Cyril Gispert

ATER en Science politique, université Montpellier 1

Politique d'Adorno

En 1966, sept ans après la publication du programme de Godesberg du Parti social-démocrate Allemand (SPD), Theodor W. Adorno envisage d'en écrire une critique fondamentale sur le modèle de la *Critique du programme de Gotha* de Karl Marx de 1875. La République fédérale allemande est alors dirigée par une « grande coalition » réunissant, dans un même gouvernement, le SPD et les conservateurs de la démocratie chrétienne. Une alliance contestée par la gauche intellectuelle proche de l'Institut pour la recherche sociale de Francfort, que l'auteur des *Minima moralia* dirige depuis le départ à la retraite de Max Horkheimer en 1958. L'adaptation du socialisme démocratique à l'économie de marché, à la défense de la propriété privée des moyens de production, son alignement sur les positions du bloc atlantiste sont considérés par Adorno comme régressives et dangereuses pour le devenir de l'émancipation. Il s'insurge notamment contre l'ambivalence du programme socialiste sur la question de la juste répartition des biens matériels « formulé comme si c'était possible sans socialisation des moyens de production, comme une simple affaire de négociation » et réprouve une critique politique qui ne se contente plus que de pointer « des contradictions, et non pas la contradiction » de la domination sociale.

Toutefois, en dépit de l'engagement de publication donné à Hans Magnus Enzensberger, directeur de la revue *Kursbuch*, Adorno se rétracte et préfère, en suivant les conseils de Max Horkheimer, ajourner tout travail sur les transformations de la social-démocratie qui puisse apporter de « l'eau au moulin de tous ceux qui secouent la démocratie durement ébranlée ». Un recul dont il s'excuse auprès d'Enzensberger en prétextant le manque de temps, la fatigue et surtout le travail que lui demande la rédaction de la *Dialectique négative*. La critique du socialisme post-socialiste du SPD, dont il ne cesse jusqu'à sa disparition de condamner les renonciations, est ainsi reportée *sine die* pour des raisons de « conscience » et l'achèvement de son œuvre majeure. La *Dialectique négative*, que l'auteur s'est refusé à présenter comme une méthodologie appliquée de ses travaux et réflexions est l'occasion pour Adorno de « mettre carte sur table » et d'écrire ce qu'il considère être son « antisystème ».

Interpréter et transformer le monde

Contre le gel de la réflexion dans le mouvement réel et le bannissement de l'activité, Adorno souhaite arracher au matérialisme marxiste ses fragments les plus subversifs, encore assez affûtés pour saper un monde dominé par la marchandise et la condamnation de la praxis. La « souffrance » évoquée dans la *Dialectique négative*, qui renvoie aux multiples mutilations et anéantissements que le règne de l'équivalence généralisée et de l'identité (du même) fait subir aux hommes, est au cœur de cette politique de la subversion. Cette dénonciation du malheur n'est jamais chez Adorno le prétexte d'un recours à la règle morale, selon lui coupable depuis Kant de facticité et de duplicité, mais une ouverture à l'élément générique du négatif. La « douleur » médiatise la praxis, elle est sa part de non identique, le substrat de vérité qui conditionne le possible de l'émancipation. Toutefois, l'activité transformatrice peut-être aussi « souffrance » lorsqu'elle est interdiction de penser et se transforme en censure. L'autoréflexion de la praxis – le retour de la pratique sur elle-même – est le « contrepoison » d'une politique de la « douleur » qui soit organisation de l'émancipation et non reproduction de l'Ordre dominant. À partir de cette subversion de toutes les stratégies de l'identité – ayant comme point de départ le cri du mutilé – Adorno définit le *telos* d'un socialisme antisystémique « dans la négation de la souffrance physique du moindre de ses membres et dans les formes de la réflexion, intérieures à cette souffrance ».

