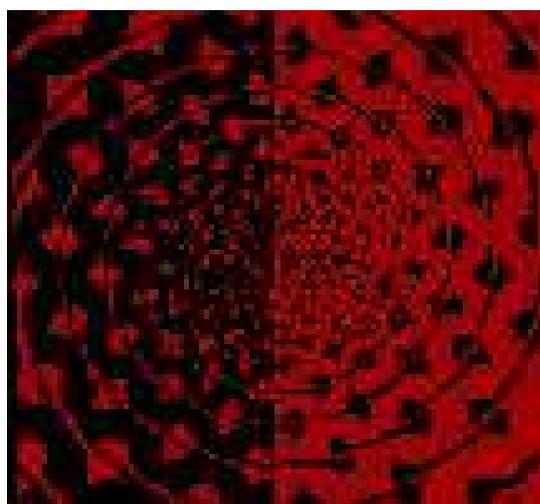


Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit



Titre: *L'apport de Theodor W. Adorno à une critique de l'idéologie dans le capitalisme tardif*

Auteur: Raphael Alvarenga

N° 124

Année : 2006

© CPDR, Louvain-la-Neuve, 2006

This paper may be cited as: Raphael Alvarenga, "L'apport de Theodor W. Adorno à une critique de l'idéologie dans le capitalisme tardif" in Les Carnets du Centre de Philosophie du Droit, n°124, 2006

L'apport de Theodor W. Adorno à une critique de l'idéologie dans le capitalisme tardif

Par Raphael Alvarenga (UCL)

« *Sie wissen das nicht, aber sie tun es* ».

– Karl Marx

« *Sie wissen, was sie tun, aber sie tun es* ».

– Peter Sloterdijk

Entre 1896 et 1948, le capitalisme de marché et la société libérale bourgeoise analysés par Marx entrent en déclin, déclin qui coïncide avec l'ascension du mouvement ouvrier comme principale force anti-systémique, le marxisme s'étant entre-temps consolidé de façon hégémonique comme cadre analytique des principaux mouvements d'opposition au système¹. À partir de 1948, le capitalisme se reconfigure, devient progressivement un système corporatif et entrepreneur organisé par l'État, mettant entre parenthèses ce que jadis l'on appelait les crises systémiques. Cela semble avoir mis fin à la dynamique historique du capitalisme. La critique n'ayant été possible qu'en tant que dévoilement de l'idéologie libérale comme discours dissimulateur des inégalités sociales engendrées par la logique de la valeur, par l'échange d'équivalents résultant dans l'expropriation du travail non payé des salariés, le marxisme comme cadre analytique critique entre lui-même en crise. Cela est dû, entre autres,

¹ Pour la périodisation utilisée ici, cf. G. ARRIGHI, « Marxist Century, American Century: The Making and Remaking of the World Labour Movement », in *New Left Review*, n° 189 (1990).

au fait qu'à partir du moment où l'État intervient pour contrôler une telle logique d'exploitation, il l'expose, bien qu'il ne l'élimine pas pour autant. Autrement dit, l'antagonisme objectif du système capitaliste, le conflit salarial, ne disparaît pas, mais sa manifestation en termes de lutte des classes est désormais neutralisée par les organisations intégrales concernées, de sorte que le conflit s'extériorise de plus en plus dans des phénomènes sociaux marginaux². À tous égards, cette exposition de certaines contradictions fondamentales du capitalisme comme système historique, en même temps que l'intégration massive du prolétariat à la société des biens de consommation, rendent redondante la critique de l'idéologie, au sens classique du terme, vu qu'elle n'éclaire à vrai dire plus rien à personne : les classes dominantes deviennent ouvertement cyniques ; les classes exploitées, elles, se satisfont des concessions (augmentation salariale, plus grand accès à la consommation, réduction du temps de travail, droit aux vacances payées, à la retraite, aux soins de santé...) faites par un État devenu entre-temps « bienveillant » à leur égard.

La normalité capitaliste dans les sociétés administrées des pays centraux rend donc superflus les concepts de critique et d'idéologie, et ce n'est pas un hasard si justement dans les années cinquante des auteurs tels que Raymond Aron, Seymour Lipset et Daniell Bell se sont engagés à exclure le concept d'idéologie, à leurs yeux trop naïf, du champ du savoir sociologique. À la même époque, les penseurs de ladite École de Francfort mènent une bataille intellectuelle contre ce qu'ils perçoivent comme une tendance de neutralisation du concept d'idéologie dans les discours issus des sciences sociales et politiques³. Or, aujourd'hui, surtout depuis 1989, un discrédit généralisé de ce concept a à nouveau lieu, bien qu'autrement plus grave, dans le discours d'une grande partie des philosophes, sociologues, politologues et hommes politiques postmodernes : l'on caractérise en effet les sociétés contemporaines comme « post-idéologiques »⁴, phénomène qui, réitérons-le, n'est pas sans rapport avec la crise contemporaine de la critique.

Dans les années soixante déjà, Theodor W. Adorno nous mettait en garde contre le fait que les « thèses courantes selon lesquelles il n'y a plus d'idéologie [...] donnent au cynisme obtus la bonne conscience de l'esprit éclairé [*das gute Gewissen von Aufklärung*], et taxent d'anachronisme toute conception visant à dépasser les conditions présentes »⁵. Ce tournant « cynique » du capitalisme va s'aggraver à partir des années septante, lorsque les trente glorieuses années du

² Cf. Th. W. ADORNO & U. JAERISCH, « Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute » (1968), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1997, pp. 183-88.

³ Cf. notamment M. HORKHEIMER, « Ideologie und Handeln » (1951), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Frankfurt/M., Fischer, 1985, pp. 11-21, et Th. W. ADORNO, « Beitrag zur Ideologienlehre » (1954), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, *op. cit.*, pp. 457-77.

⁴ Au sens où, après la fin de la guerre froide, ledit « capitalisme démocratique » de type nord-américain serait considéré le seul modèle viable, à devant adopté par le monde entier.

⁵ Th. W. ADORNO, « Sexualtabus und Recht heute » (1963), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, *op. cit.*, pp. 533-54, ici p. 540 (tr. fr. : « Tabous sexuels et droit, aujourd'hui », in *Modèles critiques. Interventions-Répliques*, trad. M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Payot/Rivages, 2003, pp. 89-110, ici p. 96).

compromis keynésien arrivent à leur fin. La réalité devient « économiciste »⁶, en ce sens que le nouvel ordre international, les lois du marché sont tenus pour légitimes par le fait même d'exister⁷. L'ordre social du capitalisme n'étant plus fondé dans l'objectivité de la vérité, l'idée même de vérité, et avec elle celle de fausse conscience, deviennent dérisoires, et la légitimation même de ce nouvel ordre, comme le rappelle Paulo Arantes, va impliquer moins de scrupules, au sens non moraliste du terme. D'autant plus que les choses se compliquent à présent, car l'apparente normalité capitaliste s'avère être tout sauf normale, vu que c'est l'économie-monde capitaliste même qui promeut actuellement la désintégration sociale dans les pays centraux, des raisons diverses faisant que la périphérie soit introduite au sein même de ces pays⁸. Dans ce contexte d'une nouvelle légitimation de l'ordre social capitaliste, le phénomène idéologique subit lui aussi un changement important, qu'il s'agit d'éclairer.

Afin de lancer la problématique d'une critique de l'idéologie aujourd'hui, de sa possibilité et des apories dans lesquelles elle semble tomber, nous esquisserons un bref aperçu critique, consciemment partiel et quelque peu schématisé, des principales théorisations allant dans le sens soit d'une neutralisation, ou d'une dépréciation, du concept d'idéologie par sa totale relativisation, soit d'une valorisation positive du rôle constructif joué par l'idéologie dans la constitution et le renforcement de l'identité d'un groupe ou d'une communauté. Par la suite, en suivant de près le mouvement d'une critique sociale défétichisante d'inspiration marxiste, notamment celle développée dans les écrits d'Adorno, nous tâcherons de souligner sa possible pertinence pour l'appréhension du phénomène idéologique dans l'actuelle phase du capitalisme, mais également de dégager quelques enjeux pour la reconstruction d'une théorie critique de la société et de la culture dans le capitalisme tardif. À cet égard, nous aborderons dans une note supplémentaire la possibilité ainsi que les difficultés d'une pédagogie politique capable de renforcer chez individus la conscience des risques objectifs d'une survie du fascisme dans les sociétés actuelles, une pédagogie à même donc d'immuniser, dans la mesure du possible, les individus contre les discours idéologiques en les rendant davantage capables de réfléchir sur eux-mêmes, sur leurs pratiques et leurs rapports aux autres, capables enfin de lutter contre la fatalité qui les menace objectivement.

I. Neutralisations du concept d'idéologie et possibilité de la critique

⁶ Cf. P. ARANTES, « A realidade contemporânea é economicista » (entretien), in *Revista AduSP*, n° 13 (avril 1995), pp. 34-42.

⁷ Rappelons la devise idéologique de la politique économique de Margaret Thatcher au début des années quatre-vingt : *There is no alternative !*

⁸ Cf. P. ARANTES, « Nem Apel, nem Rorty » (1994), in B. PRADO JR., *Erro, ilusão, loucura*, São Paulo, Ed. 34, 2004, pp. 233-43.

Depuis Max Weber l'on identifie souvent, et de façon générale, idéologie et préjugé, de même que, suivant un Vilfredo Pareto, un Harold Lasswell, l'on va jusqu'à soutenir le caractère idéologique total de toute conscience sociale, c'est-à-dire que tout produit de l'esprit humain serait en soi et toujours déjà idéologique. Si dans le premier cas, l'on croit que le seul discours scientifique suffirait pour démasquer les distorsions idéologiques, dans le second, l'on légitime une posture intellectuelle conformiste d'acceptation de la vérité comme simple fonction du pouvoir⁹. Rappelons encore la perspective corrélée, défendue par Karl Mannheim, d'une conception totale de l'idéologie, dans laquelle celle-ci exprimerait chaque fois une vision globale du monde. Dérivant des conditions sociales, les distorsions idéologiques seraient selon lui inéluctablement présentes en tout individu vivant en société¹⁰. Si bien que la critique qu'un Adorno va adresser à Mannheim consiste précisément à dire, entre autres choses, que son « recours à la totalité sociale sert moins à accentuer la dépendance fatale de l'homme à l'égard du tout qu'à transfigurer le processus social lui-même dans le sens d'un équilibre moyen entre les contradictions qui y règnent, faisant disparaître sur le plan théorique celles mêmes qui sont constitutives du processus vital de "la" société »¹¹.

