz (Danilo), « Tout seul dans le pays de l'heideggérianisme. Adorno conférencier au Collège de France », in Bianco (Giuseppe) et Fruteau de Laclos (Frédéric) éd., *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « La philosophie à l'œuvre », 2016, p. 123-144.

Schöttler (Peter), « Le Rhin comme enjeu historiographique dans l'entre-deux-guerres. Vers une histoire des mentalités frontalières », in Noiriel (Gérard) dir., *Genèses*, n°14 (*France-Allemagne. Transferts, voyages, transactions*), Paris, Belin, 1994, p. 63-82.

Schrift (Alan D.), « Le nietzschéisme comme épistémologie : la réception française de Nietzsche dans le moment philosophique des années 1960 », in Maniglier (Patrice) éd., *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 95-109.

Schuster (Martin), « Adorno's Negative Dialectic as a Form of Life : Expression, Suffering, and Freedom », in Hammer (Epsen) éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 219-208.

Simon (Anne), « Phénoménologie et référence : Proust et la redéfinition du réel », in Coquet (Jean-Claude) dir.,, *Revue Littérature,* n°132 (*Littérature et Phénoménologie*), décembre 2003, p. 55-70.

Sirinelli (Jean-François) dir., *Histoire des droites. Cultures*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1992.

Skirke (Christian), « Do our Actions Make any Difference in the Wrong Life ? Adorno on Moral Facts and Moral Dilemmas », in Hammer (Epsen) éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 352-371.

Soubise (Louis), *Le Marxisme après Marx. Quatre marxistes dissidents français. K. Axelos, F. Châtelet, P. Fougeyrollas, H. Lefebvre*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Steeves (James B.), *Imagining Bodies. Merleau-Ponty's Philosophy of Imagination*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2004.

Stone (Alison), « Adorno and the Disenchantment of Nature », in Hammer (Epsen) éd., *Theodor Adorno II. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Volume I, London/New York, Routlege, 2016, p. 168-188.

Tertulian (Nicolas), « Adorno-Lukács : polémiques et malentendus », in *Cités*, Volume II, n°22, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 199-220.

Thierry (Yves), *Du corps parlant. Le Langage chez Merleau-Ponty*, Bruxelles, Ousia, 1987.

Tiedemann (Rolf), « Adorno's *Tom Sawyer* Opera Singspiel », in Huhn (Thomas) éd., *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 376-394.

Tiedemann (Rolf), « Nachbemerkung des Herausgebers », in Adorno (Theodor W.), *Ontologie und Dialektik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 2002, p. 421-431.

Tosel (André), *Le Marxisme du XX^{e} siècle*, Paris, Syllepse, coll. « Mille marxismes », 2009.

Traverso (Enzo), *Siegfried Kracauer. Itinéraire d'un intellectuel nomade*, Paris, La Découverte, 2006.

Traverso (Enzo), « Adorno et les antinomies de l'industrie culturelle », in *Communications*, n°91, 2012, p. 51-63.

Trebitsch (Michel), « Les circulations de le pensée critique de 1956 à 1968 », in Dreyfus-Armand (Geneviève), Frank (Robert), Lévy (Marie-Françoise) et Zancarini-Fournel (Michelle) dir., *Les Années 68. Le temps de la contestation*, Paris, Éditions complexes, coll. « Histoire du temps présent », 2000, p. 69-87.

Treiner (Sandrine), « La revue "Arguments" 1956-1962. Un lieu de rencontre d'itinéraires intellectuels et politiques », mémoire de DEA d'histoire, Institut d'études politiques de Paris, 1987.

Treiner (Sandrine), « *Arguments* (1956-1962) », in Julliard (Jacques) et Winock (Michel), *Dictionnaire des intellectuels français. Les personnes, les lieux, les moments*, Paris, Seuil, 2009, p. 91-93.

Vaillant (Alain), *Le Veau de Flaubert*, Paris, Hermann éditeurs, coll. « Fictions pensantes », 2013.

Vatin (François), « Machinisme, marxisme, humanisme : Georges Friedmann avant et après-guerre », in *Sociologie du travail*, n°46, 2004, p. 205-223.

Venturelli (Aldo), « Aspekte und Probleme der Frühen Nietzsche-Rezeption in Frankreich : Charles Andler und Lucien Herr », in *Nietzsche-Studien*, n°31-24, décembre 1995, pp. 261-270.

Venturelli (Aldo), « Nietzsche in Rue d'Ulm », in Le Ridier (Jacques) éd., *Nietzsche. Cent ans de réception française*, Paris, Éditions Suger de l'Université Paris VIII, 1999, p. 81-95.

Verbaere (Laure), « L'histoire de la réception de Nietzsche en France. Bilan critique », in *Revue de littérature comparée*, n°306, 2003, p. 225-233.

Verbaere (Laure), « Les traductions françaises de Nietzsche – en Europe », in *Études germaniques*, n°3-251, 2008, p. 601-621.

Verstraeten (Pierre), *L'Anti-Aron*, Paris, La Différence, coll. « Les Essais », 2008.

Veyne (Paul), *Et dans l'éternité je ne m'ennuierai pas. Souvenirs*, Paris, Albin Michel, 2014.

Vogel (Steven), *Against Nature. The Concept of Nature in Critical Theory*, New York, State University of New York Press, 1996.

Voirol (Olivier), « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », in *Mouvements*, n°61 (*Critiquer les médias ?*), Paris, La Découverte, 2010, p. 23-32.

Voirol (Olivier), « Présentation », in *Réseaux,* n°166 (*Revisiter Adorno*), Paris, La Découverte, 2011, p. 9-28.

Vuillerod (Jean-Baptiste)**,** « Adorno et Löwith : deux interventions françaises contre Heidegger », conférence prononcée au Colloque *Adorno en France*, Paris, Université Paris Nanterre, juin 2018.

Walton (Douglas), *The place of emotion in argument*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1992.

Werner (Michael) et Zimmerman (Bénédicte), « Penser l'histoire croisée : entre empirie et réflexivité », in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°58-1 (*Histoire croisée – Imaginaires nationaux – Face à la guerre*), Paris, Éditions de l'EHESS, 2003, p. 7-36.

Wiggershaus (Rolf), *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, Munich, Carl Hanser, 1986.

Williams (Patrick), « Le déni d'Adorno », in *L'homme*, n°175-176, juillet-septembre 2005, p. 419-425.

Zenkine (Serge), « L'esthétique du mythe et la dialectique du signe chez Roland Barthes », in *Littérature*, n°108, 1997, p. 102-124.

Zima (Pierre V.), *L'Ambivalence romanesque. Proust, Kafka, Musil*, Paris, Le Sycomore, coll. « Arguments critiques », 1980.

Zima (Pierre V.), *La Négation esthétique. Le sujet, le beau et le sublime de Mallarmé et Valéry à Adorno et Lyotard*, Paris, L'Harmattan, coll. « Ouverture philosophique », 2002.

Zima (Pierre V.), *Théorie critique du discours. La discursivité entre Adorno et le postmodernisme*, Paris, L'Harmattan, coll. « Diagonale critique », 2003.

Zoberman (Pierre), « Le langage des passions », in *Semiotica*, n°51, 1984, p. 101-114.