De toute évidence, la détermination de la politique par les rapports de classe, la centralité du prolétariat dans le processus historique, est absente du socialisme « antisystème » d'Adorno, « l'histoire n'a pas un sujet global qu'on puisse construire, de quelque manière que ce soit ». Sa définition de la dialectique comme médiation de la médiation lui interdit d'accorder à une catégorie de la population le primat de la souffrance et la propriété de l'espérance. S'il reconnaît que l'antagonisme de classes contribue au maintien de la société marchande, Adorno se refuse à arrêter la praxis dans l'un des deux antagonistes. Le point de vue de « l'humanité sociale » lui semble plus approprié au dévoilement d'une société devenue l'« interconnexion intégrale des fonctions » que ne lui paraît être celui de la « classe ouvrière », générateur de positif et d'absolu. L'espoir de la transformation, l'impératif de l'émancipation sont logés à l'épicentre de la négation du négatif, soit dans le mouvement déterminé de « l'humanité sociale » sur elle-même. Il s'agit d'ébranler la fausseté, le dédoublement irréel de la réalité, en créant du trouble et de la dissidence, en extériorisant la mutilation, en organisant le cri du social, malgré « l'emprise » de la positivité marchande. L'espoir de subversion – comme libération dans et à partir de la « souffrance » – et la résistance sans compromis sont immanents aux dissociations organiques des sociétés totales « la socialisation totalitaire couve objectivement son terme antagoniste sans qu'on puisse dire aujourd'hui s'il s'agit de la catastrophe ou de la libération ». Cette indétermination historique ne trouve pas chez Adorno son salut dans l'espérance objectivée.

La « rébellion » contre ce qui est imposé, le rejet de tout compromis et la politisation de la « souffrance » dans la subversion subversive du matérialisme ne doivent pas êtres assimilés à un retour de la théorie critique aux seuls écrits de jeunesse de Karl Marx. Theodor Adorno refuse et dénonce systématiquement les travers régressifs de la seule critique de l'aliénation dont la systématisation conceptuelle présuppose une stratégie positive de réconciliation. L'objectif de l'émancipation ne doit pas, selon lui, être retrouvé « dans l'origine, dans le fantasme d'une nature bonne » car celle-ci ne se constitue qu'à partir du but. Néanmoins, l'énergie et l'acuité critique des textes qui précèdent *La Misère de la philosophie* et le *Manifeste communiste* sont un réservoir de radicalité qui sert le projet d'un socialisme du négatif. Cette politique du mutilé et de la négation est ainsi déjà présente dans l'injonction de Marx à exercer « une critique impitoyable de tout l'ordre établi, impitoyable en ce sens que la critique ne craint ni ses propres conséquences ni le conflit avec les puissances existantes ». L'opposition irréconciliée et irréconciliable d'Adorno à tout ce qui peut procéder et participer à la reproduction de l'identique perpétue cette tradition d'insoumission, d'intolérance « impitoyable » contre toutes les formes de domination. À l'aune de cette radicalité « antisystémique », la dialectique de la praxis et de la théorie s'actualise dans la mutualisation dynamique et réciproque de leurs propriétés, transformation et interprétation ne sont plus figées dans leur séparation.

La politique et le social ne sont donc pas absents de sa pensée, mais l'exigence de radicalité, l'impératif de subversion conduisent Adorno aux frontières du matérialisme et de la métaphysique dans un effort théorique où activité transformatrice et pensée de la transformation ne connaissent jamais de repos. Le social n'est pas réductible à l'économie comme la politique ne se résume pas à la détention du pouvoir, la libération de « l'humanité sociale » est aussi son émancipation des contraintes pétrifiées de la société marchande, de l'emprise des déterminations factices. Rien n'échappe à la reproduction du capital, à la régression « préhistorique » de l'humanité dans la barbarie de la subsomption totale, « les spontanéités humaines individuelles (et dans une large mesure même celle qu'on croirait d'opposition) sont condamnée à la pseudo-activité, et potentiellement à la débilité ». La transformation de la politique par le social, ou la révolution du social par la politique n'exorcisent la catastrophe qui les menacent que par la récursivité réflexive de leur mouvement : le social doit s'émanciper du social et révolutionner, en se révolutionnant, une politique libérée d'elle-même. En dehors de cette médiation subversive et perma-