Des théorisations sociologiques de ce type ne s'arrêtent pas là. Non seulement elles se sont introduites dans l'usage langagier ordinaire, si bien que le mot d'idéologie est devenu fréquemment associé à celui de *Weltanschauung*, c'est-à-dire une vision ou conception du monde qui le plus souvent n'engage à rien, mais de plus, l'on continue, et ce jusque dans les années septante et quatre-vingt, à doter le concept d'idéologie d'une allure positive, ou « neutre », de sorte que finalement il paraisse inutile, voire illusoire, de vouloir ou prétendre critiquer les idéologies. Comme l'écrit Adorno : « On ne se soucie pas de leur contenu objectif, pour autant qu'elles remplissent leur fonction »¹².

À ce sujet, il nous semble important de nous pencher un moment sur quelques textes de Paul Ricœur. Le choix n'est pas arbitraire, puisque dans ses études sur le phénomène idéologique il semble à la fois approfondir et dépasser

⁹ Cf. L. KONDER, *A questão da ideologia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 85.

¹⁰ Il opposait à cet effet idéologie et utopie, la première étant intrinsèquement conservatrice, expression des intérêts des classes dominantes ayant pour fonction la stabilisation de l'ordre, tandis que l'utopie serait une sorte d'idéologie progressiste, bien que manquant de congruence, c'est-à-dire une compréhension distordue de la réalité destinée à contribuer à sa transformation, compréhension qui, le plus souvent, ne verrait sélectivement dans l'ordre établi que des éléments négatifs. Cf. de manière générale K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, London/New York, 1936 (tr. fr.: *Idéologie et utopie*, trad. P. Rollet, Paris, Marcel Rivière, s.d.).

¹¹ Th. W. ADORNO, « Das Bewußtsein der Wissenssoziologie » (1937/53), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, op. cit., pp. 31-46, ici p. 32 (tr. fr.: « La sociologie de la connaissance, forme de conscience », in *Prismes. Critique de la culture et société*, trad. G. et R. Rochlitz, Paris, Payot, 1986, pp. 24-36, ici p. 25).

¹² Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft » (1949/51), in *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1975, pp. 46-65, ici p. 59 (tr. fr.: « Critique de la culture et société », in *Prismes, op. cit.*, pp. 07-23, ici p. 18).

certaines des positions avancées par les auteurs évoqués ci-dessus. De toute évidence, Ricœur semble pouvoir nous donner quelques clefs pour la compréhension de certaines impasses inhérentes au problème de l'élaboration d'une critique de l'idéologie de nos jours. Disons tout d'abord qu'il cherche à mettre en évidence la fonction médiatrice de l'idéologie¹³, c'est-à-dire ce qui selon lui serait le niveau fondamental du phénomène idéologique, à savoir une fonction positive, constructive et bénéfique d'intégration sociale, de renforcement de l'identité d'un groupe, plus profonde que la fonction de légitimation de l'ordre (Weber, Mannheim) et que celle de dissimulation des contradictions socio-économiques (Marx) – même si, ajoute-t-il, la première fonction se prolonge presque inéluctablement sur la seconde et celle-ci sur la troisième. Il parlera alors de cette fonction d'intégration comme une structure symbolique dont le rôle fondamental serait « de diffuser la conviction que [les] événements fondateurs sont constitutifs de la mémoire sociale et, à travers elle, de l'identité même [d'une] communauté »¹⁴. Dans ce contexte, la fonction primordiale de l'idéologie serait notamment de « servir de relais pour la mémoire collective, afin que la valeur inaugurale des événements fondateurs devienne l'objet de la croyance du groupe entier »¹⁵. Autrement dit, « c'est toujours à travers une idée, une image idéalisée de lui-même, qu'un groupe se représente sa propre existence ; et c'est cette image qui, en retour, renforce son identité »¹⁶. Face à ces trois fonctions de l'idéologie, l'utopie viendrait jouer le rôle positif et complémentaire de contestation de l'ordre en vigueur, d'une part, et de projection imaginaire d'un ordre radicalement nouveau, d'autre part. L'utopie aurait la fonction libératrice d'empêcher « l'horizon d'attente de fusionner avec le champ de l'expérience »¹⁷. Toutefois, tout comme l'idéologie, l'utopie risque elle aussi d'assumer des formes pathologiques dès le moment où elle remplace une logique de l'action par une logique folle du tout ou rien, logique « qui conduit les uns à fuir dans l'écriture, les autres à s'enfermer dans la nostalgie du paradis perdu, les autres à tuer sans discrimination »¹⁸.

Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici, c'est la position défendue par Ricœur selon laquelle il n'y aurait pas un endroit privilégié à partir duquel on pourrait parler scientifiquement de l'idéologie, mais qu'il serait malgré tout impossible d'abandonner le couple dialectique science-idéologie, car si d'une part il n'accepte pas entièrement l'idée manheimienne d'une conception totale

¹³ Cf. sur le sujet P. RICŒUR, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York, Columbia University, 1986 (tr. fr.: *L'Idéologie et l'Utopie*, trad. M. D'Allonnes et J. Roman, Paris, Seuil, 1997), ainsi que toute la troisième partie de *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.

¹⁴ P. RICŒUR, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social » (1976), in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 417-31, ici p. 424.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 426.

¹⁷ *Ibid.*, p. 430.

¹⁸ *Ibid.*

de l'idéologie comme condition de possibilité d'un dépassement scientifique des partialités idéologiques, d'autre part il dira que le discours des sciences humaines ne peut pas s'appréhender comme un discours dans lequel l'idéologie serait entièrement absente. L'idéologie apparaîtrait ainsi comme fonction médiatrice des visons du monde, liée à une structure ontologique de précompréhension du monde, c'est-à-dire toujours portée par un fond d'appartenance, proche en ce sens de la *Sittlichkeit* hégélienne. « Avant toute distance critique, écrit-il, nous appartenons à une histoire, à une classe, à une nation, à une culture ou à une ou des traditions »¹⁹. Selon Ricœur, c'est justement la dynamique propre à une telle structure qui permet au sujet d'établir une distanciation aussi bien par rapport à l'objet que par rapport à soi-même. D'où la possibilité d'une critique des idéologies, elle-même condition de possibilité de la constitution d'un savoir critique, qui demeure pourtant « condamné à rester savoir partiel, fragmentaire, insulaire ; sa *non-complétude* est fondée herméneutiquement dans la condition originelle et indépassable qui fait que la distanciation est elle-même un moment de l'appartenance »²⁰. C'est ici que la théorie de l'idéologie subit selon Ricœur « une contrainte épistémologique de non-complétude et de *non-totalisation* qui a sa raison herméneutique dans la condition même de la compréhension »²¹.

Bien que la richesse de l'approche de Ricœur soit incontestable, il nous semble que, en dernière analyse, définir l'intégration sociale comme la fonction fondamentale et salutaire de l'idéologie, plutôt que souligner davantage ses fonctions de légitimation et dissimulation, contribue à sa manière à une neutralisation de ce concept, qui à la base, si l'on pense à Marx, était un concept foncièrement critique. Ou plutôt, définir l'intégration sociale *sans phrases* comme une fonction essentiellement positive, constructive et bénéfique de l'idéologie²², c'est-à-dire faisant abstraction de la réalité effective d'une telle intégration, nous semble problématique²³. Non seulement l'abstraction de certaines conditions du pouvoir effectif n'est, ni ne peut être neutre, *wertfrei*, puisqu'en dernière instance elle détermine qualitativement la théorie, mais aussi, comme l'a fait remarquer Adorno à propos de Mannheim, « le concept de société [est] lui-même neutralisé par un discours qui revendique le terme très compromis "d'intégration" »²⁴.

¹⁹ P. RICŒUR, « Science et idéologie » (1974), in *Du texte à l'action*, *op. cit.*, pp. 333-66, ici p. 363.

²⁰ *Ibid.*, p. 365.

²¹ *Ibid.*

²² Cf. P. RICŒUR, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire social », *op. cit.*, p. 426.

²³ Pour ce qui relève des problèmes posés par la perspective intégrative, cf. M. MAESSCHALCK, *Travail pour tous. Démagogie ou réalisme ?*, Bruxelles, Lumen vitae, 1996, pp. 76-83.

²⁴ Th. W. ADORNO, « Das Bewußtsein der Wissenssoziologie », *op. cit.*, p. 32 (tr. fr., p. 25).

Aussi sommes-nous d'accord qu'un savoir total et définitif serait non seulement impossible, mais aussi dangereux ; nous estimons néanmoins qu'il serait stratégiquement erroné d'abandonner la visée d'une compréhension critique du processus social dans sa totalité. Plus précisément, une critique dialectique devrait, selon les termes d'Adorno, « rapporter la connaissance de la société comme totalité et la connaissance de l'implication de l'esprit dans celle-ci, à l'exigence de l'objet d'être compris en tant que tel, selon son contenu spécifique »²⁵. Autrement dit : « L'analyse de la situation ne s'épuise pas dans l'adaptation [*Anpassung*] à celle-ci. En faisant réflexion sur elle, elle met en évidence des moments qui peuvent aller au-delà des contraintes de la situation »²⁶. À cet égard, peut-être serait-il opportun de réitérer, avec Leandro Konder, que, dès lors que l'on refuse l'effort de totalisation il devient presque impossible de recréer la fécondité critique du concept de praxis²⁷. Si donc, pour reprendre le fil, Ricœur a raison de dire, dans son débat avec Habermas, que c'est bien l'intérêt pour l'émancipation qui règle l'approche critique, force est de constater qu'un tel intérêt devient impuissant sans un ancrage stratégique dans une praxis transformatrice de la réalité socio-historique, et un tel ancrage demande, nous semble-t-il, une vision critique de la réalité sociale qui ne soit pas étroite, partielle²⁸. C'est en gros la question de la prochaine mesure à prendre qui est ici en jeu : « comment la prochaine mesure peut-elle acquérir une orientation et une fin déterminées, sans que le sujet en sache plus que ce qui est donné »²⁹ ? De plus, dire que le savoir est condamné à rester fragmentaire, partiel, insulaire, ne serait-ce pas accepter de façon non critique le caractère fragmentaire du réel tel qu'il se donne à notre compréhension dans la modernité tardive ? Et si l'on déclare en même temps l'impossibilité de changer substantiellement une situation donnée, ne finit-t-on pas par contribuer à la légitimation de l'existence d'une telle situation, ainsi qu'aux intérêts de ceux qui en bénéficient³⁰ ?

Corollairement, nous ne pouvons pas non plus souscrire à ce que dit Ricœur sur la logique de l'action, « laquelle sait toujours, écrit-il, que le souhaitable et le réalisable ne coïncident pas et que l'action engendre des

²⁵ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 63 (tr. fr., p. 21).

²⁶ Th. W. ADORNO, « Marginalien zu Theorie und Praxis » (1965), in *Gesammelte Schriften* 10-2, *op. cit.*, pp. 759-82, ici p. 765 (tr. fr.: « Notes sur la théorie et la pratique », in *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 319-42, ici p. 325).

²⁷ Cf. L. KONDER, *A questão da ideologia*, *op. cit.*, p. 168.

