

La psyché démodée. Psychanalyse et objectivité sociale chez Adorno

Giovanni Zanotti
Università di Pisa

Abstract

The Old-fashioned Psyche: Adorno on Psychoanalysis and Social Objectivity

The paper discusses the problem of the possible relation between psychoanalytic concepts and social critique in the perspective of Adorno's social thought. The title refers to Adorno's idea that psyche as individual spontaneity has now lost the weight it used to have in the liberal era. As a brief introductory remark, I clarify the status of theory for Adorno, i.e., the circularity between interpretation and description as grounded by the nature of the social object itself. Then I analyse his core idea of "social objectivity" as an impersonal mechanism which is at the same time produced by men and reified, heteronomous for them, and I argue that, for Adorno, the discontinuity existing between individual and society prevents an immediate shift of psychoanalytic concepts to the social world: the example of fascism clearly proves that the determining social forces today, while instrumentally exploiting deep psychical materials, are not themselves psychological. In the final part, I show how, for Adorno, psychology and sociology nevertheless need to be mediated with each other, while avoiding the superficial synthesis the so-called "revised psychoanalysis" aims to, and I point out some similarities between psychoanalytic practice and social critique as conceived by him.

Keywords: Adorno, Psychoanalysis, Critical Theory, Social Objectivity, Individual, Society, Dialectic, Frankfurt School, Fromm, Totalitarianism

La psychologie de l'individu a perdu ce que Hegel aurait appelé sa substance. (T.W. Adorno, *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*)

Le problème de la méthode dialectique

La question qui fait l'objet de cet article – si et à quelles conditions les concepts psychanalytiques sont susceptibles d'une transposition au domaine de la critique sociale – peut être interprétée de deux façons différentes, qui renvoient à un choix épistémologique majeur. Ou bien on comprendra cette question comme une pure question de *méthode* : dans ce cas, la réponse est à chercher à l'intérieur de la pratique scientifique elle-même, dans son déroulement et ses résultats. Une certaine analogie entre le « Moi individuel et le « Moi social », ou entre psyché et collectivité, pourrait alors être postulée au départ, ou construite au profit de l'efficacité heuristique (la « productivité des concepts »), qui deviendrait de la sorte le critère scientifique ultime. Ou bien l'on comprendra ce critère comme s'appuyant sur les *objets* respectifs des deux disciplines, la psychologie et la sociologie (en laissant de côté pour l'instant le problème de la légitimation de la psychanalyse en tant que science psychologique, et celui du rôle de la critique sociale par rapport à la sociologie). Dans ce cas, les continuités possibles et les fissures nécessaires se fonderaient sur la nature des dynamiques intrapsychiques et des structures de la vie collective, et finalement sur le rapport entre individu et société. Dès lors, la question de savoir si ce rapport et cette nature se déterminent comme des constantes, ou si l'essentiel en eux se situe au niveau de leur devenir historique, et particulièrement de leur être-devenu actuel, acquerrait à son tour une importance centrale. Dans la perspective d'Adorno, poser le problème du rapport entre psychanalyse et critique sociale signifie non seulement prendre radicalement parti pour cette deuxième approche, mais aussi assumer la critique de la première approche comme point de départ obligé – ce qui n'implique pas d'ailleurs de se livrer à l'idéal d'une description pure des objets.

Une considération préliminaire peut aider à éclaircir ce point. L'impératif que les choix de méthode soient dictés par l'objet est peut-être le principe central de la critique adornienne : laquelle, pourtant, et ce n'est pas un hasard, porte le nom de *théorie critique*. Si d'un côté l'orientation d'Adorno vers la pensée « du contenu » ou le « primat de l'objet » (*inhaltliches Denken, Vorrang des Objekts* : Adorno 1978, 7, 153) se situe évidemment dans le mouvement philosophique plus général du « retour aux choses elles-mêmes », ce qui constitue la spécificité de sa méthode est l'opposition intransigeante à toute illusion phénoménologique d'une appréhension directe des « données immédiates ». Son idéal épistémologique est plutôt celui d'un mouvement circulaire de correction réciproque entre les faits observés et une anticipation théorique, interprétative, inévitablement préalable :

Celui qui veut connaître une chose en elle-même, sans la masquer d'emblée par un réseau de catégories, doit il est vrai se livrer à elle sans réserve, sans se retrancher derrière des idées préconçues ; mais cela ne peut lui réussir que s'il contient déjà en lui, à l'état de théorie, ce savoir potentiel qui ne fait qu'actualiser par l'immersion dans l'objet (Adorno 1979a, 92)¹.

Il y a quelque chose dans ce propos qui va au-delà de l'idée banale selon laquelle les concepts sont aussi indispensables que les faits ; et il ne s'agit pas non plus simplement du cercle herméneutique entre interprétant et interprété. Car le principe de la démarche subjective est fondé à son tour dans l'objet – dans sa structure *déterminée*. Ce qui rend la théorie nécessaire, en effet, c'est le caractère antagonique de la totalité réelle. L'« essence » – le tout – « détermine » les faits singuliers sans être elle-même un fait, mais en même temps sa nature intrinsèquement conflictuelle, déchirée, l'empêche de s'exprimer de façon transparente à la surface de la réalité. L'essence ne peut donc se manifester qu'en se déguisant, et par conséquent ne saurait être reconnue dans les faits que de façon médiatisée, c'est-à-dire à travers la médiation du concept, de la théorie (cf. Adorno 1979b, 32). La dissonance entre les phénomènes transforme leur apparition en apparence, la surface immédiate des choses en idéologie. C'est pourquoi la dialectique entre l'essence et l'apparence est le

passage de la *Science de la logique* qu'Adorno cite le plus souvent, essayant de dériver de Hegel le principe que le jeune Marx utilisait contre lui : « la logique particulière de l'objet particulier » (Marx 1982, 974).

La théorie qui se reconnaît comme telle (la théorie « réfléchie », dans le jargon de l'idéalisme allemand), et qui accepte par conséquent la limitation réciproque des concepts et des faits, est la force subjective de résistance qui permet d'arracher à l'objet sa vérité cachée derrière la surface ; en ce sens elle est au service de la pensée du contenu. Au contraire, selon Adorno, toute attitude purement réceptive, en essayant de comprendre un donné qui n'est jamais *immédiatement* vrai, est forcée de lui imposer de l'extérieur des concepts « subjectifs » non réfléchis, empruntés le plus souvent à la surface elle-même, à ce qui est socialement accepté. C'est le cas du positivisme, dont l'obsession pour le donné se renverse en une obsession spéculaire pour la méthode subjective, autarcique : les deux rendent impossible la critique, la compréhension objective du réel. Mais cela veut dire que, finalement, constructivisme et descriptivisme sont complémentaires : ils ne se trouvent pas par hasard explicitement réunis chez le dernier Wittgenstein, « le positiviste le plus lucide » (*der Reflektierste der Positivisten* : Adorno 1979b, 9), celui qui a fourni à la méthode analytique sa fondation épistémologique la plus conséquente. Ce qui distingue la théorie critique de l'analyse critique (au sens, par exemple, de la « philosophie analytique de la politique » : cf. Foucault 2001), c'est l'idée que l'expression même de « théorie critique » est pour ainsi dire une tautologie. Le moment critique est bien celui de la théorie ; en même temps, pour que la théorie soit effectivement telle, elle doit se laisser déterminer par l'expérience de l'objet jusque dans ses catégories et ses postulats de méthode.

Dans les analyses qui suivent, il sera indispensable de garder à l'esprit ce caractère double de la démarche dialectique d'Adorno – de cette méthode qui ne veut pas être une méthode, ou qui accepte délibérément de se faire aussi contradictoire que son objet – pour comprendre le sens de ses thèses sur la psyché et la société.

La société comme objectivité

Avec ces considérations générales, nous sommes par ailleurs déjà au cœur de notre problème. En effet, les catégories formelles de « totalité » et de « fait singulier » se traduisent au niveau matériel par « société » et « individu », et la tension méthodologique qui existe entre elles renvoie ainsi directement au rapport contradictoire entre les objets respectifs de la psychanalyse et de la critique sociale. Il y a peu de lieux où l'opposition simultanée d'Adorno au constructivisme et au « mythe du donné » est argumentée avec plus de force que dans son texte de 1955 *À propos du rapport entre sociologie et psychologie*. Le problème y est posé d'abord au sens objectif. À suivre ce texte, ce qui a forcé la recherche sociologique à se tourner vers la psychanalyse (et Adorno se réfère ici premièrement à ses propres analyses empiriques, notamment l'étude sur *La personnalité autoritaire* : Adorno 2007a), c'est le phénomène historique récent de l'irrationalité des masses. Le recours aux dynamiques de l'inconscient devient nécessaire lorsque les hommes se soumettent à des systèmes sociaux et à des conditions de vie qui ne correspondent guère à leurs intérêts rationnels et qui par conséquent ne se laissent pas expliquer entièrement par le modèle de la rationalité instrumentale. Celle-ci en effet, dans l'interprétation qu'Adorno donne de Max Weber, est le principe en même temps du fonctionnement du système et de la conduite singulière, et par conséquent elle est censée fournir le point d'ancrage entre l'individu et la société. Pourtant, la structure irrationnelle de la totalité (de cette totalité historiquement déterminée) impose d'intégrer « la connaissance des déterminants sociaux » à « celle des structures pulsionnelles dominantes au sein des masses », et donc la sociologie à la psychologie, plus précisément à la psychologie analytique freudienne, « la seule à faire sérieusement des recherches sur les conditions subjectives de l'irrationalité objective » (Adorno 2011c, 315-316)².