nente « l'emprise de l'envoûtement » condamne les activités spontanées ou organisées à accroître la domination des puissances qu'elles pensent et souhaitent combattre. Parmi les obstacles à une praxis de la médiation, outre l'affirmation d'un absolu, le « principe de réalité » et le « désespoir » sont l'un et l'autre la double dimension d'un même défaitisme qui guette l'activité quant elle ne se fait pas autoréflexion critique. Par « principe de réalité » Theodor Adorno entend la sécularisation de « l'emprise mythique » – l'équivalent pour les sociétés humaines du caractère fétiche de la marchandise – devenue « interpénétration du réel », que les individus tiennent pour la vie. Une naturalisation de l'irréel qu'Adorno résume ainsi : « plus la socialisation s'empare inexorablement de tous les moments d'immédiateté humaine et interhumaine, plus il devient impossible de se souvenir que cet entrelacs est quelque chose d'advenu ; plus l'illusion de nature est irrésistible ». Le désespoir n'est autre dans ce contexte que « la dernière idéologie historiquement et socialement conditionnée ».

La politique du négatif est extérieure à l'ordre social constitué, à ses simulacres. Elle est lutte constituante contre le constituant. Car le pouvoir, s'il n'est soumis à une entreprise nécessaire et continue de désarticulation « n'est pas dérangé, reste comme il est et peut même ressurgir à volonté absolument intact dans des constellations de pouvoir modifiées ». Il s'agit de prendre le pouvoir contre le pouvoir et la totalité sociale. Si la pensée d'Adorno n'est sans paradoxes et ambivalences, elle contient assez de charges contre l'ordre établi pour lever toute ambiguïté sur son réel contenu politique et stratégique. Il est assez aisé de saisir, au travers des éléments de cet « antisystème », les linéaments d'une critique radicale de la social-démocratie « réellement existante », telle qu'elle se manifeste au monde depuis l'adoption du Programme de Godesberg en 1959.

Une social-démocratie dont la structure et les articulations internes conduisent à la démission devant le « principe de réalité », à l'identification du social à la société telle qu'elle se donne à voir sous la domination du capital et de ses fétiches. Cette objectivation de la politique socialiste dans l'administration institutionnalisée (le *welfare state*) des hommes est à l'opposé de l'exigence de négatif défendue par Theodor Adorno. Et, dans son engagement contre la « grande coalition » de 1966, s'éclaire sa critique d'une politique au « repos », arrêtée et ouverte aux interpénétrations du « non vrai ». Cet arrêt dans l'immobile, dans la déformalisation de la pratique et la désubjectivation des consciences, n'est pas étranger aux déclarations du Programme de Godesberg. En déclarant à Max Horkheimer que seul le « un retour raisonné sur soi » du SPD peut lui éviter de « s'abîmer totalement », il dénonce par la même occasion « l'envoûtement » du « compromis » dans une praxis réformatrice qui, en croyant lutter contre la « souffrance », contribue à la reproduction élargie du malheur social.

Les présupposés empiristes qui fondent la pratique réformiste contribuent à la banalisation d'un état d'exception « la liberté est oubliée. La non-liberté s'accomplit dans une invisible totalité qui ne tolère plus de lieu extérieur d'où on pourrait la saisir et la briser. Le monde tel qu'il est devient l'unique idéologie et les hommes en sont un élément. Même là règne encore le caractère dialectique de la justice : elle se prononce sur l'individu, prototype et agent d'une société particulariste et non libre ». Le projet social-démocrate « postsocialiste », qui n'aspire plus à la radicale transformation du constituant par la socialisation sociale, défend au contraire la nécessaire réconciliation de celui-ci et du constitué dans les formes de leur dédoublement fonctionnel « dans une identité qui justifie le monde ». Le constitué, composé de l'ensemble des « machineries » sociales, doit ainsi correspondre au constituant objectivé, c'est-à-dire à la démocratie dans un régime de totale « non-liberté ». Il ne s'agit plus d'une violence exercée sur le non identique par l'activité pure de l'organisation mais d'une entreprise de désubjectivation où le parti est acteur (sujet) de sa propre subsomption : « l'identité devient l'instance d'une doctrine de l'adaptation dans laquelle l'objet auquel le sujet doit s'orienter rend à ce dernier ce que le sujet lui a infligé. Il doit accepter la raison contre sa raison ». La social-démocratie de l'après Godesberg prétend organiser la réconciliation du non identique et de l'identique par l'effacement du social et l'anéantissement de la politique.