²⁸ Nous faisons nôtres ces mots de B. PRADO JR., « O relativismo como contraponto » (1994), in *Erro, ilusão, loucura*, *op. cit.*, pp. 199-223, ici p. 212 : « Il ne s'agit pas ici de monter une théorie compliquée de la Raison ou de la vérité de portée transculturelle ou d'édifier une métaphysique du social. Il s'agit d'un *fait* – l'économie globalisée ignore les frontières culturelles et gouverne les différentes *Lebensformen* – et pour le découvrir il suffit la lecture quotidienne des journaux. Comment promouvoir les bons et désirables changements locaux, sans prendre en compte le grand fleuve qui nous porte, à tous, en dérive ? »

²⁹ Th. W. ADORNO, « Veblens Angriff auf die Kultur » (1941), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, *op. cit.*, pp. 72-96, ici pp. 94-95 (tr. fr. : « L'attaque de Veblen contre la culture », in *Prismes*, *op. cit.*, pp. 69-93, ici p. 90).

³⁰ Cf. L. KONDER, *A questão da ideologia*, *op. cit.*, p. 169.

contradictions inéluctables, par exemple, pour nos sociétés modernes, entre l'exigence de justice et celle d'égalité »³¹. Il nous semble, à première vue du moins, qu'il faudrait au contraire dire que si le souhaitable (disons, une société émancipée, ou plus fondamentalement, une société où personne ne meurt plus de faim) ne coïncide pas avec sa réalisation, ce n'est pas dû à une logique intrinsèque à tout agir humain, mais bien – puisque l'on parle des sociétés modernes – dû à la logique de la valeur et aux lois fétichistes de la production marchande, caractéristiques du capitalisme comme système historique. C'est ici qu'une critique de l'idéologie d'inspiration marxiste, telle qu'elle fut développée par les membres de l'Institut de recherches sociales de Francfort, doit pouvoir avoir lieu et est encore d'actualité, comme nous essayerons de le mettre en évidence par la suite.

II. Genèse et développement de l'*Ideologiekritik* francfortoise

Au contraire des penseurs de l'*Aufklärung* classique, pour les Francfortois, la notion d'idéologie va perdre en quelque sorte son caractère nécessairement péjoratif, si bien que certaines de leurs recherches mènent à la conclusion que les sociétés capitalistes avancées sont devenues tellement bloquées qu'elles n'ont plus besoin de produire une quelconque idéologie pour se reproduire, ou plutôt : « L'idéologie nouvelle a pour objet le monde comme tel »³². Pour mieux comprendre comment ils sont arrivés à une telle conclusion, en quelle mesure elle est encore pertinente de nos jours et en quoi leur démarche critique diffère de la critique classique de l'idéologie, il nous faut tracer une brève généalogie de la problématique.

De façon générale, aux yeux de la critique historique et dialectique marxienne, l'idéologie libérale, n'étant en soi ni entièrement fausse, ni entièrement vraie, garderait néanmoins un fond de vérité³³. Cette idée de la présence d'un moment de vérité dans l'idéologie vient surtout de la philosophie de Hegel, pour qui il y aurait dans l'idéologie une confiance aveugle, obscurcie, dans une vérité substantive, et les idées contenues dans l'idéologie, comme déjà chez Kant, auraient une vocation éminemment pratique, leur véracité pour ainsi dire ayant à voir avec leur réalisation ou non réalisation dans le monde. Dès lors, comme l'écrit Adorno, « le concept d'idéologie n'a de sens que par rapport à la vérité ou à la non-vérité de ce à quoi il s'applique »³⁴. Seulement, ce qui chez

³¹ P. RICŒUR, « L'idéologie et l'utopie », *op. cit.*, p. 430.

³² Th. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt/M., Fischer Taschenbuch, 2003, p. 156 (tr. fr.: *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, p. 157).

³³ Pour ce qui suit nous nous appuyons partiellement et librement sur P. ARANTES, « Conversa com um filósofo zero à esquerda » (2000), in *Zero à esquerda*, São Paulo, Conrad, 2004, pp. 257-98, ici pp. 279-82.

³⁴ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik* (1966), *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, *op. cit.*, p. 198 (tr. fr.: *Dialectique négative*, trad. G. Coffin, J., O. Masson, A. Renaut et D. Trousson, Paris, Payot, 1978, p. 240).

Kant était des idées inconditionnées de la raison pure, vouées à la pratique, chez Hegel devient des produits nécessaires de la conscience qui, pour progresser, doit les dissiper par la réflexion sur soi, faisant par là ressortir leur vérité immanente. Plus précisément, dans son cheminement vers son propre concept, la conscience dans un premier temps produirait pour ainsi dire inconsciemment des idéologies, pour ensuite, à travers une auto-réflexion critique comprise comme négation interne, se rendre compte de l'auto-illusion représentée par les idéologies produites par elle-même, devenant à même à la fois d'assumer leur moment de vérité et de s'affranchir de leur dimension illusoire, progressant ainsi vers une étape supérieure de l'Esprit. En bref, dans la perspective hégélienne, l'illusion prend une allure positive, en ce que la vérité est appréhendée comme résultat d'un processus d'auto-dissipation de l'illusion.

Marx va justement maintenir ce schéma hégélien tout en le modifiant de façon déterminante, ou selon ses mots, en le renversant³⁵. Le concept d'idéologie au sens de production d'illusions, de manipulation des masses, vient certes de la tradition critique de l'*Aufklärung*, mais, à la différence de celle-ci, pour Marx, la simple réflexion critique par elle-même ne ferait pas, au profit de l'essence (ou vérité), disparaître immédiatement l'apparence (ou non-vérité). C'est que cette dernière, chez les philosophes *Aufklärer*, était comprise substantiellement comme superstition, tandis que Marx va plutôt la saisir matériellement comme *apparence sociale nécessaire*, apparence qui voilerait les antagonismes sociaux et les rapports de domination ayant lieu au sein des sociétés capitalistes industrielles, ne permettant pas de voir, en même temps, les possibles immanents de son auto-dépassement vers une société émancipée³⁶. Comme le dit à cet égard Paulo Arantes : « Ce que l'on appelle idéologie bourgeoise, qui va du christianisme déjà totalement sécularisé et rationalisé (au sens wébérien) jusqu'à l'art, en passant par le droit naturel et par la philosophie, c'est une espèce de répertoire de vérités de l'humanité dans son progrès vers l'émancipation »³⁷. Dans ce contexte, les idées universalistes de liberté, d'égalité, d'humanité, de bonheur, de justice, etc., ne seraient fausses que dans la mesure où, dans les sociétés bourgeoises modernes, elles se présentent comme déjà réalisées³⁸. En d'autres mots, « ce qui est faux n'est pas l'idéologie en elle-même mais qu'elle prétende correspondre à la réalité »³⁹. Pour Marx, c'étaient avant tout la précarité de la condition ouvrière et les relations ouvriers-patronat

³⁵ Cf. K. MARX, « Nachwort zur zweiten Auflage » (1873), in *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867), Stuttgart, Kröner, 1957, p. 11 : « Sie [la dialectique hégélienne] steht bei ihm [Hegel] auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken ».

³⁶ Cf. Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 198 (tr. fr., p. 240) : « [...] on ne peut parler d'apparence sociale nécessaire qu'en fonction de ce qui ne serait pas une apparence et qui trouve bien sûr son signe dans l'apparence ».

³⁷ P. ARANTES, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », *op. cit.*, p. 280.

³⁸ Cf. Th. W. ADORNO, « Beitrag zur Ideologienlehre », *op. cit.*, p. 473.

³⁹ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 62 (tr. fr. : p. 20).

en Europe au XIX^e siècle qui démentaient une telle illusion. La critique progressiste pensait pouvoir entrevoir dans l'idéologie, en tant qu'apparence de la vérité, « un reflet réconciliateur qui éclaire sinon la réalité existante, du moins ses “tendances objectives” »⁴⁰. C'est ainsi que, toujours dans la lignée de l'*Aufklärung*, la critique marxienne des idéologies ne serait que la confession du monde de ce qu'il est déjà⁴¹, ce qu'impliquerait une sorte d'auto-correction de l'histoire, comprise comme histoire de l'erreur, ou selon le terme de Marx, comme « pré-histoire ». Seulement, à ses yeux une telle confession devrait être représentée par la révolution prolétaire, dans laquelle le monde et l'humanité trouveraient enfin leur vérité immanente, déjà présente pour ainsi dire inconsciemment dans l'idéologie bourgeoise. Une fois la vérité apparue, dévoilée par une opération théorético-praxique, à la fois critique et révolutionnaire, il y aurait nécessairement une transformation radicale des rapports sociaux de production.

En définitive, il y aurait pour Marx « une fausse universalité qui, confrontée avec sa réalisation défectueuse, pour ainsi dire se régénère[rait], coïncidant finalement avec soi-même »⁴². Or, une telle conception optimiste de l'histoire n'est plus, ne peut plus être, pour des raisons évidentes, celle des Francfortois. L'impulsion secrète de l'*Ideologiekritik* marxienne, à savoir la fameuse contradiction fondamentale entre les rapports sociaux de production (*Produktions-verhältnisse*) et les forces productives (*Produktivkräften*) n'a pas mené à l'auto-correction de l'erreur ou à la dissipation des illusions du libéralisme, mais bien au contraire à la possibilité inédite d'une catastrophe totale. Pour les Francfortois, le fait que, techniquement parlant, le monde pourrait être ici et maintenant le paradis, mais qu'en même temps l'on soit confronté à la possibilité inédite d'une destruction massive, ainsi qu'à une multiplication non nécessaire de conflits, à une augmentation criante de la pénurie globale, montre en quelque sorte les limites endogènes de l'*Ideologiekritik* progressiste de Marx, et de surcroît du projet moderne même, qui pour les Francfortois de la première génération – Adorno en première ligne – n'est plus tellement vu comme un projet à parachever, une sorte de promesse à réaliser, mais est au contraire perçu comme synonyme de « catastrophe permanente » (Walter Benjamin), des tendances d'irrationalité étant inscrites en son cœur même. Comme l'écrit Horkheimer dans les années trente : « la totalité sociale à laquelle les tendances libérales, démocratiques, progressistes de la forme dominante de culture appartenaient, contenait dès le départ son contraire :

⁴⁰ Th. W. ADORNO, « Spengler nach dem Untergang » (1938), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, *op. cit.*, pp. 47-71, ici p. 63 (tr. fr. : « Spengler après le déclin », in *Prismes*, *op. cit.*, pp. 43-67, ici p. 59).

⁴¹ Cf. K. MARX, Lettre à Ruge de septembre 1843, *apud* P. ARANTES, « Entre o Nome e a Frase » (1977), in *Ressentimento da dialética. Dialética e experiência intelectual em Hegel: antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1996, pp. 387-403, ici p. 387.

