

Tryphon Bonga

Habermas et Honneth

Deux philosophes pour notre temps



Préface de Stéphane Leyens

KARTHALA

L'ouvrage que nous propose M. Tryphon Bonga présente un double intérêt. Il nous offre en effet une belle introduction à une tradition philosophique contemporaine majeure – la Théorie critique de l'École de Francfort – tout en ouvrant de stimulantes perspectives, appliquées à un contexte social précis. La discussion théorique se double de réflexions mettant en évidence l'intérêt du travail du philosophe.

La majeure partie de l'ouvrage consiste en une lecture détaillée de l'évolution de la Théorie critique au fil des trois générations de l'École de Francfort. Partant du marxisme d'Horkheimer et d'Adorno, l'auteur retrace la refondation de la Théorie critique qu'a proposée Jürgen Habermas sur la base de l'activité de la communication. Cette discussion des thèses d'Habermas amène M. Bonga à considérer, dans un troisième temps, le tournant pris par Axel Honneth – chef de file de la troisième génération de l'École de Francfort – et l'importance donnée par ce dernier à la thématique de la lutte pour la reconnaissance.

Les problèmes philosophiques abordés sont nombreux. La recherche est ample et donne lieu à une riche présentation de l'évolution des recherches majeures menées au sein de l'École de Francfort. Mais l'importance de ce travail n'est pas seulement relative au spectre philosophique abordé ; elle l'est aussi au sens où les thématiques de l'émancipation humaine et de la démocratie « en acte » – sont d'une actualité brûlante et ce, plus spécifiquement, dans de nombreux pays du Sud engagés dans des processus de démocratisation. Or une des grandes qualités de la recherche de M. Bonga est de situer, tout au long de son développement, la discussion proprement philosophique en perspective du contexte socio-politique africain – et plus précisément de celui de la R.D. du Congo.

Né à Nsim-Bawongo en R.D. Congo, Tryphon Bonga est prêtre du diocèse d'Idiofa et membre de la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice. Il est actuellement formateur au séminaire Saint-Sulpice d'Issy-les-Moulineaux où il assure des cours de métaphysique et de philosophie politique. Il est aussi professeur externe au grand séminaire Saint-Augustin de Kalonda (R.D. Congo).

<http://www.karthala.com>

Paielement sécurisé

© ÉDITIONS KARTHALA, 2016
ISBN : 978-2-8111-1752-8

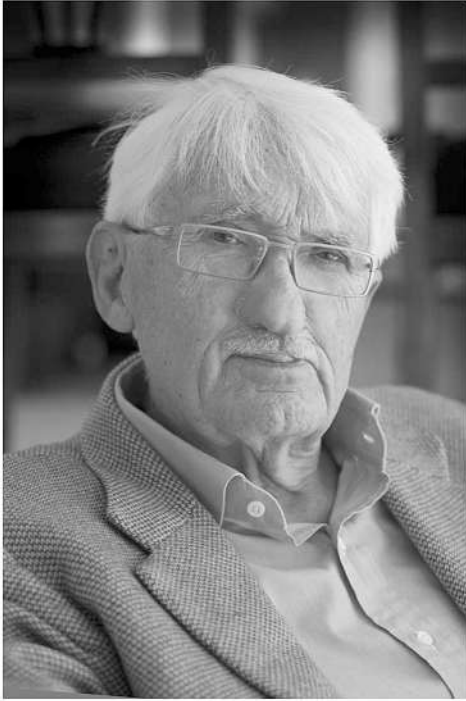
Tryphon Bonga

Habermas et Honneth

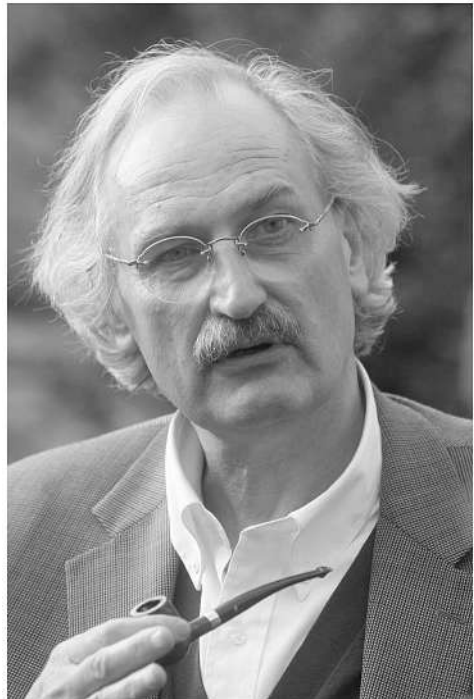
Deux philosophes pour notre temps

Préface de Stéphane Leyens

Éditions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris



Jürgen Habermas (DR)



Axel Honneth (DR)

*à la mémoire de mes chers parents,
Jean-Pierre Ikumamvula Kumiromp et
Agnès Yosonken*

REMERCIEMENTS

Le présent ouvrage, le tout premier de notre parcours universitaire, n'aurait pas été achevé sans le concours de plusieurs personnes auxquelles nous voudrions exprimer très chaleureusement notre gratitude.

Nous pensons en premier lieu au Père Étienne Ganty qui a suivi le développement de notre réflexion. Nous lui sommes très redevable pour sa disponibilité et sa patience qui ont été précieuses et décisives.

Nous aimerions remercier aussi de façon particulière ceux dont les échanges nous ont davantage éclairé et motivé. Nous pensons à Christian Bouchindhomme, Alexandre Dupeyrix, aux Pères Paul Valadier, Paul Corset et Maurice Vidal.

Nous adressons nos remerciements au Père Jean-Marc Micas, Supérieur provincial de notre petite Compagnie des prêtres de Saint Sulpice, au précédent et actuel Conseils pour leur marque de confiance et d'attention. À eux nous associons Mgr Moko, évêque de notre diocèse.

Nous sommes très reconnaissant envers nos collègues de l'équipe formatrice du séminaire Saint-Sulpice d'Issy Les Moulineaux pour leur témoignage de fraternité et d'amitié. A eux nous associons ceux du séminaire saint Cyprien de Toulouse où nous avons fait nos premiers pas en France dans le travail de la formation ainsi que les séminaristes des deux séminaires pour leur délicate attention.

Nous exprimons notre gratitude aux Pères Irénée Noye, Gilles Chaillot et Jean-Louis Rouillier qui ont pris de leur temps pour corriger nos textes. Nous leur devons la forme finale de ce travail.

Nous remercions notre ami Willy Musitu, sa femme Antoinette Kibwenge et leurs filles pour leur hospitalité légendaire. A eux nous associons Jean-Claude Lankusu et Adera pour leur amitié.

Nous ne pouvons pas oublier Jeanne Beneton, Marthe Lachaud, Irène Staelens, Bernadette Jacquet, Marie France et Bernard Guilleman pour leurs marques d'amitié.

À toutes les personnes qui ont contribué directement ou indirectement à la matérialisation de ce travail, nous exprimons notre profonde gratitude.

Abréviations utilisées

SÖ	<i>Strukturwandel der Öffentlichkeit</i> (L'Espace public).
TWI	<i>Technik und Wissenschaft als « Ideologie »</i> (La technique et la science comme « idéologie »).
EI	<i>Erkenntnis und Interesse</i> (Connaissance et intérêt).
RkdhM	<i>Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus</i> (Après Marx).
TKHI-II	<i>Theorie des kommunikativen Handelns</i> , Bd. I – II (Théorie de l'agir communicationnel, tomes I -II).
MkH	<i>Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln</i> (Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle).
PDM	<i>Der philosophische Diskurs der Moderne</i> (Le discours philosophique de la modernité).
ED	<i>Erläuterungen zur Diskursethik</i> (De l'éthique de la discussion).