Politique de l'utopie, fragments d'émancipation

Comme il a été dit plus haut, l'« antisystème » repose sur une dialectique de la médiation et de la négation, porteuse d'un mouvement irréductible contre ce qui se laisse fixer ou se pense comme premier. En dépit de leur caractère fragmentaire et parfois énigmatique, les derniers travaux d'Adorno découvrent les linéaments complexes d'un socialisme « antisystémique », à la fois souffrance de l'utopie et libération par l'utopie, conçu pour échapper à l'affirmation autoritaire et positive de la pratique. La tendance à vouloir réconcilier praxis et théorie (dans ce qu'il appelle le « décisionnisme ») constitue un obstacle à l'arrêt de la catastrophe qui menace, ici et maintenant, « l'humanité sociale ». L'émancipation telle qu'il l'entend, pour être émancipatrice, doit être sans image, sans lieu, sans doctrine, sans modèle, elle doit être négation déterminée de tout ce qui est pour que l'espoir – né avec le mouvement ouvrier et la théorie socialiste – ne puisse s'abîmer dans l'apparence de son dédoublement réifié.

Toujours soucieux de ne pas établir des codes qui puissent faire système, Theodor Adorno ne donne pas de définition de l'utopie qui corresponde aux cri-

tères en usage. Elle est « ce qu'on ne peut pas subsumer sous l'identité » et s'enracine « dans ce qui s'est conjuré afin qu'elle ne se réalise pas », l'utopie est à la fois « l'ontologie des conditions fausses » de la société marchande et conscience du possible. Jamais confondu avec l'immédiatement réel qui « fait obstruction à l'utopie », le possible apparaît « au milieu de ce qui est établi » et des fétiches comme une pure abstraction spéculative. Derrière cette abstraction apparente se cache la part d'existence négative, la souffrance « attachée au concret comme à ce qui n'est pas défiguré ». Étrangère à toute résignation, la pensée « obstinée » n'ambitionne pas de consoler ou d'amoindrir la douleur, c'est au contraire dans le dérangement des hiérarchies, la dématérialisation du monde objectivé, la « dislocation » des figures apprêtées que « la conscience du possible » devient pratique de la transformation. Cependant, Adorno constate que la conjuration des fétiches, de la valeur et des politiques constitue un puissant obstacle au réveil utopique : « La prépondérance de l'objectivité dans les sujets, qui les empêche de devenir sujets, empêche tout autant la connaissance de l'objectif. »

Les mutilations engendrées par les contraintes systémiques ont atteint dans leurs chairs et leurs fonctions cérébrales les individus sociaux, au point d'entraîner une régression progressive des consciences sous la tutelle du semblable et de l'identique. Ce ré-ensauvegement de l'espèce, que manifeste la glaciation du moment subjectif dans l'objectif, tend à emprisonner l'Homme dans l'appareil de sa survie et à détériorer les possibilités subjectives d'une échappée critique : « schizophrénique, la liberté subjective est un élément destructeur qui intègre bien davantage encore les hommes à l'emprise magique de la nature ». L'utopie négative ne peut alors avoir recours aux traditionnels subterfuges que sont la projection dans un au-delà ou en-deçà historique (ce qu'Adorno reproche, entre autres, à l'ontologie heideggérienne) et l'émergence d'un Sujet démiurgique. Dans les deux cas, la théorie et la pratique de la libération conduit au renforcement de l'emprise, à l'expansion de l'hybridation. La subversion – cette « connaissance qui veut l'utopie » – est plutôt à chercher dans les formes imbriquées du sujet et de l'objet, dans leurs médiations réciproques, que dans leur opposition stérile et stérilisante. Si le primat de l'objet, tel qu'il organise les sociétés modernes, a réduit la pensée à l'impuissance végétative, c'est néanmoins dans l'échec de l'identification que le négatif peut devenir « le moteur de son désensorcellement ». Ce négatif est à la fois vrai et apparence : « vrai parce que rien n'échappe à la domination qu'il a amenée à sa forme pure ; non vrai parce que dans sa collusion avec la domination, il n'est pas du tout l'esprit pour lequel il se prend et se donne ». Et c'est aux marges de cette contradiction ontologique de l'apparence et de la non-apparence que la pratique transformatrice devient nécessairement utopie post-humaine, médiation de la médiation, démythologisation de l'*Auflklärung*. La liberté ne doit plus être conçue de manière abstraite et subjective mais reconsidérée dans son extranéité à la société « réellement existante », dans son corps à corps avec le non vrai de l'équivalence généralisée.