Mais cet entrecroisement matériel de la psyché et de la société implique immédiatement un problème catégoriel. En instituant une relation entre les dynamiques psychologiques

(profondes) et les dynamiques sociales, on les constitue du même coup en deux sphères distinctes et hétérogènes, dont le rapport de détermination réciproque n'est pas aussi évident que dans l'identité immédiate postulée par le *continuum* entre rationalité individuelle et rationalité sociale. Si c'est par leur irrationalité que les pulsions inconscientes peuvent conduire les individus rationnels à accepter la société existante, cette acceptation est irrationnelle à son tour, et doit cacher une fissure qui exige d'être expliquée. La question est donc de savoir si « les phénomènes sociaux doivent être dérivés à partir des conditions objectives ou bien de la vie psychique des individus sociétisés, ou encore des deux » ; si « les deux types d'explication se complètent, ou s'excluent », ou si « leur rapport lui-même [a] d'abord besoin de faire l'objet d'une évaluation théorique plus approfondie » (*ibid.*, 316) – et finalement, si les *catégories* utilisées dans les deux cas se recoupent sans reste.

Le positivisme – exemplifié ici par le sociologue américain Talcott Parsons – tranche le nœud gordien en assumant la première manière de résoudre le problème du rapport entre sociologie et psychologie : il le reformule comme un problème de pure méthode. Cela peut emprunter des formes différentes. Ou bien l'on aspire à une continuité conceptuelle, au nom de l'idéal leibnizien d'une *mathesis universalis* ; ou bien, en acceptant le principe de la « division du travail intellectuel » entre les disciplines et leurs objets, on postule une distinction de méthode entre deux « *frames of reference* »³ indifférents et juxtaposés ; ou encore (comme dans le cas de Parsons), l'on accepte provisoirement cette dernière limitation, en attendant que « le progrès de la science » et de la clarification conceptuelle aboutisse finalement à un savoir unifié de l'être humain. En réalité, tous ces choix différents relèvent d'un préjugé identique, en tant qu'ils subordonnent la détermination du rapport entre psychologie et sociologie aux besoins subjectifs de la méthode, et postulent que (au moins en principe) « la divergence entre sociologie et psychologie [doit pouvoir] être surmontée indépendamment de la complexité propre de l'objet » (Adorno 2011c, 317).

Adorno objecte d'abord que, fut-ce seulement pour sa forme, une science unifiée falsifie déjà son objet, si ce dernier

n'est pas lui-même unitaire. Quoiqu'en disent les positivistes, le choix du *framework* n'est donc pas en-deçà de la distinction du vrai et du faux :

La validité de l'idéal de l'unification conceptuelle, tiré des sciences de la nature, ne va pas de soi face à une société dont l'unité consiste en ce qu'elle en est totalement dépourvue [*die ihre Einheit daran hat, nicht einheitlich zu sein*]. Les sciences de la société et de la psyché, dans la mesure où elles suivent leur cours côte à côte, sans présenter le moindre lien, succombent en général à la suggestion qui incite à projeter la division du travail présidant à la connaissance sur le substrat de cette dernière. La séparation de la société et de la psyché relève de la fausse conscience ; elle pérennise sur un plan catégoriel la désunion du sujet vivant et de l'objectivité, qui règne sur le sujet vivant et en découle pourtant. Mais il ne suffit pas d'un décret méthodologique pour faire s'ouvrir le sol sous les pieds de cette fausse conscience. Les êtres humains ne sont pas capables de se reconnaître eux-mêmes dans la société ni de la reconnaître en eux, car ils sont rendus étrangers les uns aux autres et vis-à-vis du Tout. Leurs relations sociales objectivées se présentent nécessairement à leurs yeux comme un être-en-soi. Ce que la science soumise à la division du travail projette sur le monde ne fait que refléter ce qui s'est accompli dans le monde. La fausse conscience est en même temps vraie, la vie intérieure et la vie extérieure sont arrachées l'une à l'autre (*ibid.*, 317-318)⁴.

La même structure conflictuelle de la société qui justifie l'autonomie du moment théorique, prescrit maintenant à la théorie sa propre structure interne. Il ne peut pas être question d'une continuité entre concepts psychologiques et concepts sociaux, parce qu'il n'y a pas de continuité réelle entre individu et société. Mais la séparation immédiate est aussi fautive que l'immédiate unité, car elle éternise la « désunion » que la continuité conceptuelle oublie ; et cette dialectique appartient elle-même à la position réelle de l'individu par rapport à la société.

Adorno refuse la détermination générique courante du concept de société « comme s'il s'agissait de celui d'humanité, en y comprenant tous les groupes en lesquels elle se décompose et à partir desquels elle se forme, ou bien, plus simplement encore, comme la totalité des êtres humains vivant à une même époque » (Adorno 2011a, 23). Cette définition impliquerait en effet la coïncidence immédiate, non-problématique, de la société et des sujets qui la composent, alors que « ce qui est

spécifiquement social » dans la société est bien le contraire, à savoir « la prépondérance des rapports sur les hommes, lesquels sont, à y regarder de près, les produits privés de pouvoir de ces rapports » (*ibid.*). Le social, c'est la contrainte sociale⁵. Par conséquent, on ne peut proprement parler de société au sens fort, emphatique, qu'à propos de la société contemporaine, celle qui tend à la limite à l'intégration totale par le moyen des actions rationnelles et finalisées des individus : dans le langage de la sociologie allemande du début du vingtième siècle, la société « sociétisée » (*vergesellschaftete Gesellschaft*)⁶. Mais les actions individuelles, loin d'aboutir à une unité immédiate des sujets, donnent lieu au contraire à des rapports qui s'autonomisent et gouvernent l'individu selon leur propre logique, comme des forces étrangères, en lui imposant une fonction qui ne coïncide pas avec son être : l'« en-soi » devient un « pour-autres » (cf. Adorno 2011a, 27)⁷. La « société » n'est société qu'en tant qu'objectivée, aliénée par rapport aux individus qui la produisent : et cela non pas en vertu d'une structure formelle (l'objectivation des sujets comme invariant historique), mais du contenu *déterminé* (et contingent) de ce type de relation, l'interaction sociale *médiatisée* par l'abstraction du rapport d'échange.

Comme il a été reconnu (Redolfi Riva 2013), ce modèle est tiré directement de l'analyse marxienne de la valeur d'échange comme « abstraction réelle », en même temps engendrée par et contraignante pour les individus. Mais l'essentiel dans ce modèle, ce que l'on risque constamment de négliger, c'est qu'*aucun* de ses deux côtés ne peut être supprimé, sous peine de tomber dans l'unilatéralité, et ultimement dans l'apologie. Si, comme Adorno le répète souvent, la société est une « seconde nature », on pourrait dire qu'elle se prête à deux types de distorsions : celles qui oublient qu'elle est seconde et celles qui oublient qu'elle est nature. Pour lui, les prototypes de ces deux tendances, au niveau de la méthode sociologique, sont, respectivement, Durkheim et Weber. Le « chosisme » durkheimien exprime efficacement le moment opaque de la société, son objectivité qui, face aux hommes, est impénétrable, rationnellement incompréhensible, et finalement quasi-naturelle : la société, en tant qu'elle n'est

précisément pas (encore) humaine. Absolutiser cet aspect équivaut évidemment à rendre un service à la justification de l'existant, oublier que l'objectivité est justement l'objectivation de sujets réels, qui la produisent et qui pourraient en principe la révoquer⁸. C'est ce que fait la « fausse conscience » de la « science soumise à la division du travail », qui reflète la séparation sans la réfléchir, c'est-à-dire reproduit le fétichisme des rapports objectivés, les « projette sur le monde » comme un invariant naturel, sans discerner, au-delà de leur apparence pétrifiée, leur origine humaine (ou même, en sociologisant la psychologie, elle résout l'opposition entre l'homme et la société en supprimant l'homme). La fonction de la théorie est précisément de rendre possible ce genre de transcendance.