⁴² P. ARANTES, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », *op. cit.*, pp. 280-81.

la non-liberté, la contingence et la domination de la nature brute, ce qui, par la dynamique propre du système, menace finalement d'en anéantir nécessairement tous les traits positifs »⁴³.

En dernière instance, le formalisme et la fausse universalité de la civilisation bourgeoise moderne font que ses idéaux progressistes sont en permanente contradiction avec la réalité sociale dans laquelle ils s'incarnent, ou encore, non seulement de tels idéaux coexistent sans problème avec toutes sortes de régression et barbarie, mais à la rigueur ils finissent même par les légitimer objectivement⁴⁴. C'est ce qui permet à Adorno de dire que l'*Ideologiekritik* progressiste « n'a pas pris conscience du fait que les "idées" sous leur forme abstraite ne représentent pas seulement la vérité régulatrice mais souffrent elles-mêmes de l'injustice sous l'emprise de laquelle elles sont pensées »⁴⁵. Si au départ les Francfortois avaient encore l'intention de « sauver l'*Aufklärung* »⁴⁶, c'est-à-dire contribuer au développement des tendances émancipatoires inscrites en elle, à la correction pratique de l'erreur, peu à peu certains d'entre-eux s'aperçurent que non seulement c'est propre au projet moderne de ne pas réaliser ses promesses, mais que ce que l'apparence fait apparaître, l'essence, est entre-temps devenue en effet *ce qui est le cas*, la réalité telle qu'elle est déjà. Dit en d'autres termes, d'apparence de vérité, dans le monde administré, l'idéologie est devenue immanente à la réalité elle-même, celle-ci étant son seul et unique contenu. « L'idéologie, l'apparence socialement nécessaire, s'identifie aujourd'hui à la société réelle, pour autant que son pouvoir total, son caractère inéluctable, son existence écrasante, suppléent au sens que cette existence a extirpé »⁴⁷. L'idéologie n'est en ce sens plus qu'une affirmation de la société réellement existante, l'essence apparaissant comme non-essence, c'est-à-dire « l'agencement du monde qui rabaisse les hommes en moyen de son *sese conservare*, ampute et menace leur vie en la reproduisant et en leur faisant accroire que le monde serait ainsi en vue de satisfaire leurs besoins »⁴⁸. En un

⁴³ M. HORKHEIMER, « Zum Problem der Wahrheit » (1935), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, *op. cit.*, pp. 277-325, ici p. 281 (tr. fr. : « Sur le problème de la vérité », trad. L. Ferry, in *Théorie Critique. Essais*, Paris, Payot, 1978, pp. 169-212, ici p. 172).

⁴⁴ Cf. S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology* (1989), London/New York, Verso, 1999, p. 21 : « Marx 'invented the symptom' (Lacan) by means of detecting a certain fissure, an asymmetry, a certain 'pathological' imbalance which belies the universalism of the bourgeois 'rights and duties'. This imbalance, far from announcing the 'imperfect realization' of these universal principles – that is, an insufficiency to be abolished by further development – functions as their constitutive moment: the 'symptom' is, strictly speaking, a particular element which subverts its own universal foundation, a species subverting its own genus. In this sense, we can say that the elementary Marxian procedure of 'criticism of ideology' is already 'symptomatic': it consists in detecting a point of breakdown *heterogeneous* to a given ideological field and at the same time *necessary* for that field to achieve its closure, its accomplished form ».

⁴⁵ Th. W. ADORNO, « Spengler nach dem Untergang », *op. cit.*, p. 63 (tr. fr., p. 59).

⁴⁶ Cf. Th. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, « Rettung der Aufklärung. Diskussionen über eine geplante Schrift zur Dialektik » (1946), in M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Bd. 12, *op. cit.*, pp. 593-605.

⁴⁷ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 62 (tr. fr., p. 20).

⁴⁸ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 169 (tr. fr., p. 205).

mot, le projet moderne, à savoir « l'impulsion à élever la réalité à son propre paramètre immanent »⁴⁹, est devenu complètement désuet, démenti par sa propre réalisation. Ou plutôt, et plus précisément, selon les mots d'Adorno : « L'autoréflexion de l'*Aufklärung* ne signifie pas son désaveu : elle se corrompt jusqu'à le devenir, au nom de l'actuel *statu quo* »⁵⁰.

Nous ne voulons pas dire, il faut le préciser, que les Francfortois acceptèrent de bon gré un tel nivellement « idéologique » d'essence et apparence, à savoir le fait que théoriquement (notamment dans le néopositivisme) l'on conçoit la première en tant qu'apparence, ou qu'un peu partout ailleurs l'on prenne pour essentiel l'inessentiel. Pour Adorno, par exemple, le potentiel positif de l'essentiel survivrait « dans ce qui pour le verdict du train du monde est inessentiel et refoulé en marge », autrement dit dans les « résidus du monde des apparences »⁵¹. Ce n'est selon lui que le regard critique qui suit « l'intention dirigée sur le particulier considéré comme non-identique » qui serait dans ce contexte à même de s'opposer à « l'universalité dominante, à l'inessentiel »⁵². Pour Adorno, l'idéologie serait donc une sorte de pensée de l'identité qui effacerait au niveau de l'esprit toute trace de non-identité, tout comme au niveau matériel l'échange de marchandises⁵³. Comme il le dit dans une lettre à Benjamin : « Le caractère fétiche de la marchandise n'est pas un fait de conscience ; il est dialectique au sens éminent où il produit de la conscience. Cela veut dire que la conscience ou l'inconscient ne peuvent pas simplement se représenter comme ils se représentent [*abbilden*] les rêves, mais qu'ils lui répondent par le désir et la peur »⁵⁴.

⁴⁹ P. ARANTES, « Conversa com um filósofo zero à esquerda », *op. cit.*, p. 282.

⁵⁰ Th. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 197 (tr. fr., p. 240).

⁵¹ *Ibid.*, p. 172 (tr. fr., p. 209).

⁵² *Ibid.*

⁵³ Cf. T. EAGLETON, « Introduction » à *Ideology*, London/New York, Longman, 1994, pp. 01-20 ici 14.

⁵⁴ Th. W. ADORNO, « Lettre à Benjamin du 08 août 1935 », in *Sur Walter Benjamin*, trad. Chr. David, Paris, Gallimard, 2001, p. 149. Le fétichisme de la marchandise est un thème de première importance pour les Francfortois de la première génération. Il s'agit en gros du problème de l'occultation de l'origine matérielle et de l'histoire des rapports sociaux des produits du travail humain se présentant dans l'échange capitaliste comme marchandises, mais aussi toutes les implications et conséquences sociales et psychologiques d'une telle occultation. Ce que Marx appelle, dans le premier chapitre du *Capital*, le « secret de la marchandise », ce qu'elle occulte, c'est non seulement le travail humain nécessaire pour sa production, mais l'expropriation même du travail concentré, non payé, la plus-value qui fait tourner la machine capitaliste. C'est ainsi que la marchandise apparaît comme *fétiche*, c'est-à-dire un fait social qui acquiert une autonomie vis-à-vis de son origine, quelque chose donc qui a une vie propre, qui possède une valeur propre, qui existe en soi et par soi. En deux mots, ce qui est en jeu dans la problématique du caractère fétichiste de la marchandise c'est entre autres le fait que les rapports entre les hommes ont la tendance à se réifier, à prendre le caractère de chose, en même temps que les rapports entre les choses gagnent, pour ainsi dire, un statut d'humanité. La nouveauté du mode de production capitaliste, comme Marx appelait le système moderne, réside dans l'organisation *marchande* de la production, c'est-à-dire dans le fait que les produits du travail humain deviennent des marchandises à être échangées en tant qu'équivalents dans le marché. Au contraire d'autres formes d'organisation sociale, dans la société capitaliste les lois de l'échange marchand deviennent *a priori* de la production. Cela fournit la légitimation de la domination (l'exploitation de la classe ouvrière pour la transformation permanente du travail vif en surplus de capital), en ce que l'échange économique d'équivalents devient un principe universel structurant aussi les échanges symboliques. Cf. G. LUKÁCS, « Die Verdinglichung und das Bewusstsein des Proletariats », in *Geschichte und*

III. Le phénomène idéologique dans le capitalisme tardif

Traduite en termes sociaux, la dialectique de l'*Aufklärung* signifie que, au fur et à mesure de sa progressive rationalisation (au sens wébérien du terme), la société capitaliste développe en même temps des tendances d'une croissante irrationalité, comme l'atteste par exemple la prolifération de la pauvreté au sein des sociétés dites d'abondance, ou la subsistance des guerres pour assurer l'ordre en vigueur. En d'autres termes, la croissante intégration de la société s'accompagne de tendances concurrentes vers la désintégration, celle-ci résultant du fait que différents processus sociaux, émergeant d'intérêts divergents et antagonistes, s'opposent de plus en plus⁵⁵. Paradoxalement, la cohésion sociale dans le capitalisme se constitue et se reproduit à travers un mécanisme de ségrégation, d'abstraction, d'aliénation, en ce que c'est le principe d'avantage et de maximisation du profit individuel qui pour ainsi dire assure et maintient la totalité sociale⁵⁶. Cela se fait néanmoins à des prix humains extraordinairement hauts⁵⁷, étant donné que l'exploitation de certains individus ou groupes par d'autres individus ou groupes s'avère une condition nécessaire à l'opérationnalité même du système⁵⁸. « L'idéologie aujourd'hui,

Klassenbewusstsein. Studien über Marxistische Dialektik (1923), Munich, Dtv, 1988, pp. 94-228, ici p. 94 (tr. fr. : « La réification et la conscience du prolétariat », in *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. K. Axelos et J. Bois, Paris, Éds. de Minuit, 1960, pp. 109-256, ici p. 109) : « [...] le problème de la marchandise n'apparaît pas seulement comme un problème particulier, ni même comme le problème central de l'économie saisie comme une science particulière, mais comme le problème central, structurel, de la société capitaliste dans toutes ses manifestations vitales. Car ce n'est que dans ce cas que l'on peut découvrir dans la structure du rapport marchand le prototype de toutes les formes d'objectivité et de toutes les formes correspondantes de subjectivité dans la société bourgeoise ».

⁵⁵ Cf. Th. W. ADORNO, *Einleitung in die Soziologie* (1968), éd. Chr. Gödde, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 15, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1993 (tr. angl. : *Introduction to Sociology*, trad. E. Jephcott, Cambridge, Polity, 2000, p. 44).

⁵⁶ Cf. *ibid.*, p. 43.

⁵⁷ En milieu de travail, par exemple. Cf. à ce sujet le bon livre de Chr. DEJOURS, *Souffrance en France. La banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Seuil, 1998, p. 16 : « C'est par la médiation de la souffrance au travail que se forme le consentement à participer au système. Et lorsqu'il fonctionne, le système génère, en retour, une souffrance croissante parmi ceux qui travaillent ».