Préface

Stéphane LEYENS
Université de Namur

L'ouvrage que nous propose ici M. Tryphon Bonga présente un double intérêt. Il nous offre en effet une belle présentation d'une tradition philosophique contemporaine majeure – la Théorie critique de l'École de Francfort – tout en ouvrant d'intéressantes perspectives réflexives, inspirées de cette tradition, appliquées à un contexte social précis. La discussion théorique se double de réflexions mettant en évidence l'intérêt social du travail du philosophe.

Le développement de la majeure partie de l'ouvrage consiste en une lecture détaillée de l'évolution de la Théorie critique au fil des trois générations de l'École de Francfort. Partant du marxisme d'Horkheimer et d'Adorno, qu'il expose brièvement, l'auteur retrace amplement la refondation de la Théorie critique que proposa Jürgen Habermas sur base de la rationalité communicationnelle. Le travail d'Habermas et les ressorts du projet de la seconde génération de l'École de Francfort constituent ainsi le cœur de l'ouvrage. Cette discussion des thèses d'Habermas amène M. Bonga à considérer, dans un troisième temps, le tournant pris par Axel Honneth – chef de file de la troisième génération de l'École de Francfort – et l'importance donnée par ce dernier à la thématique d'inspiration hégélienne de la lutte pour la reconnaissance.

Les problématiques discutées et les problèmes philosophiques abordés sont nombreux. La recherche menée par l'auteur est ample et donne lieu à une très intéressante présentation de l'évolution des recherches majeures menées au sein de l'École de Francfort.

Mais l'importance de ce travail n'est pas seulement relative à son ampleur et au spectre philosophique abordé ; elle l'est aussi au sens où les thématiques chères à la Théorie critique – celles de l'émancipation humaine et de la démocratie « en acte » – sont d'une actualité brûlante et

ce, plus spécifiquement dans le contexte de nombreux pays du Sud engagés dans des processus de démocratisation. Or une des grandes qualités de la recherche de M. Bonga est de situer, tout au long de son développement, la discussion proprement philosophique en perspective du contexte socio-politique africain – et plus précisément de celui de la République Démocratique du Congo.

Il serait certes abusif de parler d'un travail de philosophie « appliquée », puisque les nombreuses références au contexte africain sont plutôt indicatives que démonstratives ; mais, précisément, M. Bonga ne laisse jamais à penser qu'il vise directement un projet concret et il assume pleinement le statut épistémologique qu'il donne à ces références contextuelles dans son développement philosophique, à savoir montrer la pertinence et l'importance de sa recherche dans le contexte africain contemporain. Une telle démarche mérite d'être soulignée et louée.

Ce travail de contextualisation prend une dimension particulièrement prometteuse dans une « conclusion critique élargie » dans laquelle l'auteur propose au moins deux intéressantes ouvertures relatives à une « émancipation intégrale de l'être humain » : d'une part, une rencontre entre la rationalité communicationnelle d'Habermas et la palabre africaine afin de compléter l'idée d'une démocratie délibérative apte à jouer son rôle dans le contexte des sociétés contemporaines africaines ; d'autre part, une proposition pour penser la question épineuse du droit à la reconnaissance – quelle demande de reconnaissance est moralement éligible ? – à savoir, la proposition de réserver un rôle d'arbitrage à la société civile. De plus, trois points au moins abordés dans cette conclusion sont particulièrement interpellants et appellent une discussion philosophique, que M. Bonga initie d'ailleurs avec justesse.

Le premier a trait au présupposés axiologiques de la rationalité communicationnelle. Lorsqu'il propose un enrichissement mutuel entre l'agir communicationnel et la palabre africaine afin de penser la démocratie délibérative, M. Bonga pose implicitement la question de l'universalisme de la rationalité communicationnelle et de la pragmatique chez Habermas : en effet, proposer, comme il le fait, une « modernisation de la palabre » à l'aune de la rationalité communicationnelle, n'est-ce pas – à moins de considérer que cette dernière est axiologiquement neutre et universelle – cautionner une occidentalisation de la pensée et de la pratique discursive africaine ? Quelles sont dès lors les modalités d'articulation entre les deux « juridictions de la parole¹ » à mettre en place afin que leur interaction constitue un véritable enrichissement mutuel, sans que l'une des juridictions ne soit réduite à l'autre, sans qu'un système axiologique n'« écrase » l'autre ?

1. Jean-Godefroy Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Éditions Michalon, coll. « le bien commun », 1997.

Le deuxième point concerne également ce même argument central de la thèse de M. Bonga, à savoir les interactions entre palabre et rationalité communicationnelle. Comment penser un enrichissement mutuel dès lors que l'on considère qu'il s'agit là de deux modalités discursives qui répondent à des logiques différentes, la première ayant pour finalité la paix, comme a pu l'expliciter Jean-Godefroy Bidima, alors que la seconde s'inscrit dans une perspective de justice sociale ? C'est de l'articulation entre paix et justice dont il est ici, indirectement, question.

Enfin, le troisième point porte sur la légitimité des revendications de reconnaissance. Pour avancer des éléments de réponse à la question cruciale de la démarcation normative dans le cadre de la théorie de Honneth, M. Bonga propose une médiation par la société civile comme instance d'arbitrage normatif entre l'acceptable et le non-recevable moralement. Cette proposition est certes attrayante et, probablement, porteuse. Elle demande toutefois un important développement philosophique pour être pleinement crédible et devenir opérationnelle : *quelle* société civile arbitrera le droit à la reconnaissance, et à la différence, selon *quels* critères axiologiques ?

Ces importantes ouvertures à des questions normatives, à portée directement pratique, constituent un apport indéniable de ce riche ouvrage.

Introduction générale

On s'accorde aujourd'hui que pendant le III^e Reich, c'est-à-dire pendant le règne d'Adolf Hitler de 1933 à 1945, l'Allemagne est à la fois un pays dictatorial et totalitaire. La dictature tient au fait que Hitler décapite la démocratie parlementaire instaurée pendant la République de Weimar, en suspendant tous les droits constitutionnels civils et en décrétant le règne d'un seul parti, à savoir le National-socialisme qui s'est tristement illustré par des crimes de masse, le génocide des Juifs (Shoah) et toutes sortes de violence. Quant au totalitarisme, il tire sa justification du fait que le III^e Reich s'appuie sur le principe d'uniformisation des habitants ou sur la pensée unique, son objectif étant de contrôler aussi bien les pensées que les actions de toute la population.

L'Allemagne d'après-guerre ou d'après le III^e Reich est un pays en ruines (au sens propre et figuré) qui doit se relever des horreurs nazies et de la guerre. Du point de vue sociopolitique, le pays doit faire le deuil du régime dictatorial et criminel pour s'engager sur la voie démocratique. Au plan universitaire se fait de plus en plus aiguë auprès de certains intellectuels la conscience de dénoncer les compromissions dont quelques théoriciens se sont rendus coupables. D'où la nécessité d'un renouveau intellectuel et moral rompant avec certaines continuités et qui se traduirait par une rééducation de toute la société afin de tirer des leçons du passé.