Mais « la fausse conscience est en même temps vraie », en tant qu'elle restitue fidèlement la séparation réelle, qu'aucun « décret méthodologique » ne saurait effacer. Le principe méthodologique de la « sociologie compréhensive » de Weber est certainement conforme à son contenu : la rationalité instrumentale, orientée vers un but (*Zweckrationalität*), qui permet au sujet connaissant de s'identifier avec son objet et de le connaître ainsi « de l'intérieur », est en même temps le point de passage du sujet au système, qui incarne dans son fonctionnement la rationalité individuelle sans solution de continuité. Et ce principe est vrai en tant que la totalité est effectivement produite par les hommes, et contient effectivement un moment de rationalité : par exemple, la composition des intérêts individuels parvient à satisfaire les besoins de tous⁹. Pourtant, comme Adorno le rappelle partout, la rationalité sociale – résultante des actions rationnelles singulières – est en même temps irrationnelle, et la même totalité qui nourrit ses composantes menace aussi bien de les détruire, par le risque de la guerre, de la violence totalitaire ou (aujourd'hui) de la catastrophe environnementale. Par conséquent, « l'idéal de la compréhension était unilatéral [...] en ce qu'il faisait l'impasse sur ce qui, dans la société, s'oppose à la possibilité d'une identification de la part de celui qui comprend » (Adorno 2011a, 26). Puisque son objet, la société, « relève de l'un comme de l'autre : on peut et on ne peut pas la connaître à partir de l'intérieur », la sociologie doit être en même temps

compréhensive et non-compréhensive : ou plus précisément, elle doit comprendre l'incompréhensibilité, « déduire à partir des rapports entre les hommes les rapports qui se sont autonomisés jusqu'à devenir opaques pour eux » (*ibid.*). Ce n'est pas en effaçant l'inhumanité qu'on préserve le potentiel humain, mais en la comprenant en tant qu'être-devenu, en tant qu'historique. La refouler, c'est encore une fois l'éterniser.

Cette dernière distorsion optique est probablement la plus dangereuse, parce que plus subtile, moins évidente. Elle consiste à postuler l'humanité – qui pour Adorno est le but, la ligne de fuite de toute pensée critique – comme si elle existait déjà, sous la forme d'une continuité immédiate, non dialectique, entre individu et société. Sur un plan moins abstrait, cette harmonisation hâtive se traduit dans l'effacement de l'objectivité, dans la croyance que les faits sociaux (y compris les transformations émancipatrices, plus ou moins radicales) dépendent *immédiatement* de l'action et du caractère des individus ; alors que la société est structurée par sa propre et implacable légalité, par rapport à laquelle l'alternative, au niveau de l'action individuelle immédiate, est souvent de s'adapter ou de succomber – littéralement ou en tant qu'agent moral socialement reconnu¹⁰. Cela n'a rien à voir avec les spécificités individuelles ; bien au contraire, la sphère objective est précisément celle qui en fait abstraction : « Un homme d'affaires [...] peut présenter ou non les traits de caractère afférents au rôle qui est le sien, mais, une fois qu'il l'a accepté, il ne peut guère se comporter autrement, de situation en situation, qu'il ne le fait » (Adorno 2011c, 327)¹¹. L'objectivité sociale peut être théoriquement réfléchie (et pratiquement combattue), mais pas ignorée : c'est là aussi, à mon avis, que la pensée politico-sociale d'Adorno atteint son point d'actualité le plus urgent, s'il est vrai que beaucoup des efforts présents pour sortir de la crise de la politique s'appuient intégralement sur le refus d'une « idée mystifiante », sur la « transformation de la conscience » ou de la « manière de voir le monde » ; ou encore sur le propos d'« agir la différence, la pratiquer directement », plutôt que de « construire les conditions pour un agir différent » (Breda 2013)¹².

Psychologie collective et limites du Moi

Qu'il s'agisse de psychologie, de culture, de spiritualité ou de morale, l'absolutisation de la sphère subjective relève toujours, pour Adorno, de l'idéologie. Mais ces réflexions se répercutent aussi d'emblée sur le problème méthodologique des concepts de la psychanalyse, en ceci que la psychologisation de la société dessine cette dernière comme la continuation immédiate des individus. Quand Adorno parle de la « psyché » en tant qu'opposée à la société, il se réfère toujours au moment qui, dans la deuxième topique de Freud, est le Ça : l'élément spontané, qualitatif, primaire de la pulsion instinctuelle, le résidu irrationnel et proprement singulier qui pour Adorno et Horkheimer (mais aussi pour le Freud du *Malaise de la civilisation*) est constamment mutilé par les mécanismes de la *ratio* relevant du processus de civilisation, de l'*Aufklärung* (cf. Horkheimer-Adorno 1974, chap. 1). Et ce n'est pas par hasard, ajoute-t-il, que le concept de psychologie, originairement neutre, est de plus en plus identifié par le sens commun avec son sous-ensemble psychopathologique, avec la psychothérapie ; car « la psyché » au sens strict est le plus souvent une perturbation pour le fonctionnement linéaire de la reproduction sociale, et devient par conséquent une maladie sous sa contrainte, et ceci réellement, non seulement dans la fausse conscience (cf. Adorno 2011c, 328-329). Mais alors, au moment même où elle est définie comme « malade », la société est justifiée dans son existence factuelle, parce qu'elle est traitée comme si elle ressemblait à ses victimes. Pourtant, en tant qu'objective la société n'est pas « bloquée », elle est le blocage lui-même ; il n'y a pas de « névroses du collectif », mais l'objectivité sociale se sert des traits névrotiques des individus pour les intégrer dans un collectif contraignant.

Que cette distinction n'est pas une querelle d'Allemand, mais qu'elle est capable de faire toute la différence, peut devenir plus clair en l'exemplifiant à travers un cas concret – qui d'ailleurs est quelque chose de plus qu'un simple « cas », puisqu'il se situe à l'origine de toutes les réflexions méthodologiques d'Adorno sur le rapport entre sociologie et psychologie. Il s'agit de l'analyse du fascisme. C'est un cas où la

théorie psychanalytique offre effectivement une contribution précieuse, voire indispensable, pour la compréhension des phénomènes sociaux. Toutefois, il s'agit là d'une contribution aux limites strictement définies, dans un double sens. Premièrement, c'est le cas lui-même qui est spécial à l'intérieur des données sociologiques, renvoyant à « un domaine relativement limité de la sociétisation », dans la mesure où, comme on l'a vu, dans ce phénomène historique particulier, l'irrationalité des masses, « les réactions inconscientes ou préconscientes des hommes » (Adorno 2008, 149-150), jouent un rôle non marginal, mais essentiel ; alors que dans le comportement social normal, c'est-à-dire dans le comportement économique déterminé par la *ratio*, la psychologie individuelle (même dans la forme du besoin) n'est qu'un « supplément » insignifiant (*ibid.*, 151)¹³. Deuxièmement, même dans ce cas la fonction des déterminants psychologiques a une limite précise qu'il ne faut pas ignorer, sous peine de falsifier sa vérité partielle en la confondant avec le tout.

À l'aide de la théorie freudienne, Adorno analyse dans le détail la structure des conflits inconscients qui ont poussé les individus à s'intégrer dans un collectif hétérodirigé. Il reconnaît à Freud d'avoir compris en avance, malgré son désintéressement pour les aspects politico-sociaux, « la montée et la nature des mouvements fascistes de masse en termes purement psychologiques » (Adorno 1972a, 410)¹⁴. De ce point de vue, le phénomène du fascisme peut être expliqué comme un phénomène de narcissisme collectif : cette expression renvoyant toutefois non pas à un « inconscient collectif » inexistant, mais à un processus typique ayant lieu simultanément dans les inconscients privés des individus, en tant qu'ils sont structurés de manière semblable et qu'ils font face à la même situation sociale. Au lieu d'hypostasier un « instinct de masse » originaire, comme il est présumé par les concepts de « suggestion » (Gustave Le Bon) ou de « libido politique » (Arthur Koestler)¹⁵, qui remplacent l'expression du problème avec sa solution, Freud déduit l'adhésion irrationnelle à la foule sans transcender les limites de sa théorie sexuelle, notamment à partir du principe de plaisir. Adorno reconstruit l'argument freudien de la façon suivante : selon le schéma du trouble

narcissique, la pulsion non satisfaite est retirée de l'objet et déplacée sur le Moi, lequel pourtant, à cause de la frustration réelle de ses demandes, ne se prête pas aisément à faire l'objet idéalisé d'une satisfaction substitutive ; par conséquent l'idéal individuel du Moi (celui qui deviendra ensuite le Sur-moi) est remplacé à son tour avec l'image extérieure d'un collectif impersonnel avec qui chaque individu s'identifie, et qui est incarné par le chef. À travers ce mécanisme d'identification avec l'agresseur, « caricature de la solidarité vraie, consciente » (qui est rendue plus plausible par le modèle du « petit grand homme », la coexistence dans l'image du chef de caractères surhumains et de traits grotesques du petit-bourgeois « normal » : Adorno 1972a, 419, 421), l'individu renonce à son individualité et se fond dans la masse organisée. L'existence de cette dernière est constamment renouvelée d'en haut par une manipulation rationnelle de l'irrationnel – la propagande rigide, stéréotypée, et les rituels hiérarchiques – qui est spécifique du fascisme par rapport à d'autres mouvements collectifs, puisque « les buts objectifs du fascisme sont largement irrationnels, en tant qu'ils contredisent les intérêts matériels de la plupart de ceux qu'ils essayent de capturer » (*ibid.*, 429). La *répétition* des mêmes gestes et mots d'ordre, qui ressemble de près à la répétition compulsive du malade, est le moyen pour rendre acceptable – voire désirable – aux sujets la *reproduction* objective de l'existant.