⁵⁸ Il nous semble important de souligner, en passant, le changement de vocabulaire ayant lieu au cours des années quatre-vingt, lorsque le concept marxiste d'exploitation donne peu à peu lieu à une rhétorique de l'exclusion sociale. Ce changement, mis en évidence par L. BOLTANSKI & É. CHIAPELLO (dans *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999), n'est pas négligeable. Cf. à ce sujet le commentaire d'A. LOUTE, « La vigilance collective : l'apport des sociologies de Boltanski et Chiapello, Callon, Lascoumes et Barthes à la théorie de l'action collective », *Les carnets du Centre de philosophie du droit*, n° 114, Louvain-la-Neuve (2005), pp. 7-8 n. 31 : « Alors que la catégorie d'exploitation est indissociable d'un geste de dénonciation, celle d'exclu désigne une victime sans bourreau. Un exemple d'exclu des années 80 : le chômeur de longue durée. En assimilant le chômeur à un exclu, on ne relie plus sa situation à celle d'un exploiteur. On tend à assigner la cause de sa misère à des handicaps propres à l'individu (sociaux, intellectuels, physiques...) ». Ajoutons qu'à la rigueur, personne n'est « exclu » du système. Cf. P. ARANTES, « A fratura brasileira do mundo. Visões do laboratório brasileiro da mundialização » (2001), in *Zero à esquerda, op. cit.*, pp. 25-77, ici p. 52 : « [...] le sans-emploi ne fut pas "exclu" du marché, simplement il ne trouve plus qui lui achète la force de travail, ainsi comme le pauvre est un consommateur comme n'importe quel autre, mais insolvable – en un mot, le marché est une formation qui n'admet aucun "extérieur" ». Encore faut-il souligner que si personne n'est exclu du marché, celui-ci n'est de toute évidence pas pour autant accessible à tout le monde.

c'est la société telle qu'elle apparaît dans son immédiateté. Elle est médiatisée par une totalité où domine l'intérêt particulier, mais sans y être réductible »⁵⁹.

Dans les années cinquante et soixante, nous l'avons vu, Adorno critiquait dans la sociologie bourgeoise (Weber, Mannheim, Pareto...) son délairement du concept marxiste d'idéologie dans un relativisme général, d'où résulterait selon lui un danger de méconnaissance généralisée de la réelle fonction des idéologies. Et il ajoutera que, au contraire des sociétés analysées par Marx, dans lesquelles l'idéologie, en tant que conscience socialement fautive, serait pour ainsi dire déductible des lois sociales objectives, ou du moins, de la structure de la forme marchandise⁶⁰, dans les sociétés industrielles avancées, l'on ne peut plus vraiment identifier de manière immédiate idéologie et fautive conscience, car l'on ne peut parler de fautive conscience que si la possibilité d'une vraie conscience elle aussi existe⁶¹, ce qui n'est pas une évidence dans un monde dominé par le principe abstrait de l'échange⁶². Ainsi dira-t-il dans son livre testament : « Si l'idéologie est conscience socialement fautive, alors d'après la simple logique toute conscience n'est pas idéologique »⁶³. Mais le problème ne s'arrête pas là, et Adorno en était bien conscient. Déjà chez Marx, le processus historico-effectif de l'idéologie *déborde* le phénomène de fautive conscience⁶⁴. De surcroît, dans la phase tardive du capitalisme, « il n'y a plus d'idéologie au sens propre de fautive conscience, mais seulement de la publicité pour le monde sous forme de redoublement et un mensonge provocateur qui ne cherche pas à tromper mais impose le silence »⁶⁵. En mettant l'accent sur ce redoublement (*Verdopplung*) de l'idéologie et de la réalité, Adorno voulait souligner un

⁵⁹ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 60 (tr. fr. : p. 18).

⁶⁰ Cf. Th. W. ADORNO, « Meinung Wahn Gesellschaft » (1960), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, *op. cit.*, pp. 573-94 ici 585 (tr. fr. : « Opinion – illusion – société », in *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 131-52, ici p. 143).

⁶¹ Cf. Th. W. ADORNO, « Beitrag zur Ideologienlehre », *op. cit.*, p. 472.

⁶² Cf. Th. W. ADORNO, « Meinung Wahn Gesellschaft », *op. cit.*, p. 591 (tr. fr., p. 150) : « S'il n'y a pas de vraie vie dans une vie fautive, il ne saurait non plus s'y trouver de conscience vraie. C'est concrètement et pas seulement intellectuellement que l'on pourrait dépasser la fautive conscience ». Sur ce point, un penseur postmoderne nous objecterait sans doute que la conscience n'est ni vraie ni fautive, qu'elle est tout simplement une construction sociale parmi tant d'autres, que la notion même de vérité est à ce titre inappropriée, qu'il s'agit à chaque fois d'une convention linguistique, qu'il vaudrait mieux parler de jeux de langage locaux, bonnes métaphores, ou récits bien faits, etc. Soit. Précisons toutefois que par « conscience fautive », Adorno voulait dire conscience réifiée, c'est-à-dire celle d'un sujet incapable de s'ouvrir à une quelconque transcendance, trouvant dans l'objectivité réifiée la réalisation intégrale de son être. En d'autres termes, la conscience est fautive/réifiée, c'est-à-dire pliée aux faits de façon irréflective, parce que la réalité sociale qui la produit est elle-même fautive/réifiée, c'est-à-dire privée de ses qualités concrètes.

⁶³ Cf. Th. W. ADORNO, *Ästhetische Theorie* (1970), Frankfurt/M., Suhrkamp, 2003, p. 374.

⁶⁴ Cf. L. KONDER, *A questão da ideologia*, *op. cit.*, p. 142. En effet, tout comme le fétichisme de la marchandise, l'idéologie pour Marx n'était pas une simple illusion, mais quelque chose de posé au sein même de l'objectivité, une distorsion toujours déjà à l'œuvre au niveau de la réalité sociale elle-même.

⁶⁵ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 64 (tr. fr. : p. 22). Citons à ce propos Chr. DEJOURS, *Souffrance en France*, *op. cit.*, p. 87 : « Le mensonge consiste à produire des pratiques discursives qui vont occuper l'espace laissé vacant par le silence des travailleurs sur le réel et par l'effacement des retours d'expérience. [...] Produire ce discours n'est pas le résultat d'une erreur d'appréciation ou d'une naïveté, mais d'une duplicité ».

changement dans la fonction de l'idéologie, à savoir qu'elle n'est plus une enveloppe dissimulant la réalité, mais une acceptation dangereuse de celle-ci telle qu'elle apparaît⁶⁶.

Grosso modo, disons que dans la phase tardive du capitalisme, nous sommes confrontés à un changement important du phénomène idéologique, changement qui, à ses débuts, n'est pas passé inaperçu aux yeux d'Adorno, à savoir que de nos jours les contradictions, les nombreuses relations de pouvoir et fractures sociales ne sont plus tellement dissimulées, mais se posent comme objectivement nécessaires, inéluctables. Certes, comme le rappelle Adorno : « Aucune société en contradiction avec son propre concept, celui de l'humanité, ne peut être pleinement consciente d'elle-même. [...] Mais le fait que toutes les formes de répression furent nécessaires, selon l'évolution de la technique, au maintien de la société dans son ensemble, et que la société telle qu'elle est reproduit sa vie dans les conditions existantes, en dépit de toute son absurdité, engendre l'apparence objective de sa légitimité »⁶⁷.

Une question toutefois se pose : si tout est dévoilé, si les rapports sociaux sont transparents, la réalité est mise à nu, comment peut s'opérer le fétichisme de la marchandise ? Il semble en effet que de nos jours les individus acceptent les contradictions et l'irrationalité de la totalité sociale de façon cynique, moyennant un détachement ironique vis-à-vis des rôles qu'ils jouent eux-mêmes, vis-à-vis donc de leurs propres actions⁶⁸ ; détachement qui néanmoins ne touche point au niveau fondamental dans lequel l'idéologie structure la réalité sociale⁶⁹. Comme le met en évidence Slavoj Žižek, ce n'est pas tant au niveau du savoir, mais du *faire* que se situe l'illusion idéologique. Autrement dit, le *locus* du fétichisme est la pratique. C'est là, par exemple, que réside le succès de la propagande politique ou religieuse, du marketing, du discours publicitaire, qui ne cherchent plus tellement à tromper ouvertement leurs adresses mais plutôt à reproduire, à donner une image de la réalité telle qu'elle est : les individus savent en quelque sorte que c'est faux, mais ils continuent à faire, à agir socialement *comme s'ils* ne le savaient pas⁷⁰ ; non seulement ils entretiennent

⁶⁶ Cf. Th. W. ADORNO, « Beitrag zur Ideologienlehre », *op. cit.*, p. 477. Une telle acceptation est dangereuse, entre autres, parce que si l'on mène le raisonnement jusqu'au bout, on arrive à ce que Chr. DEJOURS appelle, à la suite de Hannah Arendt, la rationalisation ou banalisation du mal, c'est-à-dire le fait de « consentir-à-faire-le-mal-malgré-notre-répuissance-à-le-faire » (*Souffrance en France, op. cit.*, p. 17). Précisons que Adorno, bien qu'il soit très critique de la pensée d'Arendt, est d'accord avec elle pour associer la banalité avec le mal, sauf que pour lui ce n'est pas le mal qui est devenu banal, mais le contraire : en tant que forme de conscience entièrement adaptée au monde tel qu'il est, la banalité est toujours déjà ce qu'est radicalement mal.

⁶⁷ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 56 (tr. fr., p. 17).

⁶⁸ Cf. V. SAFATLE, « Sobre um riso que não reconcilia: ironia e certos modos de funcionamento da ideologia », in *Margem Esquerda: ensaios marxistas*, n° 5 (mai 2005), pp. 131-45, ici p. 143.

⁶⁹ Cf. S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology, op. cit.*, p. 30.