L'École de Francfort a vu le jour dans les années 1930 dans un contexte historique précis. Rappelons que l'expression *École de Francfort* revêt plusieurs sens, selon Rolf Wiggershaus. Premièrement, elle désigne une sociologie critique qui se réclame héritière des idées de Hegel et de Marx et qui voyait dans la société une totalité d'antagonismes¹. Par la suite, ce concept s'est élargi, voire même est devenu multiforme. En effet, il désigne successivement un cadre institutionnel (l'Institut de recherches sociales), une personnalité charismatique

1. R. Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, Puf, 1993, p.4.

(Horkheimer), un manifeste (qui ressort du discours inaugural de Horkheimer en 1931 portant sur la situation d'alors de la philosophie sociale et les tâches de l'Institut de recherches sociales) et un nouveau paradigme, en l'occurrence la Théorie critique ayant pour objet d'analyse l'ensemble des processus de la vie sociale². Au stade actuel des recherches, cette École regroupe trois générations des théoriciens. La première est constituée de Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Leo Löwenthal et Walter Benjamin. La seconde génération a comme figure de proue Jürgen Habermas ; tandis que la troisième a comme chef de file Axel Honneth qui est encore directeur de l'Institut de recherches sociales. Ce sont ces deux derniers philosophes qui feront l'objet de notre étude.

Né le 18 juin 1929 à Düsseldorf, Jürgen Habermas a grandi à Gummerswachsen où son père était président de la chambre de commerce et d'industrie. Après des études de philosophie, d'histoire, de psychologie, de littérature allemande et d'économie à Göttingen, à Zurich puis à Bonn de 1949 à 1954, année où il a soutenu sa thèse sur *L'Absolu et l'Histoire : la dualité dans la pensée de Schelling*, J. Habermas se lance dans une brillante carrière intellectuelle. Elle a été illustrée par de nombreux prix qu'il s'est vu décerner à travers le monde et par des publications qui lui valent une notoriété tant sur le plan national qu'international, universitaire qu'extra-universitaire. Il n'est pas exagéré de dire que J. Habermas est un des penseurs contemporains les plus lus, commentés et influents. Son succès, si l'on peut ainsi le dire, tient entre autres à son activité non seulement au niveau de l'espace universitaire mais aussi à ses prises de position sur les questions qui touchent directement les sphères sociopolitique et économique de notre temps.

Axel Honneth, lui, est né le 18 juillet 1949 à Essen. De 1969 à 1976 il s'oriente vers des études de philosophie, de sociologie et de germanistique, successivement à Bonn, à Bochum et à Berlin. Depuis avril 2001, il est directeur de l'Institut de recherche sociale où il a succédé à Habermas. Axel Honneth est très connu aujourd'hui en philosophie pour avoir mis la problématique de la reconnaissance d'inspiration hégélienne au centre de sa théorie sociale.

Jürgen Habermas et Axel Honneth sont deux grandes figures intellectuelles pour notre temps pour deux raisons principales. Tout d'abord dans un contexte général où il y a une montée exponentielle des extrémismes et des populismes de tous bords, du terrorisme, de l'immigration massive, des viols à grande échelle, des écarts de plus en plus criants entre l'hémisphère Nord et Sud où le vivre-ensemble devient problématique, ces deux

2. Lire aussi A. Dupeyrix, *Comprendre Habermas*, Paris, Armand Colin, 2009, p.16-17.

auteurs nous permettent de considérer la question du vivre ensemble comme une question fondamentale. Pour sortir du cycle infernal de la violence et des conflits meurtriers, nos sociétés doivent redécouvrir la vertu de la communication et la nécessité de reconnaître l'autre dans sa singularité. Ensuite, sans faire une lecture neutre de ces philosophes ni chercher à les exporter en Afrique, Habermas et Honneth développent deux théories sociales d'une grande pertinence et importance en contexte sociopolitique africain caractérisé par plusieurs maux dont la guerre, la violence politique, le viol comme arme de guerre, le sentiment d'injustice, les souffrances injustifiées et anormales dans un continent qui possède un grand potentiel de sol ou de sous-sol, le déni de reconnaissance des Africains par d'autres africains, etc. Pour que le continent africain sorte des maux actuels dont il souffre, il doit entre autres *réactiver la vertu du dialogue* auquel recouraient les sociétés traditionnelles sous forme de palabre et faire de la reconnaissance de tout individu ou de toute couche sociale une condition nécessaire du vivre ensemble.

Cette réflexion ne s'adresse pas uniquement à un public universitaire ; elle reste également ouverte aux publics extra-universitaires désireux de connaître davantage ces deux philosophes en rapport avec l'Afrique.

Cet ouvrage, comportant dix chapitres, est structuré de telle manière qu'il permette au lecteur, même novice de l'École de Francfort, de saisir le motif principal de ce courant de pensée qui regroupe plusieurs figures et les déplacements qu'il a connu tout au long de l'histoire partant de l'angle d'approche de chaque membre.

Ainsi après avoir déterminé la position de J. Habermas, au sein de l'École de Francfort (I), nous montrerons que ce philosophe se réclame de l'héritage de Karl Marx (II) qu'il va infléchir insistant davantage sur la place centrale du langage pour l'émancipation de l'homme et de la société (III). Dans sa recherche d'une société intégrée il aboutit à la vision dualiste selon laquelle la société est à la fois «système» et «monde vécu» (IV). En outre, nous montrerons que J. Habermas se sert de sa théorie sociale, notamment de sa théorie de la communication pour fonder sa pensée politique où la démocratie délibérative constitue le paradigme principal (V). Radicalisant l'idéal démocratique, il en arrive à créer un lien interne inévitable entre la démocratie et l'état de droit avec ses principes de fonctionnement (VI).

Du chapitre 7 au chapitre 10 que l'on peut considérer comme la seconde partie de notre ouvrage, nous traitons tour à tour des critiques adressées à la théorie sociale de Habermas (VII), de la manière dont Axel Honneth prolonge le projet de J. Habermas tout en s'en démarquant (VIII). À ce propos, il nous a paru important de souligner que l'apport majeur de Honneth est de faire de la lutte pour la reconnaissance le centre de gravité de sa théorie sociale (IX).

Enfin nous établissons des ouvertures et des discontinuités entre la rationalité de la communication de J. Habermas, celle de la lutte pour la reconnaissance d'A. Honneth et celle de la palabre africaine (X). En effet, si l'émancipation de l'individu et de la société est leur visée commune, la logique propre à chacune des rationalités reste irréductible à l'autre.

1

Comment J. Habermas se situe-t-il par rapport à l'École de Francfort ?

L'œuvre philosophique de J. Habermas est incompréhensible tant qu'on ne la resitue pas dans le courant de pensée dont il se réclame. Il s'inscrit dans le courant de pensée communément appelé *École de Francfort* ou *Théorie critique*. Ce chapitre comportera essentiellement deux actes, à savoir d'une part la présentation du projet initial de la Théorie critique ou de l'École de Francfort et, d'autre part, le supposé lien qui unit Habermas à ce courant de pensée.

Le projet initial de la première génération de l'École de Francfort

Parler de l'*École de Francfort* ou de la *Théorie critique* suppose la prise en compte de deux choses importantes. Premièrement, elle renvoie à une sociologie critique héritière des idées de Hegel et de Marx qui consistait à voir dans la société une totalité d'antagonismes. Ensuite, au regard de son développement, cette école en est venue à revêtir des signes essentiels d'un cadre institutionnel, l'Institut de recherches sociales regroupant une diversité des théoriciens sous la personnalité intellectuelle de Horkheimer et d'Adorno¹. Parmi ses têtes d'affiche on compte Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Jürgen Habermas, Axel Honneth, etc. Toutefois, si l'angle d'approche de la réalité sociale diffère d'un théoricien à un autre, ils ont pourtant un dénominateur commun, à savoir identifier les pathologies

1. Cf. R. Wiggershaus, *L'École de Francfort, histoire, développement, signification*, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, Puf, 1993, p. 4.

qui grèvent la société et proposer la voie menant à l'émancipation de l'homme.