Mais c'est justement ce caractère de manipulation qui dément une des théories les plus répandues sur l'origine du fascisme : à savoir, l'idée qu'il s'agisse d'un mouvement spontané, d'une retombée soudaine dans la barbarie (ou bien d'une « parenthèse » régressive dans l'histoire de l'Occident libéral : cf. Croce 1993, 61). Au contraire, « en tant que révolte contre la civilisation, le fascisme n'est pas simplement la répétition de l'archaïque, mais sa reproduction dans et par la civilisation elle-même » (Adorno 1972a, 414). Non seulement la foule irrationnelle est-elle *produite* artificiellement de l'extérieur par des moyens rationnellement calculés, mais le besoin même auquel ces moyens s'adressent, loin d'être un instinct primordial et irréductible, résulte des contradictions de la civilisation à son stage le plus avancé. La matière première

du fascisme, ce sont des individus au sens plein, moderne, « les enfants d'une société libérale, compétitive et individualiste » (*ibid.*, 412), et si leurs actions contredisent ouvertement le niveau de rationalité que la civilisation technique a atteint à ce stage, c'est justement une réaction de leur Moi hautement développé, qui d'un côté se situe à la hauteur de cette histoire, et de l'autre n'arrive plus à se reconnaître dans une société qui a produit l'individu et en même temps le inutile¹⁶. Il s'agit bien sûr d'une régression, mais au sens freudien strict, du « narcissisme secondaire » comme « régression artificielle » (*ibid.*, 430). Elle est au stade historique primitif ce que le trouble de la personnalité est au narcissisme de l'enfant : elle n'a rien d'immédiat ou de spontané. Elle est la condition de « ceux qui gardent les yeux fermés *même s'ils ne sont plus endormis* » – ce à quoi, dit Adorno, le cri de bataille nazi, « Allemagne réveille-toi ! », renvoie (psychanalytiquement) par négation (*ibid.*, 433 ; je souligne)¹⁷.

Mais finalement, ce qui découle de tout cela est que le fascisme, en ceci même qu'il *s'approprie* de façon instrumentale la sphère psychologique en s'appuyant sur ses contradictions, se montre comme un phénomène non-psychologique dans son essence, tendant au contraire à supprimer « la psyché » en tant que domaine de l'autonomie individuelle (« la motivation psychologique au vieux sens libéral » : *ibid.*, 431). Ce déplacement interprétatif a des effets critiques évidents :

Tandis qu'il existe certainement une susceptibilité potentielle pour le fascisme dans les masses, il est également certain que la manipulation de l'inconscient [...] est indispensable pour que ce potentiel s'actualise. Mais cela renforce l'hypothèse que le fascisme en tant que tel *n'est pas* une question psychologique, et que toute tentative de comprendre ses racines et son rôle historique en termes psychologiques reste au niveau de l'idéologie, comme l'idéologie des « forces irrationnelles » que le fascisme lui-même a encouragée. Quoique l'agitateur fasciste absorbe certaines tendances existantes en ceux auxquels il s'adresse, il le fait en tant qu'émissaire de puissants intérêts économiques et politiques. Les dispositions psychologiques ne causent pas vraiment le fascisme, mais le fascisme définit un domaine psychologique duquel peuvent profiter avec succès les forces qui le promeuvent pour des raisons entièrement non-psychologiques d'intérêt personnel (*ibid.*, 430).

Histoire et décadence de la psyché

Cela ne vaut guère que pour le totalitarisme. Dans ce dernier, il est vrai, l'irrationalité objective se manifeste ouvertement dans l'explosion violente de comportements subjectifs irrationnels. Mais même dans ce cas, et justement pour cette raison, la description de la régression pulsionnelle comme « psychotique », et à plus forte raison « névrotique », serait dangereusement inexacte. Bien que le caractère autoritaire souffre d'une « faiblesse du Moi » qui renvoie à son tour au complexe de castration (Adorno 1972b, 436), les actions qui en résultent ne peuvent être qualifiées de pathologiques qu'au niveau objectif, c'est-à-dire à la lumière d'une théorie exhaustive de la totalité irrationnelle. En revanche, du point de vue strictement psychanalytique, ces actions préservent précisément l'individu de la maladie ouverte, en manifestant ainsi les limites infranchissables de l'approche purement psychologique. Le comportement totalitaire dans une réalité totalitaire est parfaitement conforme au principe de réalité, et en ce sens rationnel, « sain » : « Plus on pousse la genèse psychologique du caractère totalitaire, moins on peut se contenter de l'expliquer entièrement de façon psychologique, et plus on doit rendre compte du fait que ses endurcissements psychologiques sont des moyens d'adaptation à une société endurcie » (*ibid.*, 439)¹⁸.

Quelque chose de semblable arrive dans les sociétés post-libérales du capitalisme avancé ; le célèbre diagnostic adornien que le potentiel totalitaire n'a jamais vraiment disparu se fonde sur ce point précis. D'après la philosophie de l'histoire esquissée dans la *Dialektik der Aufklärung*, et explicitement liée à la métapsychologie freudienne, le Moi unitaire s'est constitué historiquement à l'intérieur d'un processus dialectique, comme l'instance de la conservation de soi et par conséquent de l'adaptation. Pour satisfaire les besoins vitaux, il doit en même temps les réprimer ; il est raison, liberté, promesse de bonheur, et *par là même* son contraire, négation de sa propre raison d'être¹⁹. Ce développement, qui atteint son apogée avec l'individualité bourgeoise à l'époque du capitalisme libéral, est renversé à ce moment-là même, dans la

mesure où le niveau des forces productives qui a été réalisé rend objectivement superflus les sacrifices du Moi, que les rapports sociaux de production ne cessent pourtant d'exiger. Le Moi ne sert plus : au lieu d'être surmonté (au sens de l'*Aufhebung* hégélienne) dans une totalité sans antagonismes, qui ouvrirait la possibilité d'une constitution psychique elle-même non-antagonique, il est virtuellement supprimé²⁰. C'est là, et seulement là, que le processus de l'*Aufklärung*, contradictoire et violent dès le début, assume aussi les traits de la *régression*. Il aboutit, du côté objectif, à l'« absurdité du capitalisme totalitaire » qui « intronise le moyen comme fin » (Horkheimer-Adorno 1974, 68). Du côté subjectif, il devient pathogène : « Comme, d'après sa possibilité objective, il n'y aurait plus besoin d'adaptation, la simple adaptation ne suffit plus pour tenir le coup au sein de l'existant. La conservation de soi ne réussit plus aux individus que dans la mesure où ils échouent dans la formation de leur soi-même, du fait d'une régression qu'eux-mêmes s'imposent » (Adorno 2011c, 345)²¹. Cela s'accomplit dans le passage du capitalisme libéral au capitalisme monopoliste, de la médiation du marché, où la volonté libre et spécifique de l'individu pouvait encore jouer un rôle, à la subsomption *immédiate* de chacun dans le tout. Chaque individu étant virtuellement transformé en employé, l'image affirmative du père – associée auparavant à la liberté de l'entrepreneur, et en fonction de laquelle se formait selon Freud le Sur-moi individuel, la conscience relativement autonome – perd sa « substance » sociale (Adorno 1972a, 431)²².

Le collectif se substitue ainsi au Sur-moi et absorbe entièrement la conscience individuelle : le Moi médiateur, qui « n'a plus guère le choix qu'entre transformer la réalité et se retirer à nouveau dans le Ça » (Adorno 2011c, 350), est défait par cette alliance paradoxale entre le Sur-moi et le Ça, entre la totalité désormais irrationnelle et les forces inconscientes auxquelles elle doit faire appel pour se renouveler – la conscience de la réalité étant devenue incompatible avec sa reproduction, l'adaptation avec la subjectivité. On pourrait dire de façon provocatrice que, pour Adorno, la société post-libérale réalise par avance et en négatif le rêve de la « singularité sans sujet ». Non seulement dans les mouvements totalitaires, mais

aussi dans la totalité des rapports de production intégrés par l'échange, et renforcés idéologiquement par le système de l'industrie culturelle, le nouveau type dominant est représenté par les masses de ceux qui n'ont pas de Moi « ni n'agissent à proprement parler de façon inconsciente, mais reflètent comme par un mouvement réflexe la tendance objective » (*ibid.*, 359) : « les atomes sociaux post-psychologiques et dé-individualisés » (Adorno 1972a, 432) qui « s'affairent dans la conservation de soi sans soi » (Adorno 2011b, 208 ; traduction modifiée).