Cependant, l'exigence d'Adorno à l'égard de la pensée utopique n'en reste pas moins grande, la critique pour être critique et « conscience du possible » doit en permanence se protéger d'elle-même. Une protection qui relève autant de l'« acrobatie cérébrale » qu'elle peut se rapprocher par certains traits de la « clownerie », car il continue de penser que : « quelle que soit l'action que l'individu ou le groupe entreprennent contre la totalité dont ils font partie, cette action est contaminée par ce que la totalité a de mauvais, et celui qui ne fait rien ne l'est pas moins ». La politique de l'utopie est donc une politique des interstices, une théorie des trous, des frontières et des interfaces. Rares sont les passages de la *Dialectique négative* qui en disent plus, maigres sont les ressources disposées au regard du lecteur, la peur de la corruption par la totalité et l'activisme de la pratique dominent l'auteur. Une prudence qu'il justifie par les conditions de la période, « ce qu'il y a de désespérant dans le blocage de la pratique qu'on attendrait, procure paradoxalement un temps pour la pensée ; ne pas utiliser ce temps serait, sur le plan de la pratique, un crime ». L'émancipation de « l'humanité sociale » reste toutefois une composante de ce matérialisme subverti car il précise plus loin qu'« il reste, en tant que comportement, une part de pratique, si cachée que cette pratique puisse être encore à elle-même ». C'est seulement dans la (re)connaissance de la souffrance que le matérialisme se déprend de son moment idéaliste et « converge avec ce qui est critique, avec une praxis socialement transformatrice ».

Par ailleurs, à la fin de l'ouvrage Adorno repousse ceux qui, parmi ses contempteurs pourraient l'accuser de nihilisme : « Le cours du monde n'est pas absolument fermé, ni le désespoir absolu ; c'est plutôt ce désespoir qui constitue sa fermeture. Si fragile que soit en lui toute trace de l'autre, si défiguré que soit tout bonheur parce que révocable, l'étant est néanmoins, dans les fragments qui s'inscrivent en faux cotre l'identité, traversé par les promesses de cet Autre constamment trahies. »

La société émancipée que laisse imaginer, par éclats, la *Dialectique négative*, est une société née du « Grand Refus », où les forces productives doivent être au service de l'extinction de la souffrance physique. Une éradication de la douleur qui s'accompagne d'une réflexion collective et solidaire sur les formes intérieures de cette souffrance. Et, ce n'est que par l'exercice d'une solidarité « transparente à elle-même et à tout vivant » qu'une telle libération peut advenir. En quelques phrases isolées, qu'il est utile de retranscrire *in extenso*, Theodor Adorno décrit pour la première et dernière fois de l'ouvrage ce que pourrait être des rapports pleinement démocratiques : « Avec la répression

externe disparaît la répression interne, vraisemblablement après un long délai et sous la menace permanente d'une rechute. Alors que, dans l'esprit de l'oppression, la tradition philosophique confond liberté et responsabilité, la liberté se transformerait en la participation sans crainte, active, de chaque individu : dans un tout qui ne figerait plus institutionnellement la participation, mais où celle-ci aurait de réelles conséquences. » Et plus loin, pour conclure : « On ne dispose d'aucun modèle de liberté en dehors de celui d'une conscience qui interviendrait aussi bien dans la constitution totale de la société que, par l'intermédiaire de celle-ci, dans la complexion de l'individu. Cela n'est pas entièrement chimérique, car, énergie pulsionnelle dérivée, elle-même pulsion, la conscience est aussi un moment de ce en quoi elle intervient. »