Concernant le projet initial de la première génération de l'École de Francfort nous convoquons deux figures à savoir Max Horkheimer et Theodor Wiesengrund Adorno et nous nous efforcerons de mettre en relief l'objet de la Théorie critique tel qu'il ressort de leur ouvrage collectif² : le plan global qu'ils se fixent et les arguments qu'ils y développent³. Nous signalons que, dans notre étude, la dernière partie consacrée aux « Notes et esquisses » n'apparaîtra pas, car cette partie est restée à un état embryonnaire et n'intègre pas de manière totale et parfaite la problématique d'ensemble des parties précédentes. Nous laissons ici délibérément de côté la digression sur Ulysse, non pas qu'elle ne présente aucun intérêt, mais parce qu'elle nous paraît d'une certaine manière comme une illustration de ce que les deux auteurs développent. En revanche, celle sur Juliette sera sommairement évoquée en raison de son lien épistémologique face auquel Jürgen Habermas se situera plus tard.

Le fil conducteur qui traverse l'ensemble de l'ouvrage est bien le paradoxe de l'évolution. Cet ouvrage se veut une critique radicale du concept d'*Aufklärung* ou de Raison⁴. Nous rappelons les paradoxes ou les contradictions de la Raison entre ce qu'elle est censée accomplir naturellement et les occasions manquées ou les oublis. La Raison a dégénéré en revêtant une forme instrumentale, calculatrice, dans le seul but de tout contrôler et soumettre jusqu'à l'homme lui-même. Cette vision de la Raison va à l'encontre du projet des Lumières qui devraient apporter non seulement le progrès matériel, mais aussi l'émancipation et le bonheur. Adorno et Horkheimer mettent en évidence la rupture entre le projet d'émancipation initiée par les Lumières et la manière dont les rapports sociaux se sont uniformisés.

Il est utile de lire la problématique d'ensemble développée par ces deux auteurs en ayant à l'arrière-plan le contexte historique qui a précédé

2. M. Horkheimer et Th. W. Adorno ont écrit ensemble *La dialectique de la Raison*, trad. E. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974. C'est un des ouvrages clefs qui permettra la découverte de Karl Marx par Jürgen Habermas. Il est paru en allemand.

3. La structure globale de cet ouvrage comporte quatre études principales, à savoir: le concept d'*Aufklärung* suivi de deux digressions (l'une sur Ulysse ou mythe et raison et l'autre sur Juliette, ou raison et morale), la réflexion concernant la production industrielle de biens culturels, raison et mystification des masses, la problématique relative aux éléments de l'antisémitisme, limites de la Raison et enfin la partie consacrée aux notes et esquisses.

4. Adorno et Horkheimer signalent à ce propos que ce concept revêt un double sens : un sens restreint et un sens large. Le premier renvoie à la Philosophie des Lumières pratiquée au XVIII^e siècle, tandis que le second veut dire « pensée en progrès » et c'est ce second sens qui est appliqué dans leur ouvrage. Cf. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, op. cit., p. 16.

la rédaction de leur ouvrage. Ce contexte se caractérise par les horreurs des guerres, la terreur nazie, l'apparition de totalitarismes ainsi que les effets pervers du capitalisme. L'ombre de tous ces événements douloureux plane sur plusieurs pages de *La dialectique de la Raison* où les deux auteurs posent un diagnostic sur la société occidentale. Leur finalité est de comprendre comment une société éclairée par la Raison a succombé aux pièges de la violence ou de ce qui est contraire à ce que la Raison doit réaliser⁵. Comment concilier raisonnablement, par exemple, le niveau scientifique et technique très élevé atteint et les conditions de vie déplorables d'une bonne partie de la population ? Dans leur démarche, les deux auteurs cherchent à comprendre pourquoi l'humanité, au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, semblait dans une nouvelle forme de barbarie⁶. Explorant diverses pistes d'explication, Adorno et Horkheimer estiment que « dans l'activité scientifique moderne la rançon des grandes inventions a entraîné une décadence croissante de la formation théorique⁷ ». En principe les avancées de la science et de la technique devraient aller de pair avec la disparition de certains maux. Bien au contraire, ce haut niveau des innovations scientifiques et techniques semble n'avoir contribué qu'à un déclin de plus en plus croissant de la conscience ou de la formation théorique. *La dialectique de la Raison* se présente comme une alternative épistémologique et critique de l'activité scientifique telle qu'elle est conçue à cette époque.

La première réflexion relative au concept d'*Aufklärung*, considérée à juste titre par Adorno et Horkheimer comme la base théorique des autres, et donc du livre, met en lumière les diverses contradictions de la Raison. Cette première étude « tente de faire comprendre l'intrication de la rationalité et de la réalité sociale, ainsi que celle de la nature et de la domination de la nature, qui en est inséparable⁸ ». En principe, on devrait s'attendre à cette alliance que l'on dirait naturelle entre la rationalité et la réalité sociale, entre le projet de la Raison d'émanciper les hommes et son devenir effectif dans la réalité sociale donnant comme résultat la transformation de la société.

5. J.-M. Ferry souligne avec précision que la *Dialectique de la raison* a comme thème central *l'évolution paradoxale*. Elle s'efforce de montrer que l'histoire de la civilisation humaine qui se caractérise par de multiples conquêtes de la raison sur la nature n'est pas uniquement une histoire du progrès dans l'émancipation. Quelquefois, le progrès s'est payé d'une perte de substance humaine. Dans cette perspective, la raison n'a pas tenu sa promesse d'émanciper l'homme. Lire J.-M. Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, Paris, PUF, 1987, p. 228.

6. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la Raison*, op. cit., p. 13.

7. *Ibid.*

8. *Ibid.* p. 18.

Dans *La dialectique de la Raison*, Max Horkheimer et Theodor W. Adorno relèvent avec une grande lucidité la fonction et les tâches que la Raison doit accomplir et en même temps la manière dont elle s'y dérobe dans le mouvement de l'histoire. Selon eux, depuis des temps immémoriaux la Raison doit rester inextricablement liée à la réalité sociale, elle doit la pénétrer à fond, la connaître pour mieux l'éclairer et la guider. Cependant, force est de constater que la Raison se retourne contre elle-même au point de s'autodétruire. L'une des premières contradictions qu'ils mettent en évidence peut se résumer en ces termes : « l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains (...) Le programme de l'*Aufklärung* avait pour but de libérer le monde de la magie. Elle se proposait de détruire les mythes et d'apporter à l'imagination l'appui du savoir⁹ ». Cependant, la Raison a tout simplement renoncé à ce bel idéal et n'a pas accompli sa tâche. Plutôt que de libérer les hommes, la pensée en progrès les terrorise en quelque sorte dans la mesure où elle inspire plus la peur que l'émancipation sur tous les plans. Il est paradoxal de constater que « La terre, entièrement 'éclairée' respandit sous le signe des calamités triomphant partout¹⁰ ». Cette pensée en progrès ne détruit pas les mythes, comme sa tâche première, mais au contraire elle semble les entretenir ou les tolérer à travers des attitudes de crédulité, d'aversion pour le doute, etc ; au lieu qu'elle soumette le mythe, elle s'y assujettit. Au lieu de se rendre uniquement maîtresse de la nature, la Raison en arrive à dominer aussi bien la nature que l'homme. Ainsi un nombre considérable d'hommes sont dominés et exploités par une minorité d'autres hommes. Comme le soulignent avec pertinence Adorno et Horkheimer, « Les hommes veulent apprendre de la nature comment l'utiliser, afin de la dominer plus complètement, elle et les hommes. C'est la seule chose qui compte¹¹ ».