Mais avec le Moi, avec son autonomie et sa spécificité irréductible, c'est la psyché elle-même qui tend à disparaître en tant que force déterminante de la société. C'est pourquoi l'insistance sur la psychologie comme principe explicatif du réel a quelque chose de démodé : quelque chose de la nostalgie du vieux monde libéral, qui garantissait malgré tout un certain degré de développement de l'individualité au moins à une partie de la société. « Le monde prébourgeois ne connaît pas encore la psychologie, le monde totalement sociétisé ne la connaît plus » (Adorno 2011c, 258).

Or, ce primat objectif de l'objectivité sociale doit être assumé en même temps au niveau de la méthode. Si les relations entre les hommes se font de plus en plus indépendantes de leur spontanéité immédiate, si les forces pulsionnelles *réagissent* au mécanisme social, mais ne le *motivent* pas (cf. *ibid.*, 332), alors les concepts psychologiques ne sauraient plus jouer un rôle central pour l'explication des phénomènes sociaux – et d'autant plus à mesure qu'ils se font plus « psychiques », c'est-à-dire se tournent vers l'inconscient, en s'éloignant de cette zone de contact qu'est le Moi. Ce qu'ils désignent – la psyché – n'a plus de place dans une véritable science critique de la société en tant que force motrice de cette dernière, mais seulement désormais en tant que sa matière brute, objet passif du mécanisme objectif. Dans les termes de l'excellente synthèse qu'Adorno emprunte au psychanalyste Heinz Hartmann : une structure sociale donnée n'*exprime* pas des tendances psychologiques spécifiques, mais les *choisit* (Hartmann 1950, 388). La critique sociale ne peut pas se comprendre comme un prolongement de la psychologie

dynamique, parce que la dynamique de la société ne prolonge pas la psyché, elle se l'approprie.

Le « blond Siegfried » humaniste. Critique de la psychanalyse affirmative

Cela ne veut pas dire, évidemment, que les processus psychiques et les processus sociaux courent pour ainsi dire en parallèle et sans aucun rapport entre eux ; et l'analyse elle-même l'a montré. D'une part parce que les tendances sociales, même quand elles fonctionnent comme un mécanisme indépendant, se nourrissent des déformations de la psyché et les renforcent à leur tour ; d'autre part, et plus profondément, parce que ces deux sphères se constituent en tant que telles par leur interaction réciproque. La société est malgré tout le résultat des besoins primaires des individus, et en ce sens du Ça ; l'individu isolé, objet de la science psychologique, est déterminé comme tel justement par la réification de tout rapport direct entre les hommes, c'est-à-dire par la société. Par conséquent, « en maintenant une séparation rigide entre psychologie et sociologie, on élimine des intérêts essentiels aux deux disciplines : celui que la sociologie porte à la référence – quelque médiatisée qu'elle soit – à des êtres humains vivants ; celui que la psychologie porte au moment social inhérent même à ses catégories monadologiques » (Adorno 2011d, 371-372).

Cependant, c'est bien cet entrecroisement qu'un rapprochement hâtif risque de manquer : car ce que l'entrecroisement produit, et qui ne se laisse bien sûr pas comprendre si l'on absolutise la séparation, ce sont pourtant les deux sphères *en tant que séparées*. Que la psychologisation de la société nuise à l'intelligence de la société, et la sociologisation de la psyché à l'intelligence de la psyché, devrait être désormais évident. Mais l'inverse est aussi vrai. Puisque le Moi, en tant qu'agent de l'adaptation à travers l'examen de réalité, est le porte-parole de la contrainte sociale à l'intérieur de la psyché, la structure interne de cette dernière ne se laisse pas déterminer sans référence à l'objectivité sociale en tant qu'étrangère, opposée ; tout comme ce que la société fait à l'individu, c'est-à-

dire son essence contraignante la plus intime, échappe au moment même où il est réduit à la dimension générique de l'« influence » – située au niveau superficiel d'une psychologie du Moi – au lieu d'être dépisté jusque dans la profondeur autarcique des conflits intérieurs à l'atome individuel.

C'est cette dialectique complexe qu'Adorno vise dans son usage insistant du concept leibnizien de « monade » : la trace du tout peut et doit être reconnue dans l'individu, *précisément en tant que* ce dernier est sans portes ni fenêtres (cf. Adorno 2011c, 329). L'attaque féroce d'Adorno contre ce qu'il appelle la « psychanalyse révisée » de Horney et de Fromm (avec une référence malicieuse au « révisionnisme » parallèle, celui des marxistes) peut surprendre : à un premier regard, leur ambition de dépasser le naturalisme bourgeois et apologétique de Freud par le recours à la dimension historique et sociale a beaucoup en commun avec le projet critique de l'École de Francfort, à l'intérieur duquel, en effet, la recherche de Fromm s'était longtemps située²³. Mais « la pensée philosophique est surtout sensible à ce qui lui est le plus proche et qui la compromet en cachant dans une nuance imperceptible une différence du tout au tout » (Adorno 1979a, 28) ; et en effet, à travers ses nuances, la critique révisionniste se renverse imperceptiblement en apologie. Son coup fondamental, le refus de la *libido* freudienne, est censé échapper au « mécanisme » de la psychanalyse des origines. En substituant le « caractère » à la pulsion sexuelle comme catégorie centrale de la psyché, les révisionnistes se proposent d'ouvrir cette dernière à l'influence contingente des « facteurs environnants », et par conséquent à la critique sociale (Adorno 2007b, 25). Mais ce faisant, ils hypostasient le caractère unitaire, c'est-à-dire le Moi, comme une donnée positive et originaire, qu'ils placent à côté des pulsions « comme si elle était tombée du ciel » (*ibid.*, 18), au lieu de la déduire génétiquement du Çà. Le conflit intrapsychique, transféré à l'extérieur de la psyché, est transformé ainsi en une tension inoffensive et superficielle entre l'individu et le « milieu ». Or, pour Adorno, ce conflit est bien d'origine sociale, mais son théâtre est à un tout autre niveau : il s'agit de la structure de l'individualité elle-même en tant qu'antagonisme entre un Çà pré-subjectif et un Moi constitué, structure qui ne

préexiste pas à la société. Les révisionnistes font intervenir l'histoire sur le Moi de l'extérieur, en oubliant son « historicité interne », ontogénétique aussi bien que phylogénétique : en oubliant la dialectique de l'*Aufklärung*. Cela barre précisément l'intelligence de l'entrelacement originaire entre psyché et société, le point (pré-subjectif) « où le principe social de domination coïncide avec le principe psychologique de la répression des pulsions » (*ibid.*, 27) : « Au lieu de commencer par détacher l'individu [*das Individuum*] des processus sociaux pour décrire ensuite leur influence formatrice, une psychologie sociale analytique aurait à découvrir dans les mécanismes les plus intimes de l'individualité [*des Einzelnen*] les forces sociales déterminantes » (*ibid.*, 26).

Ce déplacement n'est pas sans conséquence pour la critique sociale. En purifiant la psychanalyse du primat de la sexualité, de la centralité des expériences infantiles, de l'altérité irréductible du Ça – bref, des « exagérations » qui sont pour Adorno toute la vérité de Freud (Adorno 1980, 46) –, les révisionnistes non seulement la rendent beaucoup plus acceptable pour le conformisme bien-pensant, mais postulent comme donnée une unité de la psyché qui, par contre, « ne pourrait être réalis[e] que dans une société non traumatique » (« *et qui n'est peut-être même pas souhaitable* » : Adorno 2007b, 21, 22 ; je souligne²⁴). Ce caractère unitaire, « résultat durci du jeu de forces psychologiques », hypostasié « comme s'il s'agissait d'une force originaire » (Adorno 2007b, 22-23), serait bien plus facile à traiter par rapport à ce jeu de forces lui-même, auquel Freud se tenait. En effet, le soin n'aurait qu'à combattre les « mauvaises influences » du milieu, sans toucher la structure interne de ce qui doit être guéri, laquelle est précisément, par contre, ce qui doit être guéri.