⁷⁰ Adorno donne, çà et là dans ses écrits, des exemples de ce mécanisme de défense, caractérisé par une attitude indulgente, semi-ironique envers nos propres convictions, ou par des justifications cyniques de pratiques sociales

l'illusion de la véracité de tels propos, mais de surcroît ils *jouissent* d'une telle illusion – Adorno parlerait dans ce cas, à la suite de Freud, d'une « gratification narcissique »⁷¹. Cependant, une telle jouissance, ou gratification, n'est possible que dans la mesure où la logique fétichiste du processus de l'échange demeure jusqu'à un certain point méconnue des individus. Autrement dit, ce non-savoir, cette méconnaissance porte sur le fait que c'est dans la pratique sociale elle-même, dans l'activité d'échange marchand, que les individus sont pour ainsi dire guidés par l'illusion fétichiste⁷². Comme l'écrit Žižek : « La distance cynique n'est qu'une façon, parmi tant d'autres, de nous aveugler au pouvoir structurant de la fantaisie idéologique : même si nous ne prenons pas les choses au sérieux, même si nous maintenons une distance ironique, *nous sommes encore en train de les faire* »⁷³. Le fétichisme de la marchandise apparaît ainsi comme l'*illusion nécessaire* qui structure nos rapports sociaux et symboliques effectifs, dans la mesure où, pour reprendre Adorno, c'est lui qui produit de la conscience.

irrationnelles : Je sais que le travail est souvent abrutissant et nocif à ma santé physique et mentale, mais il faut tout de même que je gagne ma vie, à n'importe quel prix. Je n'aime pas faire du sport, mais il faut que je sois en bonne forme, même si au fond je sais qu'entretenir la forme physique n'est pas un but en soi, qu'au contraire le but inavoué du sport est d'avoir la forme pour une meilleure performance au travail, et pourtant j'entretiens l'illusion de faire du sport juste pour être en forme. Je suis conscient que les soi-disant divertissements proposés par l'industrie culturelle ne divertissent guère, mais je *dois* me divertir pour maintenir une image ou un statut. Je sais par exemple que les chansons à succès ou les films commerciaux hollywoodiens sont pour la plupart débiles, d'une absurdité infantile, pourtant je fais en sorte de les apprécier comme tout le monde. Je sais que les juifs (ou les allochtones en général) ne sont pas responsables de tous les maux de la société, comme le déclare la propagande fasciste, mais ils n'en sont sans doute pas non plus tout à fait exempts... Donnons encore deux exemples actuels, certes extrêmes, mais pour le moins inquiétants, puisque bien réels : Nous défendons et promouvons les droits *universels* de l'homme, et nous savons que la pratique de la torture viole ces droits, pourtant dans certaines situations *particulières*, face à la menace terroriste notamment, une telle pratique se justifie pleinement. Aussi défendons-nous les libertés démocratiques de nos citoyens avec tous les moyens dont nous disposons, mais pour le faire, face au terrorisme, il nous faut temporairement en abolir quelques unes, par l'instauration d'un état d'exception de durée indéterminée.

⁷¹ Cf. Th. W. ADORNO, « Theorie der Halbbildung », in *Gesellschaftstheorie und Kulturkritik*, *op. cit.*, pp. 66-94, ici p. 89. En voici quelques exemples : Je sais que porter des chaussures Nike ne me fera pas jouer comme Ronaldo, tout comme je sais que fumer des Marlboro ne fera pas de moi un cow-boy des plaines américaines, que boire du Gini ne me fera pas avoir une meilleure performance sexuelle, que manger un Big Mac ne me rendra pas la vie plus heureuse... Pourtant, dans tous ces cas, en m'identifiant aux images créées par ces marques, je jouis de l'illusion qu'elles m'offrent. Autrement dit, ce que je consomme ce sont des styles de vie, certes illusoire, et j'en suis d'ailleurs bien conscient. Il s'agit donc d'une aliénation consciente ! *In fine*, peu importe si je crois ou pas à ce que me promet la marque que j'achète ou le discours (publicitaire, politique, religieux...) auquel j'adhère, car tant l'une que l'autre créent pour moi une totalité illusoire (mais compensatoire) de sens, qui me dit qui je suis et où je suis, c'est-à-dire me fournit la sensation de remplir momentanément le vide de mon existence, me faisant oublier la pauvreté réelle de la vie individuelle quotidienne. Aussi, la « croyance » fétichiste dans les noms des *trademarks* est tout à fait externe aux agents anonymes en constante quête de gratification et se trouve incorporée aux rituels de la consommation ayant lieu dans le monde des marchandises. Pour tout cela, cf. la bonne étude d'I. FONTENELLE, *O Nome da Marca. McDonald's, fetichismo e cultura descartável*, São Paulo, Boitempo, 2002, ainsi que la préface de P. ARANTES à ce livre, pp. 13-16. Un phénomène semblable peut être observé dans la croyance naïve des sujets dans les pronostic astrologiques. Cf. Th. W. ADORNO, « Meinung Wahn Gesellschaft », *op. cit.*, pp. 579-80 (tr. fr., p. 138) : « Les hommes ne se ressentent pas Taureau ou Vierge parce qu'ils sont bêtes au point d'obéir aux injonctions des journaux qui sous-entendent qu'il est tout naturel que cela signifie quelque chose, mais parce que ces clichés et les directives stupides pour un art de vivre, qui se contentent de recommander ce qu'ils doivent faire de toute façon, leur facilitent – même si ce n'est qu'une apparence – les choix à faire et apaisent momentanément leur sentiment d'être étrangers à la vie, voire étrangers à leur propre vie ».

⁷² Cf. S. ŽIŽEK, *The Sublime Object of Ideology*, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁷³ *Ibid.* p. 33.

L'idéologie aurait, dans cette optique, la fonction de nous offrir la réalité sociale elle-même comme échappatoire aux antagonismes sociaux perçus comme traumatiques, insupportables ; autrement dit, l'idéologie n'est « crédible » que là où l'on ne perçoit aucune opposition entre elle et la réalité, c'est-à-dire « lorsqu'elle réussit à déterminer le mode de notre expérience quotidienne de la réalité elle-même »⁷⁴.

À tous égards, il serait dans ce contexte assez inexact, sinon erroné, de soutenir que les idéologies sont de simples produits collectifs provenant d'une ou des traditions. « L'apparence est devenue totale dans une période dans laquelle l'irrationalité et la fausseté objective se dissimulent derrière une apparence de rationalité et de nécessité objective. Par leur force réelle, les antagonismes se fraient pourtant leur chemin jusque dans la conscience »⁷⁵. À cet égard, les Francfortois ont bien mis en évidence l'existence, dans les sociétés administrées du capitalisme avancé, d'une industrie culturelle (*Kulturindustrie*), ou industrie du divertissement (*Vergnügungsindustrie*), à proprement parler d'une industrie de la conscience (*Bewußtseinsindustrie*), c'est-à-dire un énorme et sophistiqué complexe industriel de formation d'opinion, de façonnement et manipulation des esprits, de production de structures mentales dont l'influence exercée sur les individus remplit des fonctions idéologiques⁷⁶. En bref, leurs analyses montrent qu'une telle industrie tend à désindividualiser les individus, en ce qu'elle façonne leurs besoins, suscite leurs goûts, discipline leurs envies, automatise leurs comportements, réifie leurs réactions, anesthésie leur sensibilité, atrophie leur imagination, et ainsi de suite. Demeure, somme toute, que l'industrie du divertissement ne parvient pas toujours si facilement à imposer de façon indéfinie aux individus ce qu'ils n'aiment pas ; et réduits qu'ils sont à être de simples consommateurs de produits standardisés, les individus sont frustrés de cela même que l'industrie culturelle leur promet⁷⁷. Moins cette dernière « a de promesses à faire, moins elle réussit à fournir une

⁷⁴ *Ibid.* p. 49.

⁷⁵ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 56 (tr. fr., p. 16).

⁷⁶ Th. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 150 (tr. fr., p. 150) : « Ce qui compte aujourd'hui ce n'est plus le puritanisme [...] mais la nécessité inhérente au système de ne jamais lâcher le consommateur, de ne lui donner à aucun instant l'occasion de pressentir une possibilité de résister. Le principe impose de lui présenter tous ses besoins comme des besoins pouvant être satisfaits par l'industrie culturelle, mais d'organiser d'autre part ces besoins de telle sorte qu'au départ il se voit uniquement en éternel consommateur, objet de l'industrie culturelle. Elle ne lui fait pas seulement croire que les illusions qu'elle propose sont des satisfactions, mais elle lui fait comprendre aussi que, les choses étant ce qu'elles sont, il doit se contenter de ce qui lui est offert ».

⁷⁷ Cf. *ibid.*, pp. 148-50 (tr. fr., pp. 148-51) : « L'industrie culturelle ne sublime pas, elle réprime. En exposant sans cesse l'objet du désir, le sein dans le sweater et le torse nu du héros athlétique, elle ne fait qu'exciter le plaisir préliminaire non sublimé que l'habitude de la privation a depuis longtemps réduit au masochisme. Il n'y a pas de situation érotique qui, à l'allusion et à l'excitation, ne joigne l'avertissement très net qu'il faudra ne pas aller plus loin. [...] Chaque manifestation de l'industrie culturelle inflige aux victimes [...] la démonstration de la frustration permanente imposée par la civilisation. Leur offrir quelque chose et les en priver en même temps : c'est tout un. [...] Le plaisir favorise la résignation qu'il est censé aider à oublier ».

explication sensée de la vie, plus l'idéologie qu'elle répand s'appauvrit. [...] L'idéologie est scindée : d'une part, photographie de l'existence stupide, d'autre part, pur mensonge sur la signification de cette existence – ce mensonge, au lieu d'être exprimé, n'est que suggéré et pourtant inculqué aux hommes »⁷⁸.

Davantage qu'un simple rabougrissement psychologique, l'industrie culturelle produit dans les individus des structures mentales qui à la fois présupposent et corroborent les tendances régressives – comme des penchants narcissiques ou sado-masochistes refoulés – résultant de l'évolution globale de la société. L'idéologie propagée par l'industrie culturelle masque aux individus les causes profondes de leur détresse et, par le fait même, promeut une acceptation irréfléchie de la réalité, une fétichisation désespérée des conditions objectives ; elle à la fois renforce et justifie des conditions douloureuses, lesquelles semblent être plus tolérables si l'on assume une attitude affirmative à leur égard⁷⁹. En renforçant ainsi dans les individus le sens de la fatalité, de la dépendance et de l'obéissance, elle paralyse leur volonté de changer en quoi que ce soit les conditions objectives, reléguant en même temps toutes leurs inquiétudes à la sphère privée de la vie⁸⁰. Comme ils ne sont pas capables, par leur propre réflexion, de franchir les limites très strictes imposées par les conditions extérieures, ils subjectivisent une telle incapacité, autrement dit « ils attribuent cette impuissance, dont ils sont en fait les victimes, à eux-mêmes, ou aux grands de ce monde, ou aux autres »⁸¹.

IV. Actuelles tâches d'une théorie critique de la société

L'actuelle crise de la critique résulte, nous l'avons brièvement vu, d'une soi-disant inefficacité historique de sa dynamique de dévoilement des antagonismes socio-économiques, dû en partie à la caducité de certains postulats traditionnels⁸², mais également, et surtout, à une grande campagne de disqualification de la critique du capital et de l'idéologie qui le légitime⁸³. Un

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 155-56 (tr. fr., p. 156).

⁷⁹ Cf. Th. W. ADORNO, *The Stars Down to Earth. A Study in Secondary Superstition* (1952-53), London/New York, Routledge, 1994, p. 155.

⁸⁰ Cf. *ibid.*, p. 164.

⁸¹ Th. W. ADORNO, « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit » (1959), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, *op. cit.*, pp. 555-72, ici p. 560 (tr. fr. : « Que signifie : repenser le passé ? », in *Modèles critiques, op. cit.*, pp. 111-29, ici p. 116).