Partant de ce contexte, Adorno et Horkheimer assignent à la Théorie critique le rôle d'une science qui a pour objet la société dans un effort d'autoréflexivité ou d'une science autocritique portant un regard sur elle-même et sur les conditions de son application. Il s'agit pour eux d'une critique de la philosophie qui, en tant que telle, ne veut pas sacrifier la

9. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 21.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 22. C'est qu'explique J.-M. Ferry en affirmant que « la répression de la nature *interne*, nécessaire à la conservation de ce produit social qu'est l'individu – et assurée quant à elle, non pas par la production et l'économie, mais par la fonction des institutions et la morale –, mutile et appauvrit cette fois la subjectivité en l'homme ! La conquête sur la nature n'est libération qu'en apparence, car elle se maintient socialement par une conquête sur la nature propre de l'homme ». Cf. J.-M. Ferry, *Habermas, l'éthique de la communication*, op. cit., p. 228-229.

philosophie. Ainsi la Théorie critique s'inscrit en faux contre le positivisme comme mythe de ce qui existe, contre les conventions dominantes de la science¹², contre l'ordre social existant, en l'occurrence le capitalisme avancé caractérisé par la domination et la violence. Les deux philosophes présentent la nouvelle Théorie comme une prise en charge de la relation conjointe et inextricable entre la rationalité, la science et la réalité sociale dans laquelle sont immergés les hommes.

L'une des expressions de la dialectique de la Raison est que des hommes sont traités par d'autres hommes comme des choses et comme objets de manipulation dans les mouvements fascistes et dans le capitalisme avancé. Ce qui fait dire à Horkheimer et Adorno que « La Raison est totalitaire¹³ », c'est-à-dire que la Raison s'investit à administrer de façon totale aussi bien les choses que les hommes. Le penser se rend coupable en se métamorphosant en instrument de destruction de l'homme et en s'accordant avec les opinions négatives de l'idéologie en place. Au lieu de la domestication des forces mythiques de la nature, c'est plutôt la domination irrationnelle de l'homme sur son semblable. Comme on peut le remarquer, le fait de passer de la domination de la nature (*Naturbeherrschung*) à la domination de l'homme (*Menschenbeherrschung*) est véritablement un renversement de la Raison qui devait plutôt faire de tous les hommes des sujets libres. En outre, « l'accroissement de la productivité économique qui, d'une part, crée les conditions d'un monde meilleur, procure d'autre part à l'appareil technique et aux groupes sociaux qui en disposent une supériorité immense sur le reste de la population. L'individu est réduit à zéro par rapport aux puissances économiques. En même temps celles-ci portent la domination de la société sur la nature à un niveau jamais connu. Tandis que l'individu disparaît devant l'appareil qu'il sert, il est pris en charge mieux que jamais par cet appareil même. Au stade de l'injustice, l'impuissance et la malléabilité des masses croissent en même temps que les quantités de biens qui leur sont assignés »¹⁴. Tout cela peut se ramener à une des affirmations centrales du livre : « De même que les mythes accomplissent l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie¹⁵ », c'est-à-dire plus la Raison cherche à se séparer du mythe, plus elle en revêt les traits marquants. A titre illustratif, la Raison élimine l'incommensurable, contraint les hommes à être des copies conformes, détruit leur individualité et fait triompher l'égalité répressive ainsi que l'égalité dans le droit à l'injustice avec le nazisme. « Ce qui pourrait se différencier est réduit à égalité. Tel est le verdict qui trace

12. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 10.

13. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *Ibid.*, p. 24.

14. *Ibid.*, p. 17.

15. *Ibid.*, p. 29.

dangereusement les limites des expériences possibles. L'identité de toutes les choses entre elles se paie par l'impossibilité de chaque chose d'être identique à elle-même¹⁶ ». En dernière analyse on peut dire que toute la réflexion sur le concept d'*Aufklärung* par nos deux auteurs permet de comprendre les paradoxes de la Raison qui se fait entre autres auxiliaire de l'appareil économique, devenant non pas finalité, mais instrument universel¹⁷.

Par ailleurs, par quel moyen pourra-t-on surmonter le retournement de la Raison ? Horkheimer et Adorno répondent que la régression de la Raison doit être surmontée par la Raison elle-même¹⁸. Loin de tout pessimisme ou négativité vis-à-vis de la Raison, comme on s'est vite accoutumé à l'affirmer, Horkheimer et Adorno font crédit à la Raison. En effet, après les deux guerres et les horreurs d'Auschwitz, certains courants de pensée ont développé une attitude de défiance face à la Raison. Leurs réflexions défendent le point de vue selon lequel, avec le totalitarisme, la Raison a connu un naufrage. Il faut désespérer d'elle¹⁹. Si les auteurs de *La dialectique de la Raison* font une critique radicale de la raison en mettant en relief ses limites aux tournants de l'histoire, c'est en vue de « préparer un concept positif de cette Raison qui puisse la libérer des rets dans lesquels la retient la domination aveugle²⁰ ». Pour eux, en effet, même s'il y a régression de la Raison, l'histoire a une direction, une téléologie objective qui ne conduit pas inévitablement à des catastrophes.

16. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 30. Dans le même ordre d'idées, nous précisons que, selon les deux auteurs, l'une des expressions du mythe qui est Raison et la Raison qui se retourne en mythologie s'illustre par le fait que « l'animisme avait donné une âme à la chose, l'industrialisme transforme l'âme de l'homme à la chose » Du coup, l'homme se définit tout simplement comme une chose, un élément de statistique, etc. cf. *Ibid.*, p. 44.

17. *Ibid.*, p. 46.

18. *Ibid.*, p. 15. Les deux auteurs précisent que l'aporie devant laquelle ils se trouvent et qui mérite un examen est « l'autodestruction de la Raison. Nous n'avons pas le moindre doute, disent-ils (...) que dans la société, la liberté est inséparable du penser éclairé. Mais nous croyons avoir tout aussi nettement reconnu que la notion même de ce penser, non moins que les formes historiques concrètes, les institutions de la société dans lesquelles il est imbriqué, contiennent déjà le germe de cette régression qui se vérifie partout de nos jours. Si la Raison n'entreprend pas un travail de réflexion sur ce moment de régression, elle scellera son propre destin ».

19. C'est le cas du courant dit *postmoderne* dont les analyses développent sur l'arrière-plan une attitude de désespoir inévitable à l'endroit de la Raison moderne. Ce courant est ainsi appelé pour soutenir l'impossibilité de s'inscrire en continuité du projet de la modernité initié par les Lumières. Parmi les représentants de ce courant, on peut citer Lévi-Strauss, Foucault, Lyotard, Derrida, Pierre Bourdieu. J. Habermas prend une attitude qui est l'exact opposé de ce courant. Nous y reviendrons.

20. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 18.