Par conséquent la psychanalyse révisée, qui voulait rendre justice au moment social dans la vie psychique, parvient à la conclusion la plus abstraitement individualiste : dans la totalité fausse, l'individu peut devenir vrai. Cette idée affirmative est impliquée par la référence continue que Fromm fait dans ses écrits au principe spinozien selon lequel « la joie est vertu » ; en oubliant que, depuis Spinoza, cette maxime a été confisquée par l'« exhortation à la *happiness* » de l'industrie

culturelle (ainsi que d'une certaine pratique psychanalytique visant à l'intégration du sujet), laquelle évoque l'image grotesque du « père de famille furieux qui "engueule" ses enfants parce qu'ils ne dégringolent pas l'escalier tout de suite, à toute vitesse et en poussant des cris de joie pour dire bonjour à papa qui rentre excédé du bureau » (Adorno 1980, 60). L'hymne à la joie devient impératif d'adaptation. En écrivant ces mots célèbres, Adorno pensait peut-être à cette sorte de spinozisme tardif, tel qu'il s'exprime dans le chef-d'œuvre théorique de Fromm : « Il est dans la nature de toute vie de préserver et d'affirmer son existence. [...] [...] *Pour l'éthique humaniste, le bien c'est l'affirmation de la vie, l'épanouissement des pouvoirs de l'homme* » (Fromm 1967, 23).

Adorno objecte : « L'être humain "vrai" au sens du projet freudien, c'est-à-dire celui que les refoulements n'ont pas mutilé, ressemblerait à s'y méprendre, dans la société acquisitive existante, à une bête de proie dotée d'un solide appétit – voilà une peinture fidèle de l'utopie abstraite d'un sujet qui devient effectif indépendamment de la société » (Adorno 2011c, 341). L'affirmation ne relève pas de l'émancipation : au contraire, elle est toujours chez Adorno le pôle opposé au concept de critique. En fait, l'affirmation coïncide avec l'intégration elle-même, dans une société qui est « affirmative » dans la mesure où elle se fonde sur le principe antagonique de la conservation de soi (*Selbsterhaltung*). L'idéal humaniste du sujet « sain », le « caractère génital », conçu indépendamment de la contrainte sociale, se renverse dans ce qu'Adorno, en reprenant Benjamin (et évidemment l'image nietzschéenne de la « bête blonde »), appelle un « blond Siegfried » (*ibid.*). Adorno lui oppose la seule image de l'homme qui ne soit pas idéologique : l'image négative. Si la santé, selon les critères de l'existant, est la capacité d'être assez horrible pour s'adapter à la réalité horrible, inversement les traces du mieux, les vraies promesses de bonheur à l'intérieur de l'existant doivent apparaître, mesurées à ces mêmes critères, comme maladie, mutilation, dissonance (cf. *ibid.*). Cette condition participe de la même impossibilité qu'Adorno attribue à la thérapie psychanalytique : « tout ce à quoi elle s'attelle est faux » (*ibid.*, 358).

Cela vaut pour l'individu : s'il essaie, dans un effort de résistance, de renforcer son Moi, il perpétue la répression, le malaise de la civilisation ; s'il renonce et s'abandonne au Ça, à l'inconscient, il devient la proie du Sur-moi collectif, à une régression qui donne lieu à un esclavage plus immédiat et donc encore plus impuissant. Mais cela vaut aussi bien pour la théorie elle-même, qui ne peut ni affirmer ni révoquer la séparation entre individu et collectif, entre psychologie et sociologie, sans devenir fausse. Dans les deux cas, la seule ligne de fuite possible ne consiste pas à harmoniser la scission, mais à la réfléchir, faisant ainsi transparaitre en négatif l'urgence et la possibilité de son dépassement. Tout comme la promesse de bonheur – l'anticipation de l'utopie – n'est pas dans l'homme sain, mais dans la prise de conscience de la part de la subjectivité aliénée, déchirée (ce qu'Adorno appelle le spécialiste capable de résistance : cf. *ibid.*, 342), de même la séparation entre psychologie et sociologie appelle moins leur synthèse « qu[un] travail mené avec insistance, mais séparément, dans les deux domaines » (Adorno 1986, 646)²⁵.

Freud, critique social malgré lui

L'exigence de radicalité théorique qu'Adorno exprime de cette façon rappelle de près ses remarques spécifiques sur Freud. Elles méritent quelques mots en conclusion. Pour Adorno, Freud, avec son pessimisme « bourgeois » et son courage intellectuel, qui l'a empêché de reculer face aux conséquences les plus extrêmes de ses doctrines, s'est tenu beaucoup plus que ses successeurs à cette exigence. C'est justement grâce à « son aveuglement face à la séparation de la psychologie et de la sociologie », à son insistance obstinée sur l'atome individuel, qu'il a réussi à pénétrer efficacement dans l'essence de la contrainte sociale, « à exprimer adéquatement une réalité dans laquelle les êtres sont effectivement atomisés et séparés les uns des autres par un gouffre infranchissable » (Adorno 2007b, 38). En effet, « une psychologie qui ne veut pas entendre parler de la société, et s'en tient de manière idiosyncrasique à l'individu et à l'héritage archaïque de ce

dernier en dit davantage sur la fatalité sociale qu'une psychologie qui, en prenant en compte des "facteurs" sociaux ou en optant pour une "*wholistic approach*", se range du côté d'une *universitas litterarum* qui n'existe plus » (Adorno 2011c, 318).

Certes, Freud n'est pas non plus exempté de critiques sévères : mais sa limite bourgeoise relève, pour Adorno, moins du côté de l'apologie de la répression (qui joue quand même son rôle) que du côté de l'acceptation irréfléchie de la division du travail intellectuel. En refusant de reconnaître la relation médiatisée entre société et individu, la théorie freudienne échoue au point où la sociologie et la psychologie se touchent malgré tout, et s'enlise dans des contradictions insolubles : tout ce à quoi elle s'attelle devient faux. Freud n'arrive pas à voir la société comme totalité objective, pas plus que le fondement social du conflit entre le Ça et le Moi. Il en vient ainsi à un effort maladroit de psychologisation de la société, à l'incompréhension de la structure contradictoire du Moi (agence rationnelle d'adaptation à une réalité irrationnelle, et *donc* ligne de frontière entre le conscient et l'inconscient), de la rationalisation (en tant que jugement psychologiquement faux mais objectivement vrai), et plus généralement du rapport entre genèse psychologique et validité objective. Il aboutit, finalement, à une résignation proprement apologétique, à une thérapie qui se renverse en intégration, à l'éternisation des contradictions²⁶. Mais en même temps sa grandeur, « comme celle de tous les penseurs bourgeois radicaux, tient à ce qu'il laisse ces contradictions non résolues et qu'il dédaigne d'affirmer une harmonie systématique quand la chose est en elle-même déchirée. Il rend évident l'antagonisme qui caractérise la réalité sociale, *dans les limites que la division du travail préétablie impose à sa théorie et à sa pratique* » (Adorno 2007b, 45 ; je souligne). Même sa proverbiale « froideur », le « manque d'amour » qui lui est reproché aussi souvent, ne renvoient en réalité qu'à l'insistance désespérée et intransigeante sur le négatif, à la haine pour l'existant comme forme éminente d'amour :

Parce qu'il prend terriblement au sérieux l'utopie et sa réalisation, il n'est pas un utopiste, mais il regarde la réalité en face, telle qu'elle est, pour ne pas se laisser abêtir par elle. Il veut libérer de leur

emprisonnement les éléments du mieux qui sont contenus en elle. S'il se fait aussi dur que les conditions de vie pétrifiées, ce n'est que pour les briser (*ibid.*, 41).

Sous cet aspect, et seulement sous cet aspect, la théorie critique ressemble en effet à la pratique de la psychanalyse, et le critique social à l'analyste : dans la mesure où il vise lui aussi, en tant que théoricien, à une transformation de la conscience, de la « manière de voir le monde », sans croire d'ailleurs que cela coïncide avec la transformation du monde lui-même – car le monde n'est pas la « manière de le voir » : il n'est pas la psyché. Mais son regard sur le monde, comme celui de l'analyste – qui comme chacun le sait « ne donne pas de conseils » –, doit s'installer dans les contradictions sans rien préfigurer, et d'autre part les regarder de travers, dans la perspective d'un changement possible, sans se figer dans leur état présent. Par la connaissance exacte de la réalité sociale, par le mouvement circulaire entre interprétation et description, la théorie doit dynamiser – dans la conscience – cette réalité elle-même ; et par cette mise en mouvement des antagonismes durcis, y dégager « les éléments du mieux ». Suivant le principe de la pratique analytique, il lui faut « voir ce qu'il y a de nouveau dans l'ancien au lieu de seulement voir ce qu'il y a d'ancien dans le nouveau »²⁷. Tout comme l'analyse rigoureuse, la théorie aussi doit devenir dialectique.