Conclusion

Sans se préoccuper des frontières académiques, ni de la « division sociale du travail intellectuel » Theodor Adorno conduit la théorie critique sur les sommets vertigineux d'un matérialisme rebelle tourné contre les conformismes de la pensée traditionnelle, qu'elle se revendique « progressiste » ou « conservatrice », et s'attaque aux constituants de la société marchande sans se soucier des conséquences sur la pratique et la pensée. Il s'agit d'un véritable effort d'interprétation du « capitalisme tardif », des métamorphoses entraînées par la subsomption généralisée sur les consciences et pratiques humaines. À partir de la négation déterminée des concepts et catégories données par les philosophies de Kant, Heidegger et Hegel, l'entreprise adornienne se révèle être une reprise du marxisme contre le marxisme, une réactivation de la théorie radicale contre les défigurations de la praxis transformatrice. Cette radicalité d'Adorno, entre « conscience du possible » et mutilations de l'immédiateté, continue d'interroger les rapports politiques et les ressources de l'émancipation. Dans le cadre d'une société qui, plus que jamais, « est du capitalisme dans ses rapports de production », la subversion permanente des catégories du savoir est la condition d'une intelligence libérée des normes administrées. Dans son extranéité à l'ensorcellement des « faits » et de leurs « sciences », la radicalité défendue par Adorno n'est pas une posture intellectuelle, un jeu esthétique et codé, mais répond à une réelle exigence de liberté et de libération dans un monde unidimensionnel qui ne la tolère plus. Au milieu de sociétés sans issues qui n'acceptent plus d'extérieurs ni de frontières ou de marges, l'acrobatie cérébrale (penser contre soi-même) d'un savoir du non identique est un appel à l'insoumission, à la résistance et à la dissidence. Ce que le travail de Theodor W. Adorno sur la social-démocratie allemande aurait sûrement révélé n'est autre que l'intrication des changements de la forme parti, du contenu politique, et de la structure du capitalisme tardif dans un tout répressif et non-libre.

Paul Sereni

ATER en Science politique, université Montpellier 1

Marx et Arendt : éléments pour une analyse du paradigme de la production

1. Travail et liberté

On n'a sans doute pas fini de discuter de la question de savoir si, dans le communisme selon Marx, l'homme se réaliserait dans le travail ou en dehors de lui mais, comme le fait remarquer Jon Elster, la controverse naît d'abord de ce que les textes donnent plusieurs réponses.

« On peut en effet discerner chez Marx trois suggestions. La première est que le travail redeviendra le premier besoin de la vie, de même que l'artisan qualifié incarnait peut-être aux yeux de William Morris l'idéal socialiste. (...) Suivant la deuxième suggestion, le travail deviendra superflu sous le communisme. Le processus de production sera largement automatisé et les hommes entretiendront avec lui un rapport indirect ou plus général (...). Troisièmement, on trouve enfin l'idée que l'homme se réalisera en dehors du travail, qui demeure une tâche indispensable qu'il convient de réduire et d'humaniser dans toute la mesure du possible(...)[1]. »

Elster propose une synthèse qui fait voir dans le communisme une société où « tous les individus se réaliseront par des activités créatives d'une forme ou d'une autre », mais sous des formes différentes : « D'aucuns le feront dans le processus de la production matérielle, en employant et en développant leurs compétences scientifiques et techniques. D'autres le feront en dehors de la production, en se livrant à des activités artistiques ou en s'adonnant à la science pure. Quelques individus au moins devront s'acquitter encore de besognes ingrates[2] ».

Si elle tient compte des différents niveaux de sens du concept chez Marx, la difficulté de ce type de synthèse est qu'elle laisse hors du questionnement l'usage du même terme de travail pour qualifier différents types d'activité.

De ce point de vue, deux approches critiques se rejoignent et se recoupent : celle qui voit en Marx un penseur qui réduit – implicitement – l'action à une espèce du genre travail, et celle qui discerne chez lui la prégnance d'un paradigme de la production qui le rendrait, en quelque sorte, aveugle aux autres