Voilà pourquoi nos deux auteurs soutiennent que seule la Raison peut permettre de surmonter la situation d'aveuglement total dans lequel se trouve la société. Selon eux, si la Raison s'est retournée contre sa tâche première, elle seule est capable de dépassement, mais à une condition, celle de se rétracter : « la Raison est bien aussi destructrice que l'affirmation dans leurs reproches ses ennemis romantiques, déclarent Adorno et Horkheimer. Elle ne se trouvera elle-même que lorsqu'elle aura renoncé à toute connivence avec ces ennemis et osera abolir le faux absolu qui est le principe de la domination aveugle²¹ ». Il n'y a donc pas de fatalité dans l'histoire si la Raison accomplit sa tâche de libération et d'émancipation humaine. La tâche de la Théorie critique consiste à déceler les instants précis où la Raison tend à basculer dans la violence barbare. La Théorie critique devra donc exercer une vigilance face à la réalité sociale, y porter un regard critique intransigeant tout en sachant que le progrès de l'histoire est fait d'avancées et de reculs ; il ne s'inscrit pas dans une direction linéaire où tout est gagné à l'avance.

Toutefois on peut noter une ambiguïté dans la position de nos deux philosophes face à la Raison. En effet, selon eux, même si les barbaries vécues semblent confirmer leur diagnostic d'autodestruction de la Raison, ils reconnaissent par ailleurs que « le rapport de dépendance avec la nature, c'est sa domination, sans laquelle l'esprit n'existe pas. En reconnaissant avec humilité sa domination sur la nature et en se rétractant en elle, il détruit sa prétention dominatrice qui l'asservit justement à la nature (...) En vertu de cette survivance de la nature dans le sujet où réside la vérité méconnue de toute civilisation, la Raison s'oppose à la domination... »²². En quoi consisterait l'humilité de la Raison face à la nature et de quelle manière doit-elle se rétracter ? Quelle que soit l'hypothèse que l'on peut faire, il nous semble que ces deux philosophes perçoivent bien une ambiguïté dans la notion de pensée en progrès qu'il faut surmonter au risque de voir réapparaître des formes nouvelles de totalitarisme.

Dans un tout autre registre, après la critique de la raison concernant les biens économiques, Adorno et Horkheimer font la critique des biens culturels, bien que leur réflexion soit restée fragmentaire. Trois idées clés peuvent résumer cette critique : premièrement, le fait que l'industrie culturelle tend à structurer le monde non pas pour l'émanciper mais pour l'uniformiser à tout point de vue ; deuxièmement, cette industrie se mue en instrument de propagande, en faisant du consommateur simplement un client employé comme moyen et non comme fin, et finalement la marginalisation de ceux qui n'obéissent pas à la logique de cette industrie, les contraignant à devenir non des sujets, mais des produits.

21. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 57.

22. *Ibid.*, p. 55-56.

Nos deux auteurs montrent clairement que c'est à travers les médias très utilisés à l'époque, qu'il y a régression de la Raison. Selon Adorno et Horkheimer, « l'industrie culturelle montre la régression de la Raison dans l'idéologie, qui trouve une expression à sa mesure au cinéma et à la radio²³ ». Ce qui est visé avant tout c'est le « calcul de l'effet dans la technique de production et dans la diffusion : conformément à son contenu proprement dit, l'idéologie s'épuise dans l'idolâtrie de l'existence et du pouvoir qui contrôle la technique²⁴ ». La production industrielle tend à structurer toute la vie, à conférer à tout un air de ressemblance, à tout uniformiser et standardiser. Ce qui compte dans la société industrialisée, c'est ce qui est comptable, calculable, qui répond à une logique économique et qui représente de la sorte une dimension de profit en faveur de la bourgeoisie. Ainsi l'homme n'a de valeur que dans la mesure où il se plie à l'impératif de rentabilité de l'industrie culturelle. Dans cet ordre d'idée, l'usage même du mot *culture* devient problématique, étant donné que le propre de la culture est d'élever l'homme et de le sortir de l'état de nature pour parvenir à plus d'humanité.

Adorno et Horkheimer constatent – ce qui reste encore d'actualité – que tout se réduit à une masse de biens culturels industriels dont la finalité est de paralyser l'imagination et la capacité critique des hommes. Toute cette masse de biens engendre sans doute « la menace du fascisme international : le progrès devient régression (...) l'usine aseptisée et tout ce qui en fait partie (...) deviennent (...) un rideau idéologique derrière lequel se concentre le désastre réel²⁵ ». Il s'exerce un certain totalitarisme à travers la diffusion de la pensée unique dans tous ces médias. L'homme n'a pas tellement de choix à faire si ce n'est d'être « intégré dès son jeune âge dans un système d'institutions religieuses, de clubs, d'associations professionnelles et autres qui constituent l'instrument le plus sensible du contrôle social²⁶ ». Ainsi donc, en plus de la dépossession économique, l'homme est dépossédé du point de vue mental. Il n'a pas le droit de penser par lui-même. « L'individu n'est pas seulement une illusion à cause de la standardisation des moyens de production, remarquent Adorno et Horkheimer. Il n'est toléré que dans la mesure où son identité totale avec le général ne fait aucun doute (...) C'est le règne de la pseudo-individualité (...) la particularité du moi est un produit breveté déterminé par la société, et que l'on fait passer pour naturel²⁷ ».

23. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 18-19.

24. *Idem*, p. 19.

25. *Ibid.*, p. 18.

26. *Ibid.*, p. 158.

27. *Ibid.*, p. 163.

Outre l'uniformisation des modes de vie des individus, l'industrie de production des biens culturels passe pour un instrument de propagande qui réduit le consommateur à un matériel de statistique considéré comme moyen et non comme fin. En effet, ce qui intéresse les médias est l'effet qu'ils produisent sur les hommes plutôt que la vérité qu'ils doivent véhiculer. L'homme n'est plus la finalité, mais le moyen dont ils doivent se servir pour arriver à la finalité qu'ils poursuivent, fût-elle mensongère. Tout se concentre sur « la marée de l'information précise et d'amusements domestiqués²⁸ » qui vont jusqu'à abêtir l'homme. L'amusement ici suppose le fait d'être en parfait accord avec ce qui est proposé, de ne rien penser d'autre et d'oublier la souffrance même si elle est manifeste²⁹. L'industrie culturelle exerce une coercition sur la société dont les réflexes doivent correspondre partout à ce que la technique a programmé. L'homme n'a plus qu'à consommer ce qui est conçu et préformé, quel qu'en soit le contenu. Il s'ensuit que l'homme devient en quelque sorte otage des produits culturels auxquels il ne peut résister. Il est réduit à n'être qu'un objet parmi tant d'autres et donc un exemplaire interchangeable.

Cette industrie se serait donc détournée de la noble mission qui était la sienne pour ne devenir qu'une affaire commerciale, préconisant une vérité modérée. Elle ne cesse de frustrer ses consommateurs de cela même qu'elle leur a promis³⁰. Ce qui fait dire aux auteurs de *La dialectique de la Raison* que cette industrie « ne rend pas la vie plus humaine pour les hommes. L'idée de la "pleine exploitation" des possibilités techniques existantes, de la pleine utilisation des capacités en vue de la consommation massive de biens esthétiques, fait partie d'un système économique qui refuse pourtant d'utiliser les ressources disponibles lorsqu'il s'agit de faire disparaître la faim dans le monde³¹ ». Elle préfère

28. M. Horkheimer et Th. Adorno, *La dialectique de la Raison*, p.17. Cette idée paraît très intéressante dans la perspective de notre contexte, dans la mesure où ceux qui contrôlent les leviers du pouvoir se servent des médias pour matraquer les cerveaux et pour détourner la majorité de la population de ses problèmes réels. Pendant plusieurs décennies, la radio et la télévision sont restées des instruments puissants pour structurer l'homme congolais (zaïrois à une certaine époque) de telle sorte que son imagination et sa capacité critique soient paralysées. Ces médias, pourtant à vocation éducative, se sont illustrés par la quasi-absence de programmes à caractère éducatif. Tout devait se focaliser sur les louanges en faveur du pouvoir en place. Certaines anti-valeurs telles que des danses obscènes, les vertus des boissons alcoolisées, la loi du moindre effort, etc. ont été promues en valeurs. Les effets dévastateurs d'une telle inversion sont encore perceptibles dans les us et coutumes des populations jusqu'à nos jours. Il nous semble qu'aujourd'hui encore, malgré la multiplicité des chaînes de radio et de télévision, malgré le contexte dit « démocratique », on est loin de voir des médias qui prennent la mesure de cette dérive et de cette désinformation pour s'appliquer principalement à la rééducation mentale. Il importe de partir de là pour un avenir prometteur.