NOTES

¹ Dans sa préface à l'édition française des écrits sociologiques d'Adorno, Axel Honneth suggère que la redécouverte récente d'Adorno parmi les sociologues est due premièrement à ses intuitions « micrologiques » (l'illumination du détail) : cf. Honneth 2011, 9. Cela est vrai sans doute, mais je suspecte que le moment opposé (ce qui constitue en fait l'*inactualité* d'Adorno) peut aussi avoir joué un rôle : l'insatisfaction pour l'analyse purement immanente du « discours », descriptive et constructive en même temps, et l'exigence théorique de transcender l'apparence immédiate pour parvenir à son explication objective.

² Pour une reconstruction efficace de l'intérêt croissant d'Adorno pour Freud, cf. Le Rider 2007. Pour une esquisse de la position d'Adorno par rapport à la psychanalyse, dans le contexte plus général de l'École de Francfort, cf. Jay 1989, chap. 3.

³ Adorno se réfère ici au débat engendré par la théorie de Carnap des *frameworks* linguistiques comme objet d'un choix purement pragmatique, *a priori* par rapport à la connaissance empirique (cf. Carnap 1997, 313-335).

⁴ Dans la première phrase de ce passage, l'original allemand dit littéralement : « une société dont l'unité consiste en ce qu'elle n'est pas unitaire ». Par rapport à la traduction française existante, cette formulation rend plus évident le caractère *double* de la société, qui est effectivement unitaire, mais seulement par le moyen des contradictions qui la déchirent, les rapports antagoniques de travail et d'échange qui désintègrent les relations interhumaines et *pour cela même* intègrent les hommes à la totalité : tout comme la société peut être rationnelle uniquement par le moyen de son irrationalité, et vice versa (cf. *infra*).

⁵ Cette identification est pour Adorno l'intuition la plus géniale de la sociologie de Durkheim. Cf. Adorno 2008, 151.

⁶ Cf. Weber 1995, 78 s. ; et pour l'origine de la distinction entre « communauté » et « société » en tant que spécifiquement moderne, Tönnies 2010.

⁷ Pour Adorno le concept de « rôle », que la sociologie formelle transforme apologétiquement en un invariant social, ne fait qu'exprimer cette non-coïncidence de fait entre l'individu tel qu'il est en soi et l'individu social : « Ce n'est pas pour rien que le concept de rôle, qui se veut neutre, est emprunté au théâtre où les comédiens ne sont pas réellement ceux qu'ils jouent » (*Ibid.*).

⁸ Cf. *supra* : l'objectivité « règne sur les sujets vivants *et en découle pourtant* ».

⁹ Pour cette raison il me semble réducteur, même s'il correspond à la lettre de certains passages adorniens, d'affirmer, comme on le fait souvent, que la société, en tant que gouvernée par une rationalité instrumentale, serait rationnelle dans ses moyens (dans les actions singulières poursuivant des buts singuliers) et irrationnelle dans ses buts (généraux). La société pour Adorno est à tous ses niveaux, y compris le plus général, les deux simultanément : expression et négation des besoins des individus.

¹⁰ « Quiconque, aujourd'hui, ne se comporte pas en suivant les règles économiques sombre rarement aussitôt. Mais, à l'horizon, se profile le déclassé. On voit poindre le chemin qui mène au statut d'asocial, de criminel : le refus de jouer le jeu attire la suspicion et va jusqu'à exposer à la vengeance sociale celui qui ne ressent pas encore la faim ni n'a besoin de dormir sous les ponts » (Adorno 2011c, 320). Il est vrai que, comme Adorno l'explique peu avant, cette « angoisse sociale » (qui d'ailleurs, à l'époque néolibérale, est bien plus proche du danger réel d'élimination physique qu'elle ne l'était au temps d'Adorno) est dans une certaine mesure exagérée. Le sentiment (inconscient) d'impuissance qui est omniprésent aujourd'hui n'est pas la même chose que l'impuissance effective, il relève de l'irrationalité psychique aussi bien que d'un examen objectif de la réalité (*ibid.*, 349). Cela laisse une marge émancipatrice à la prise de conscience, *en un sens précisément* psychanalytique.

¹¹ Adorno ajoute : « aussi longtemps qu'il ne se qualifie pas de névrosé ». La psychologie apparaît donc effectivement comme un trait individualisant, mais sous forme négative, comme maladie et échec, face à un mécanisme qui ne tolère ni l'individualité ni par conséquent son substrat, la psyché (cf. *infra*).

¹² Breda se réfère par exemple à la position de S. Latouche sur « l'idée d'économie », et ajoute : « La libération, étant le problème réel considéré généralement comme déjà auto-supprimé, consisterait à se libérer de telle mystification, "ouvrir les yeux" » ; c'est le mythe de la « révolution de l'auto-conscience », qui représente « une sorte de retour à Bruno Bauer » (ma traduction). Ce repli sur la dimension subjective, qu'elle soit psychologique ou culturelle, n'est pas sans rapport, je crois, avec l'attitude moralisante de beaucoup des mouvements néo-populistes de l'Europe actuelle, qui sautent en arrière même par rapport aux catégories psychologiques, en leur substituant directement des catégories morales, telles qu'elles s'expriment par exemple dans le slogan : « Tous les hommes politiques sont malhonnêtes ». À cette proposition, on pourrait appliquer ce qu'Adorno disait de la psychanalyse : rien n'est vrai en elle, sauf ses exagérations. En effet, la partie de la proposition la plus proche à la vérité est justement le « tous », qui atteint en quelque sorte l'élément systématique réel déterminant le comportement plus ou moins uniforme des hommes politiques. Mais cette intuition de système tombe immédiatement en contradiction avec le recours à des concepts moraux, qui, en tant que subjectifs, sont nécessairement contingents – comme l'éprouvent aisément les membres de ces mouvements qui accèdent à la politique institutionnelle, et découvrent ensuite à leurs frais la marge très étroite laissée à un agir radicalement différent, la contrainte objective cachée derrière la « malhonnêteté ». Pour les remarques d'Adorno sur la « personnalisation » (« l'inclination à réarranger des processus sociaux dont les causes sont objectives, en les attribuant aux actions de bonnes ou de mauvaises personnes »), cf. Adorno 2011c, 318 n.

¹³ Les traductions des passages tirés des ouvrages d'Adorno non traduits en français nous appartiennent. Cf. aussi Adorno 2011c, 330 : « Les besoins ont toujours été socialement médiatisés ; aujourd'hui, ils deviennent complètement extérieurs à ceux qui en sont les supports » ; et Adorno 2011d, 369 : « Même là où l'individu agit individuellement – mais socialement au sens wéberien du terme –, l'organe de cet agir, la *ratio*, est une instance essentiellement sociale, et non psychologique ».

¹⁴ Adorno se réfère naturellement à *Psychologie collective et analyse du moi* (Freud 1962).

¹⁵ Cf. respectivement Le Bon 1963 et Koestler 1953.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 419 : « Ceux avec lesquels [le chef fasciste] a affaire sont généralement soumis au conflit caractéristique, moderne, entre l'instance d'un Moi fortement développé, rationnel, qui obéit à la loi de la conservation de soi, et l'échec continu de l'effort de satisfaire les demandes de leur propre Moi ».

¹⁷ « Réveillez-vous » est également un slogan typique des mouvements populistes *anti-système* contemporains (par exemple en Italie) cités *supra*.

¹⁸ Adorno répond dans ce texte à Arthur Koestler, qui avait supposé, par *analogie* avec le domaine sexuel, l'existence d'une « névrose politique » relevant d'une « libido politique » spécifique.

¹⁹ Cf. Horkheimer-Adorno 1974, 68 : « La domination de l'homme sur lui-même, sur laquelle se fonde son soi, signifie chaque fois la destruction virtuelle du sujet au service duquel elle s'accomplit ; car la substance

dominée, opprimée et dissoute par l'instinct de conservation n'est rien d'autre que cette part de vie [*das Lebendige*] – en fonction de laquelle se définissent uniquement les efforts de la conservation de soi – ce qui doit justement être conservé » ; et 49 : « L'humanité dut se soumettre à des épreuves terribles avant que le moi, nature identique, tenace, virile de l'homme fût élaboré et chaque enfance est encore un peu la répétition de ces épreuves ».

²⁰ Le Moi, en effet, n'est que le pôle opposé du Ça (ce qui est proprement « psychologique »), auquel il renvoie dialectiquement, exprimant ainsi en soi-même un antagonisme constitutif. L'*Aufhebung* du Moi répressif serait en même temps l'*Aufhebung* de la « psyché » : « L'émancipation de l'homme du rôle hétéronome de son inconscient serait aussi bien l'abolition de sa "psychologie". Le fascisme poursuit cette abolition dans le sens opposé, en perpétuant la dépendance au lieu de réaliser la liberté potentielle, en expropriant l'inconscient par le moyen du contrôle social au lieu de rendre les sujets conscients de leur inconscient » (Adorno 1972a, 431). Il faut souligner cependant que les indications d'Adorno sur ce dépassement possible, comme toute ouverture au « positif », à une détermination concrète de l'utopie chez lui, restent toujours et délibérément très vagues.