⁸² La nécessité de la révolution (socialisme ou barbarie !), étant donné l'inévitable transformation des rapports sociaux de production avec le total essor des forces productives, le prolétariat comme sujet historique positif d'une telle révolution, etc.

⁸³ Cf. R. SCHWARZ, « Nunca fomos tão engajados » (1994), in *Seqüências brasileiras*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, pp. 172-77, ici p. 175. En effet, la critique francfortoise du fétichisme des rapports sociaux capitalistes, de la société de production marchande, de l'administration totale et ses tendances totalitaires, de l'individualisme de masse, la critique donc de l'irrationalité de l'accumulation illimitée de capital par l'abstraction réelle du travail et de l'expansion violente de la logique marchande dans la sphère culturelle – une telle critique est le plus souvent dévalorisée, considérée dépassée (lecture habermassienne), ou tout simplement

renouveau de la critique dépendrait non tant d'une démarche de dévoilement de situations, en soi non transparentes, de domination et d'oppression, mais avant tout d'une thématization des rapports de pouvoir et de domination qui ne sont pas dissimulés et qui sont malgré tout acceptés par les individus comme incontournables, c'est-à-dire une thématization des contradictions et fractures sociales connues et acceptées par les individus sans que se donne pour autant une réorientation normative de leur agir. « À l'époque bourgeoise, la théorie dominante était l'idéologie, et la pratique oppositionnelle son adversaire direct. Aujourd'hui, il n'y a guère plus de théorie, et l'idéologie est pour ainsi dire le bruit du rouage de la pratique inéluctable »⁸⁴. Si jadis la critique cherchait à dévoiler les contradictions objectives existant entre les idéaux libéraux bourgeois et le domaine effectif des pratiques sociales, dans le capitalisme tardif, bien que ces contradictions n'aient pas disparu⁸⁵, elle devrait changer de cible, procéder, selon Adorno, moyennant l'analyse des dispositions que la nouvelle idéologie prétend produire chez les individus. La critique devrait à présent chercher à comprendre et, dans la mesure du possible, à éclairer le type d'individu présupposé par le discours idéologique⁸⁶.

L'assujettissement des individus au fonctionnement d'une totalité sociale étouffante, puisque omniprésente, l'acceptation de la pression et de la contrainte sociales promue et renforcée par l'idéologie dominante, la dissimulation des possibilités réelles de changement, tout cela va de pair avec la légitimation de la « nécessité objective » des multiples relations de pouvoir, situations de violence et fractures sociales existantes et en train de proliférer. De ce fait, la gravité de ces dernières est le plus souvent atténuée par le discours idéologique dominant. Une tâche fondamentale de la critique serait dans ce contexte non seulement d'identifier, mais surtout de dénoncer les contraintes, malaises et souffrances infligées par la fausse objectivité de façon écrasante et massive sur la vie des individus. Adorno souligne à cet égard l'importance d'une enquête qui porte « sur la forme aliénée qu'a prise [la vie], c'est-à-dire sur les puissances objectives qui déterminent l'existence individuelle au plus intime d'elle-même »⁸⁷. Dès lors, la mise en évidence du caractère infernal du processus du capital fétichisé, la dénonciation de la dynamique destructrice du fétichisme de

confondue avec une inoffensive critique esthétique et morale de la société de consommation (lecture postmoderne).

⁸⁴ Th. W. ADORNO, « Kulturkritik und Gesellschaft », *op. cit.*, p. 58 (tr. fr., p. 18).

⁸⁵ Cf. Th. W. ADORNO, « Meinung Wahn Gesellschaft », *op. cit.*, p. 590 (tr. fr., p. 148) : « L'antagonisme qui réside dans la notion de libre expression de l'opinion a pour effet que ce concept pose la société comme une société d'hommes libres, égaux, émancipés, tandis que son organisation effective fait obstacle à tout cela et produit un état de régression permanente des sujets pour le reproduire ».

⁸⁶ Cf. Th. W. ADORNO, « Beitrag zur Ideologienlehre », *op. cit.*, p. 466, ainsi que V. SAFATLE, « Sobre um riso que não reconcilia », *op. cit.*, p. 138.

⁸⁷ Th. W. ADORNO, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1944-47/1951), Frankfurt/M., Suhrkamp, 1969, p. 07 (tr. fr. : *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*, trad. E. Kaufholz et J.-R. Ladmiral, Paris, Payot, 1983, p. 10).

la marchandise, sont à présent, plus que jamais, des tâches incontournables d'une théorie critique de la société.

Reflétant toujours la coercition économique, l'idéologie dans le capitalisme tardif – celle-là même qui proclame la fin de l'histoire et des idéologies – est avant tout la dissimulation du fait que les choses pourraient être autrement. Dans ces conditions, étant donné ce facteur majeur d'hétéronomie qu'est l'affaiblissement subjectif de la mémoire, la perte du sens historique – phénomène lié à celui de l'affaiblissement social de la constitution interne du moi⁸⁸ –, la critique devrait assumer une fonction remémorative, diagnostiquer la dynamique historique derrière l'apparence superficielle des choses, c'est-à-dire rendre le passé présent en mobilisant dans les phénomènes ce par quoi ils sont devenus ce qu'ils sont, afin de reconnaître qu'ils auraient pu être, qu'ils *peuvent* par conséquent *être*, quelque chose de différent. Corollairement, il s'agirait de se demander, à travers une reformulation de la question kantienne : « *comment un nouveau est-il possible d'une façon générale* »⁸⁹? À cet égard, la critique dialectique chercherait à dénicher les potentiels émancipateurs non encore engloutis par la fausse totalité, c'est-à-dire chercherait « à sauver, ou aider à établir, ce qui n'obéit pas la totalité, ce qui s'en oppose ou qui se forme d'abord comme potentiel d'une individuation non encore existante »⁹⁰.

Note supplémentaire : la question de l'éducation politique chez Adorno

Pour ne pas sombrer dans une négation indéterminée de l'harmonie sociale fétichiste, Adorno rappelait l'importance de l'effort critique à faire constamment réflexion sur soi-même et sur les apories d'une conscience juste dans un monde faux⁹¹. Car pour s'adapter à celui-ci, la conscience doit elle-même se fausser, s'endurcir, se plier sans résistance aux faits, devenant de ce fait insuffisamment capable à l'expérience de l'autre. « La disproportion entre la puissance sociale et l'impuissance sociale qui croît indéfiniment se perpétue dans l'affaiblissement de la constitution interne du moi, au point que celui-ci ne peut plus tenir sans s'identifier précisément avec ce qui le condamne à l'impuissance »⁹². Presque totalement assujetti aux conditions sociales objectives, le sujet s'affaiblit, c'est-à-dire qu'il n'a plus la force d'effectuer une

⁸⁸ Cf. Th. W. ADORNO, *The Stars Down to Earth*, *op. cit.*, p. 95 : « People with a weak ego or objectively incapable of molding their own fate show a certain readiness to shift their responsibility to the abstract time factor which absolves them of their failures and promotes their hope as though they could expect relief from all their ills from the very simple fact that things move on and more particularly that most sufferings are likely to be forgotten – the capacity of memory actually being linked with strong development of the ego ».

⁸⁹ Th. W. ADORNO, « Veblens Angriff auf die Kultur », *op. cit.*, p. 95 (tr. fr., p. 91).

⁹⁰ Th. W. ADORNO, « Einleitung » zu *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie* (1969), Darmstadt, Luchterhand, 1976, pp. 7-79, ici p. 19.

⁹¹ Cf. Th. W. ADORNO, « Meinung Wahn Gesellschaft », *op. cit.*, pp. 592-93 (tr. fr., pp. 150-51).

⁹² Th. W. ADORNO, « Vernunft und Offenbarung » (1957), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, *op. cit.*, pp. 608-16, ici p. 612 (tr. fr. : « Raison et révélation », in *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 167-76, ici p. 171).

synthèse conforme à la raison, une synthèse de ce que perçoit l'intelligence ; dans le pire des cas, désespéré par son impuissance, le sujet va jusqu'à renier cette force⁹³. Pour faire face au danger objectif d'une nouvelle retombée dans la plus grande barbarie, il faudrait que les individus fassent « cet effort douloureux d'une prise de conscience qu'empêche justement l'organisation de la vie, et entre autres, une industrie culturelle envahissante et omniprésente »⁹⁴.

Face à une telle aporie, il serait nécessaire d'après Adorno de « mettre en évidence des possibilités concrètes de résistance »⁹⁵. Or, il se trouve que, par la pression d'une universalité dominante, c'est l'individualité même de l'individu qui est anéantie, et par là sa capacité de résistance. « En même temps que leur identité et leur capacité de résistance, les hommes perdent les qualités qui leur permettraient de s'opposer à ce qui, à un moment quelconque, les entraînerait de nouveau à commettre des monstruosité. Peut-être seront-ils encore à peine capables de résister lorsque des pouvoirs établis leur en donneront l'ordre, tant que cela se passera au nom de quelque idéal auquel ils croient à moitié ou pas du tout »⁹⁶. Cela rejoint ce qui a été dit plus haut, à propos des identifications ironiques, c'est-à-dire l'adhérence à des visions de monde ou à des discours dans laquelle la croyance en ces derniers n'est pas le facteur déterminant. Face à ce phénomène, Adorno soulignait entre autres l'importance d'un enseignement politique qui se constitue en sociologie, c'est-à-dire qui soit à même d'éclairer « le jeu des forces sociales qui agissent à l'arrière-plan des formes politiques »⁹⁷.

Lors de nombreuses interventions publiques (conférences, cours, articles de presse, interviews, participation à des émissions radiophoniques et télévisées), Adorno a plaidé pour une pédagogie démocratique dont l'exigence première consisterait à faire en sorte qu'une monstruosité comme Auschwitz ne se reproduise plus. Il attira l'attention sur le fait que les conditions qui favorisèrent une telle rechute dans la barbarie sont toujours présentes dans la société du capitalisme organisé, autrement dit le fait que le fascisme survive réside en ce que les conditions sociales objectives qui l'ont nourri continuent d'exister dans les sociétés organisées de l'après-guerre. « La pression sociale continue à peser, même si la misère reste invisible. Elle pousse les hommes à l'indicible, qui prit à Auschwitz des dimensions historiques et mondiales »⁹⁸. La situation actuelle est d'autant plus grave que, outre le fait que la pression sociale se soit entre-temps démultipliée jusqu'à l'insupportable, la misère et la précarité

⁹³ Cf. Th. W. ADORNO, « Meinung Wahn Gesellschaft », *op. cit.*, p. 591 (tr. fr., p. 149).

⁹⁴ Th. W. ADORNO, « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit », *op. cit.*, p. 567 (tr. fr., p. 123).