29. *Ibid.*, p. 153.

30. *Ibid.*, p. 148.

31. *Ibidem*.

éloigner les hommes de leurs vraies préoccupations par les divertissements qu'elle crée. Le progrès de la société industrielle, qui prétend pourtant être venue à bout de la loi de la paupérisation produite par elle, tue l'idée qui justifiait tout système : l'homme en tant que personne, en tant que représentant de la raison, est anéanti. La dialectique de la Raison se renverse objectivement et devient folie³².

Dans ce contexte, ceux qui font appel à leur capacité critique sont marginalisés, car ce que l'industrie culturelle demande aux individus est qu'ils se soumettent à ce qu'elle présente ; ils doivent se ranger. Par contre, « celui qui ne s'adapte pas est frappé d'impuissance économique ; celle-ci trouvera un prolongement dans l'impuissance spirituelle du marginal. Exclu de l'industrie, ce dernier se laissera facilement convaincre de son insuffisance³³ ». Pour nos deux philosophes, cette idéologie de l'industrie culturelle est une forme de fascisme qui opère dans la société en ce sens que l'autorité exerce toutes sortes de violence et de tyrannie sur les individus ; elle ne se montre accueillante qu'à l'endroit de ceux qui ne lui résistent pas ou qui refoulent toute velléité de rébellion³⁴. L'industrie culturelle, pour reprendre une expression chère à Jürgen Habermas qui paraphrase justement les deux auteurs, « dé-sublime la culture, lui enlève ses contenus raisonnables et procède à des substitutions de ses fonctions, à des fins de contrôle des consciences grâce à des manipulations³⁵ ».

Quant à la réflexion sur les « éléments d'antisémitisme³⁶ », elle s'inscrit en droite ligne de celles qui précèdent et elle est évoquée pour montrer le retour à la barbarie de la civilisation éclairée de l'époque³⁷. Le principal argument est que l'antisémitisme ou encore le racisme sont un obstacle majeur pour l'avènement d'une société véritablement humaine. Les auteurs de *La dialectique de la Raison* font remarquer à cet effet que l'origine de l'antisémitisme tient à un ordre social qui stigmatise les Juifs comme étant le mal absolu, alors même que cet ordre est lui-même le mal absolu qu'il tente de projeter en dehors de lui. Selon l'ordre social en

32. M. Horkheimer et Th. Adorno, *La dialectique de la Raison*, p. 212.

33. *Ibid.*, p. 142.

34. *Ibid.*, p. 163.

35. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp (*Théorie de l'agir communicationnel. Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, t.2, trad. J.-L. Schlegel, Paris, Fayard, 1987), p. 557/418. A partir d'ici, *T K H II*.

36. Adorno et Horkheimer signalent que ces éléments « sont en relation directe avec des recherches empiriques de l'Institut für Sozialforschung créé par Felix Weil » cf. *Ibid.* p. 19 Cet institut avait comme projet de recherche le marxisme scientifique et regroupait quelques figures telles que Adorno, Horkheimer, Pollock, Fromm, Benjamin, Neumann, Löwenthal, Kirchheimer ainsi que Marcuse.

37. *Ibid.*, p. 19.

place, les Juifs sont « l'incarnation du principe négatif absolu ; le bonheur du monde dépend de leur extermination³⁸ ».

Esquissant la préhistoire philosophique de l'antisémitisme, nos deux penseurs montrent que, de tout temps, la raison cherche à dominer la nature. Mais cette domination déborde son objet pour devenir domination sur l'homme. Au fond du problème antisémite, il y a l'avidité de possession exclusive que les fascistes manifestent et le désir d'un pouvoir illimité quel qu'en soit le prix³⁹. Il en résulte que « La haine se décharge sur des victimes sans défense. Et comme celles-ci sont interchangeables, selon les circonstances : gitans, Juifs, protestants, catholiques, chacune d'entre elles peut prendre la place des meurtriers, avec le même aveuglement dans la volupté sanguinaire, dès qu'elle se sent puissante parce que devenue norme⁴⁰ ». Pour Adorno et Horkheimer, l'antisémitisme se fonde sur une paranoïa qui est en fait une fausse projection conduisant un sujet à attribuer des impulsions qu'il n'admet pas comme siennes à l'objet qui est la victime potentielle. Les fascistes montent toutes sortes de machinations pour donner un semblant de raison à leurs crimes, en présentant notamment le Juif comme le bouc émissaire de l'injustice sociale, le considérant comme une menace intolérable. D'où la nécessité de le sacrifier comme un certain maître qui fut insulté et cloué sur la croix, évidente allusion au sacrifice du Christ.

Les nazis en viennent à faire fonctionner un schéma bien rodé qui n'est d'aucun profit pour les masses, mais plutôt utile aux cliques qui cherchent à dominer : il s'agit de créer une diversion au sein des populations en faisant passer une certaine image du Juif qui peut enflammer certains clichés ou préjugés, se lancer dans la corruption facile et des actes de terrorisme. Pour les nazis, les Juifs sont « l'incarnation du principe négatif absolu (...) le bonheur du monde dépend de leur extermination⁴¹ ». A ce titre, l'idéologie nazie est l'expression la plus éloquente de l'état d'aveuglement dans lequel la civilisation éclairée s'est enfoncée, faisant des Juifs des produits de consommation, transférés dans des chambres à gaz pour y subir toutes sortes de tortures. Cette idéologie a pu rationaliser les massacres des masses en se servant notamment des médias pour véhiculer ses idées totalitaires. De ce point de vue, la Raison s'est mise délibérément au service d'un ordre existant oppresseur, elle s'est retournée contre son histoire qui est celle de l'émancipation ou de la libération pour se transformer en quelque chose de négatif et de destructeur⁴².

38. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, op. cit., p. 177.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, p. 180.

41. *Ibid.*, p. 177.

42. *Ibid.*, p. 14.

A l'opposé, les auteurs de *La dialectique de la Raison* indiquent de quel côté se trouve la voie de l'humanité ce qui est encore d'actualité aujourd'hui. On y parvient « si la pensée est libérée de la domination, si la violence est abolie ; l'idée que le Juif est un être humain, si longtemps considérée comme fausse, aurait enfin droit de cité. Cela représenterait un pas décisif pour sortir de la société antisémite (...), ce serait un pas vers la société humaine (...), l'humanité, race universelle opposée à tout ce qui est différent, se développerait pour devenir l'espèce qui, en tant que nature, est tout de même plus que la simple nature, parce qu'elle a enfin pris conscience de sa propre image. S'émanciper individuellement et socialement de la domination, c'est s'opposer à la fausse projection...⁴³ ». Autrement dit, il ne s'agit pas de dénier l'humanité au Juif, mais de le reconnaître comme une valeur insubstituable avec laquelle il faut compter pour construire un monde meilleur. Pour cela, l'émancipation individuelle et sociale devient le chemin obligé de la Théorie critique, au dire de nos deux philosophes.