⁹⁵ Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz » (1966), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, *op. cit.*, pp. 674-90, ici p. 689 (tr. fr. : « Éduquer après Auschwitz », in *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 235-51, ici p. 250).

⁹⁶ *Ibid.*, p. 677 (tr. fr., p. 238).

⁹⁷ *Ibid.*, p. 690 (tr. fr., p. 251).

⁹⁸ *Ibid.*, p. 674 (tr. fr., p. 235).

ne restent plus invisibles, mais ne cessent d'augmenter et peuvent se voir, se ressentir à peu près partout. Autrement dit, pendant les trois décennies du compromis keynésien, dans les pays développés, des tendances à la désintégration n'ont pas cessé de se développer, mais dans le sous-sol d'une vie en apparence civilisée et bien organisée. De nos jours par contre, une telle désintégration se donne de plus en plus souvent à ciel ouvert. En dépit de ce changement, certains propos d'Adorno à ce sujet semblent garder toute leur actualité : « Étant donné que la possibilité de transformer les conditions objectives – sociales et politiques – qui engendrent de tels événements [des génocides] est extrêmement limitée, les tentatives visant à lutter contre leur réédition sont nécessairement repoussées au plan subjectif »⁹⁹.

Lorsqu'il parle d'une éducation collective contre la barbarie, Adorno pense bien sûr à une éducation qui prend pied dès la petite enfance¹⁰⁰, l'âge où la plupart des caractères se forment, mais aussi à « une éducation générale [*allgemeine Aufklärung*] qui crée un climat intellectuel, culturel et social où la répétition de ces choses n'est plus possible ; un climat donc, dans lequel les motifs qui ont abouti à l'horreur deviennent en quelque sorte conscients »¹⁰¹. Toutefois, pour lui, la capacité subjective à faire retour sur soi, sur sa situation, sur ses propres actions n'est pas supposée donnée, mais dépend au contraire, dans les conditions actuelles, d'une éducation appropriée, qui avant tout mette en évidence les mécanismes qui produisent les individus capables d'actions régressives, sadiques, violentes : « il faut leur montrer ces mécanismes et tenter d'empêcher qu'ils redeviennent ainsi en éveillant chez chacun la conscience de ces mécanismes »¹⁰². Adorno prônait ainsi une éducation – si l'on nous consent l'anachronisme terminologique – qui *capacite* les individus à réfléchir critiqueusement sur eux-mêmes, sur leurs actes, sur leurs rapports à autrui, une éducation qui commence par un travail contre l'aveuglement des individus face à ces mécanismes, de façon à les dissuader « de frapper dans tous les sens sans réfléchir sur eux-mêmes »¹⁰³.

⁹⁹ Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz », *op. cit.*, pp. 675-76 (tr. fr., pp. 236-37). Il entend par là, de manière essentielle, aussi la psychologie des individus qui agissent comme des bourreaux.

¹⁰⁰ Éducation pour laquelle l'importance de l'école ne saurait être surestimée. Cf. à ce sujet Th. W. ADORNO, « Tabus über dem Lehrberuf » (1965), in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, *op. cit.*, pp. 656-73, ici p. 673 (tr. fr. : « Le métier d'enseignant frappé d'interdit », in *Modèles critiques*, *op. cit.*, pp. 217-34, ici p. 234) : « Il est certain que tant que la société engendrera la barbarie, l'école ne pourra que lui opposer une résistance minimale. Mais si la barbarie, cette ombre épouvantable qui plane sur notre existence, est effectivement le contraire de la culture, il peut être essentiel que les individus soient "débarbarisés". Débarbariser l'humanité est la condition même de la survie. [...] Ce qui rend pathétique la situation actuelle de l'école, et lui confère son sérieux sur le plan moral, c'est que, dans la réalité présente, elle seule est en mesure de débarbariser l'humanité, à condition qu'elle en soit consciente. Par barbarie je n'entends pas les Beatles, bien que le culte dont ils sont l'objet en fasse partie, mais le pire : les préjugés insensés, la répression, le génocide et la torture ».

¹⁰¹ Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz », *op. cit.*, p. 677 (tr. fr., p. 238).

¹⁰² *Ibid.*, p. 676 (tr. fr., p. 237).

¹⁰³ *Ibid.*

La première étape d'une telle éducation, également son gain immédiat, pourrait-on dire, serait selon Adorno celle d'une prise de conscience de la froideur dans les relations humaines, ainsi que des raisons de son existence : « Si quelque chose peut aider à lutter contre la froideur qui est à l'origine de la catastrophe, c'est la connaissance de tout ce qui la conditionne effectivement et la tentative de prendre les devants sur le plan individuel pour agir contre ces conditions. »¹⁰⁴ Même si une telle connaissance, ajoute-t-il, « n'élimine pas franchement les mécanismes inconscients, elle renforce du moins dans le préconscient certaines résistances et prépare un climat qui ne favorise pas les excès. Si la conscience culturelle était, dans son ensemble, pénétrée de l'idée du caractère pathogène de tendances qui trouvèrent leur compte à Auschwitz, les hommes contrôlèrent peut-être mieux de telles tendances »¹⁰⁵.

L'on pourrait objecter à une telle pédagogie d'élucidation (*aufklärenden*) que prendre au sérieux le potentiel objectif d'une survie du fascisme dans la vie quotidienne limite forcément son champ, à savoir qu'en général, qu'elle « soit sociologique ou psychologique, elle n'atteint pratiquement que ceux qui sont prêts à la recevoir, et qui de toute façon ne seraient pas réceptifs au fascisme »¹⁰⁶. À une telle objection, Adorno répond qu'il n'est « nullement superflu d'informer même un tel groupe pour le fortifier contre des opinions non publiques », de même que rien ne nous empêche d'imaginer « que ce groupe élabore des cadres dont l'action dans les domaines les plus divers finirait par atteindre tous les secteurs, et les chances seront d'autant plus grandes qu'elles seront plus conscientes »¹⁰⁷. Ne se limitant évidemment pas à ces seuls groupes, l'éducation politique, à l'instar de la psychanalyse, devrait « rendre évidente la nécessité de ne pas aller voir ce que se passe chez les autres, mais à réfléchir sur soi-même et sur ses propres rapports avec ceux contre lesquels une conscience bloquée a l'habitude de se déchaîner »¹⁰⁸.

Pour être en mesure d'opposer effectivement quelque chose au danger objectif d'une nouvelle ascension du fascisme, des discours moralisateurs et l'évocation de grandes idées abstraites ne suffiront pas, voilà ce qu'essaie de faire comprendre Adorno. Au contraire, il faut miner ce danger dans les individus mêmes, en renforçant non seulement leur conscience des mécanismes qui suscitent toutes sortes de préjugés insensés (racismes, sexisme, homophobie, préjugés de classe, xénophobie...), mais aussi leur conscience de soi et enfin, si peu soit-il, leur propre moi. Si le potentiel fasciste est lié aux intérêts des individus, « aussi limités soient-ils, alors l'antidote le plus efficace – d'autant

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 688 (tr. fr., p. 249).

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 689 (tr. fr., p. 250).

¹⁰⁶ Th. W. ADORNO, « Was bedeutet : Aufarbeitung der Vergangenheit », *op. cit.*, p. 568 (tr. fr., p. 125).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 569 (tr. fr., p. 125).

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 570 (tr. fr., p. 126).

plus convaincant qu'il est vrai – sera la référence à leurs intérêts les plus immédiats »¹⁰⁹. La réalisation pratique d'un tel projet éducationnel ne pourrait avoir lieu, selon Adorno, que grâce à un effort collectif commun de pédagogues, psychologues, sociologues et historiens « qui ne se déroberaient pas à la tâche urgente imposée aujourd'hui à leur discipline, sous le prétexte de l'objectivité scientifique »¹¹⁰.

Disons pour conclure, que le gain immédiat d'une telle éducation politique serait, pourrait-on croire malgré ses limitations endogènes, l'accroissement collectif de la conscience de la froideur, qui va de pair avec une capacitation, certes assez limitée, à la résistance individuelle face aux discours idéologiques et pratiques violentes – premier pas, petit mais significatif, vers une réelle solidarité avec les victimes, individus ou groupes opprimés. Toujours est-il, comme Adorno y insistait, que la seule force véritable contre ce qu'il appelait le « principe d'Auschwitz », seule force capable d'éliminer les causes qui ont déterminé une telle monstruosité et qui subsistent toujours dans les sociétés du capitalisme avancé, serait en dernière instance l'autonomie individuelle, « la force de réfléchir, de se déterminer soi-même, de ne pas jouer le jeu [*Nicht-Mitmachen*] »¹¹¹. Comment alors, dans des conditions sociales très peu favorables à l'émergence d'individus capables de se déterminer eux-mêmes ainsi que leur propre destin, rendre effective une telle individualité autonome ? Autrement dit, comment les individus peuvent-ils accéder à la majorité dans un système social où l'imaturité sociale est artificiellement induite par une industrie sophistiquée de la conscience¹¹² ? Le constat d'un tel « abêtissement synthétique [*synthetische Verdummung*] »¹¹³ a conduit qu'à la fin de sa vie Adorno désespérât de la possibilité d'une pratique vraiment adéquate de l'éducation politique, une pratique à même de donner une substance à ce que l'on appelle, de façon encore trop formelle, la démocratie. La question reste dès lors ouverte de savoir comment, dans de telles conditions, assurer le passage

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 571 (tr. fr. p. 128).

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ Th. W. ADORNO, « Erziehung nach Auschwitz », *op. cit.*, p. 679 (tr. fr., p. 240).

¹¹² Cf. Th. W. ADORNO & M. HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, pp. 132-33 (tr. fr., pp. 133-34) : « Le schématisme kantien attendait encore une contribution de l'individu à qui l'on avait appris à prendre les concepts fondamentaux pour référence aux multiples expériences des sens ; mais l'industrie a privé l'individu de sa fonction. Le premier service que l'industrie apporte au client est de tout schématiser pour lui. Selon Kant, un mécanisme secret agissant dans l'âme préparait déjà les données immédiates de telle sorte qu'elles s'adaptent au système de la Raison pure. Aujourd'hui, ce secret a été déchiffré. Même si le mécanisme est planifié par ceux qui organisent les données, c'est-à-dire par l'industrie culturelle, il est imposé à celle-ci par la force de pesanteur de la société qui reste irrationnelle en dépit de tous les efforts entrepris pour la rationaliser ; et cette tendance inéluctable est transformée par les agences commerciales, de sorte qu'elle donne l'impression d'avoir été habilement commandée par celle-ci. Pour le consommateur, il n'y a plus rien à classer : les producteurs ont déjà tout fait pour lui ».

¹¹³ Th. W. ADORNO, « Erziehung zur Mündigkeit » (1969), in *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker*, éd. G. Kadelbach, Frankfurt/M., Suhrkamp, 1970, pp. 140-55, ici p. 148.

problématique de l'autonomie individuelle *de jure* à l'individu autonome *de facto*.