La digression sur Juliette comporte quelques éléments intéressants sur la vision épistémologique de Horkheimer et d'Adorno. Elle permet de comprendre « comment l'assujettissement de tout ce qui est naturel au sujet despotique aboutit finalement à la domination de l'objectivité et de la nature aveugle. Cette tendance nivelle toutes les antinomies de la pensée bourgeoise, surtout celle entre la rigueur morale et l'amoralité absolue⁴⁴ ». En effet, on peut constater le fait que le bourgeois se considère comme le sujet libéré de toute tutelle et qui peut faire ce qui lui plaît même contre la loi. On observe tout une série de paradoxes : le bourgeois donne au respect des fondements autres que l'intérêt matériel et la violence⁴⁵ ; il épargne les sentiments moraux à ses peuples et en même temps lui-même n'a plus besoin d'observer une discipline, il est en opposition avec l'impératif catégorique comme expression de la morale et paradoxalement il est en accord avec la raison pure. Ainsi l'esprit bourgeois n'est pas loin de ce que pensent Machiavel et Hobbes dans la mesure où il « ne s'oppose à l'autorité que lorsqu'elle n'a pas la force d'imposer l'obéissance, et à la violence lorsqu'elle n'est pas un fait. Tant que l'on ne tient pas compte de l'identité de celui qui utilise la raison, celle-ci n'a pas plus d'affinité avec la violence qu'avec la médiation ; suivant la situation de l'individu et des groupes, elle admet comme données la paix ou la guerre, la tolérance ou la répression⁴⁶ ».

43. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 207-208.

44. *Ibid.*, p. 18.

45. *Ibid.*, p. 96.

46. *Ibid.*, p. 97-98.

On peut percevoir dans cette digression une critique du rationalisme occidental, notamment du positivisme insistant sur un ordre scientifique unitaire. Ainsi la connaissance a pour finalité de créer une homogénéité entre le général et le particulier, ou encore de ne comprendre ce dernier que comme une partie intégrante d'un système. La tâche consciente de la science consiste précisément à instaurer l'unité entre le général et le particulier. Or pour les auteurs de *La dialectique de la Raison*, cette homogénéité entre le général et le particulier se fait le plus souvent au détriment du particulier ou de l'individualité. L'une des ambiguïtés du rationalisme occidental est exprimée dans la *Critique de la Raison pure* à travers l'emploi des concepts de « moi transcendantal » et de « moi empirique ». Ces « concepts kantien, disent Adorno et Horkheimer, sont ambigus. La raison en tant que moi transcendantal supra-individuel implique l'idée d'une vie sociale libre pour les hommes, dans laquelle ils s'organisent en sujet universel et dépassent le conflit entre la raison pure et la raison empirique, dans la solidarité consciente qui les lie tous. Cela représente l'idée de la véritable universalité : l'utopie⁴⁷ ».

En revanche, force est de constater qu'en lieu et place d'une raison libératrice, la raison se transforme en « instance d'un penser calculateur qui organise le monde en vue de la conservation de soi et ne reconnaît d'autres fonctions que celles de la préparation de l'objet à partir du simple matériel sensoriel, pour en faire le matériel de l'asservissement⁴⁸ ». Il apparaît donc que la science de cette époque fait le lit de l'intérêt bourgeois et totalitaire en ce que « La véritable nature du schématisme qui accorde le général au particulier, le concept au cas particulier, se révèle être finalement, dans la science actuelle, l'intérêt de la société industrielle. L'être est appréhendé sous l'aspect de la manipulation et de l'administration. Tout, même l'individu humain (...) devient processus réitérable, remplaçable, simple exemple pour les modèles conceptuels du système⁴⁹ ». Le bourgeois et l'ordre totalitaire prendront appui sur cette conception de la science qui traite indistinctement l'homme et la nature, négligeant l'individualité au profit du grand nombre. Bref, cette conception épistémologique fondamentalement instrumentale, avec un accent calculateur dont la finalité est la manipulation de l'individualité, est dénoncée par Adorno et Horkheimer.

Ce projet ambitieux sera poursuivi par Horkheimer qui distingue deux formes principales de théorie⁵⁰ : la théorie traditionnelle et la théorie

47. M. Horkheimer et Th. W. Adorno, *La dialectique de la raison*, p. 94.

48. *Ibid.*

49. *Ibid.*, p. 94.

50. Il fait cette distinction dans son ouvrage *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, 1974.

critique. La théorie traditionnelle est celle de toute la pensée classique et en particulier celle de Descartes où la relation sujet-objet est primordiale et qui sépare l'être et la connaissance. L'ambition cartésienne « pose l'hypothèse d'une relation par essence immuable entre le sujet, la théorie et l'objet de la connaissance⁵¹ ». Par contre, Max Horkheimer pense que, si l'on considère cette relation sujet-objet comme primordiale, on en arrive à une méconnaissance des « forces qui déterminent de façon décisive la vie sociale⁵² ». A l'opposé de la théorie traditionnelle, la Théorie critique est doublement réflexive en ce sens que, d'une part, elle réfléchit sur le contexte même de son émergence et, d'autre part, elle réfléchit sur les conditions de possibilité de son application. Cette nouvelle Théorie considère que l'ordre social existant n'est pas naturel, il est relatif et à parfaire. Par conséquent, le rapport de l'homme à la société s'institue sous le mode dialectique qui relève constamment les contradictions et les dérive de celle-ci pour l'émergence d'un ordre social plus humain. Ce que le savant critique vise, c'est aussi bien le changement de la société que sa relation à ladite société.

Nous ne pouvons pas clore les pages relatives à la contribution de Max Horkheimer sans insister explicitement sur l'intérêt ultime qui guide la Théorie critique. Loin d'avoir une visée purement théorique ou de chercher uniquement à transmettre rigoureusement les conditions de son succès dans l'histoire, la nouvelle Théorie se fonde sur *l'intérêt qu'ont les hommes à transformer la société*⁵³, en se libérant notamment de toutes sortes de déterminismes et servitudes qui pèsent sur leur vie. Sa visée, pourrait-on dire, est la libération ou l'émancipation des hommes. Le théoricien critique se présente comme celui qui éveille les hommes et les réveille pour parvenir à cet idéal émancipateur. Le défaut de la théorie traditionnelle est qu'elle « est tirée par abstraction de l'activité scientifique, telle qu'elle s'accomplit à un niveau déterminé, dans le cadre de la division du travail. Elle correspond à l'activité propre du savant – qui s'exerce parallèlement à toutes les autres activités que comporte la vie sociale, sans que la relation organique entre diverses formes d'activité apparaisse immédiatement à l'évidence. C'est pourquoi cette conception ne fait pas apparaître la fonction réelle de la science dans la société, ce que la théorie signifie dans la vie des hommes, mais seulement le sens qu'elle a dans la sphère isolée où elle est produite dans les conditions déterminées historiquement⁵⁴ ». Que fera Jürgen Habermas de cet héritage ?

51. M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, op. cit., p. 43.

52. *Ibid.*, p. 83.

53. *Ibid.*, p. 77.

54. *Ibid.*, p. 25-26.