²¹ Cf. sur ce point Baeza 2012, 265 s. Je me rallie à la critique que l'auteure fait de l'interprétation courante de la philosophie adornienne de l'histoire comme une « téléologie négative », selon laquelle l'issue totalitaire de l'*Aufklärung* aurait été prédéterminée dès le début. Par contre, l'écart qualitatif dans cette histoire se situe précisément, pour Horkheimer et Adorno, au point où le processus contradictoire de l'*Aufklärung* perd sa nécessité objective, et par là même le rôle progressif que, malgré tout, il avait eu jusque-là (par rapport à Baeza cependant je souligne avec plus de force le caractère originellement *antagonique* de l'*Aufklärung* : mais contradiction et régression ne sont pas la même chose). Dans le chapitre précédent, Baeza esquisse aussi une interprétation freudienne très efficace du diagnostique adornien de « la pathologie de l'*Aufklärung* » comme « projection paranoïde », qui est parfaitement plausible en tant qu'elle est référée au côté *subjectif* du phénomène totalitaire, et non à l'objectivité sociale qui le rend nécessaire.

²² Pour un exposé détaillé (suivi par d'intéressantes remarques critiques) de cette célèbre théorie sociologique de l'École de Francfort, cf. Honneth 1988, chap. 3.

²³ Ces relations biographiques, et plus généralement le texte d'Adorno sur les révisionnistes, sont analysés dans le détail chez Le Rider 2007. Beaucoup d'arguments de ce texte adornien seront repris presque à la lettre dans la plus célèbre critique de Marcuse au « révisionnisme néo-freudien » (Marcuse 1963, postface)

²⁴ Cette incise rapproche Adorno d'une certaine façon de la critique postérieure de la subjectivité unitaire ; néanmoins, toute tentative d'échapper *immédiatement* à l'unité contraignante qui constitue le Moi est destinée, pour lui, à retomber dans la régression pure, en deçà et non au-delà du sujet. Puisque le sujet reproduit dans le microcosme le caractère ambivalent de la totalité sociale (il est unitaire *par le moyen* de son manque d'unité), son dépassement ferait un avec sa réalisation comme unité réelle, non antagonique. Tous les deux ne pourraient avoir lieu que dans une société

différente ; et même dans ce cas, le changement serait tout sauf automatique : « Ce qui, si nous nous plongeons dans la psychologie, se montre réellement comme collectif, comme social, n'est pas l'effet immédiat, ici et maintenant, de la société sur l'inconscient, mais une forme déjà accumulée, sédimentée de pression sociale et de contrôle social, qui pour cela même est beaucoup plus profonde, beaucoup moins facile à éliminer, *et qui d'ailleurs n'est même pas immédiatement accessible à une transformation des situations sociales* » (Adorno 2008, 148-149 ; je souligne).

²⁵ J'utilise la traduction française de ce passage faite par J. Le Rider (Le Rider 2007, 104 n.).

²⁶ Sur tous ces aspects, cf. Adorno 2011c, *passim*, et Adorno 1980, 55 s.

²⁷ C'est la définition qu'Adorno donne de la dialectique dans l'introduction à la *Métacritique de la théorie de la connaissance* (Adorno 2011e, p. 63). Il ajoute après quelques lignes : « [La dialectique] en vient à comprendre que le processus clos inclut aussi en lui le non-inclus et, ce faisant, elle atteint une des limites de la connaissance elle-même. La dialectique elle-même ne pourrait être surpassée que par une praxis transformatrice ».

RÉFÉRENCES

Adorno, Theodor W. 1972a. *Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda*. In *Gesammelte Schriften : in zwanzig Bänden*, éd. par R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss et K. Schulz, vol. 8 (*Soziologische Schriften I*), 408-433. Frankfurt a. M. : Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 1972b. *Bemerkungen über Politik und Neurose*. In *Gesammelte Schriften* 8, 433-439.

Adorno, Theodor W. 1978. *Dialectique négative*. Trad. de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de Philosophie (Gérard Collin *et al.*). Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 1979a. *Trois études sur Hegel*. Trad. de l'allemand par le séminaire de traduction du Collège de Philosophie (Éric Blondel *et al.*). Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 1979b. « Introduction ». Dans *De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, par Theodor W. Adorno et Karl Popper, trad. de l'allemand par C. Bastyns *et al.*, 7-58. Bruxelles : Éditions Complexe.

Adorno, Theodor W. 1980. *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*. Trad. de l'allemand par É. Kaufholz-Messmer et J. P. Ladmiral. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 1986. « Préface ». Dans *Freud in der Gegenwart. Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag*. In *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann, Band 20.2: *Vermischte Schriften II*, 646-649. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 2007a. *Études sur la personnalité autoritaire*. Trad. de l'anglais par H. Frappat. Paris : Éditions Allia.

Adorno, Theodor W. 2007b. *La psychanalyse révisée*. Trad. de l'allemand par J. Le Rider. Paris : Éditions de l'Olivier.

Adorno, Theodor W. 2008. *Philosophische Elemente einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

Adorno, Theodor W. 2011a. *Société : Intégration, Désintégration*. Trad. de l'allemand par P. Arnoux *et al.* Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011a. « Société I ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 23-36. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011b. « Théorie de la demi-culture ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 183-220. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011c. « À propos du rapport entre sociologie et psychologie ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 315-368. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011d. « Post-scriptum ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, 369-376. Paris : Payot.

Adorno, Theodor W. 2011e. *Contribution à une métacritique de la théorie de la connaissance*. Trad. de l'allemand et de l'anglais par C. David et A. Richter, Paris : Payot.

Baeza, Natalia. 2012 : *Contradiction, critique, and dialectic in Adorno* (Dissertation, University of Notre Dame, url : <http://etd.nd.edu/ETD-db/theses/available/etd-10022012-152522/unrestricted/BaezaN102012D.pdf>).

Breda, Stefano. 2013. « Perché l'individualismo istituzionale non funziona: ancora sul libro di E. Scerpanti, "Marx dalla

totalità alla moltitudine (1841-1843)”, url : <http://ilrasoiiodioccammicromega.blogautore.espresso.repubblica.it/files/2013/11/Breda.pdf>

Carnap, Rudolf. 1997. *Empirisme, sémantique et ontologie* in *Signification et nécessité*. Trad. de l'anglais par F. Rivenc et P. de Rouilhan, 313-335. Paris : Gallimard.

Croce, Benedetto. 1993. *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*. Vol. 1, édité par A. Carella. Napoli : Bibliopolis.

Foucault, Michel. 2001. « La philosophie analytique de la politique » : Dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, édité par D. Defert et F. Ewald, 534-551. Paris : Gallimard.

Freud, Sigmund. 1962. *Psychologie collective et analyse du moi* : Trad. de l'allemand par S. Jankélévitch. Paris : Payot.

Fromm, Erich. 1967. *L'homme pour lui-même*. Trad. de l'anglais par J. Claude : Paris : Les Éditions sociales françaises.

Hartmann, Heinz. 1950. « The application of psychoanalytic concepts to social science », *The Psychoanalytical Quarterly*, XIX(3), 385-92.

Honneth, Axel. 1988. *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*. Frankfurt a.M. : Suhrkamp.

Honneth, Axel. 2011. « Préface ». Dans *Société : Intégration, Désintégration*, par Theodor Adorno, 7-15. Paris : Payot.

Horkheimer, Max et Theodor W., Adorno. 1974. *La dialectique de la Raison : fragments philosophiques*. Trad. de l'allemand par É. Kaufholz-Messmer. Paris : Gallimard..

Jay, Martin. 1989. *L'imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950*. Trad. de l'anglais par E. E. Moreno et A. Siquel : Paris : Payot.

Koestler, Arthur. 1953. « Politische Neurosen ». *Der Monat* 63.

Le Bon, Gustave. 1963. *Psychologie des foules*. Paris : PUF.

Le Rider, Jacques. 2007. *Adorno, l'allié incommode de la psychanalyse freudienne*. Dans *La psychanalyse révisée*, de Theodor Adorno, trad. de l'allemand par J. Le Rider, 53-110. Paris : Éditions de l'Olivier.

Marcuse, Herbert. 1963. *Eros et civilisation*. Trad. de l'anglais par J. G. Nény et B. Fraenkel. Paris : Éditions de Minuit.

Marx, Karl. 1982. « Critique de la philosophie politique de Hegel (1843) ». Dans *Œuvres de Karl Marx*, éd. par M. Rubel, vol. III : *Philosophie*, 863-1018. Paris : Gallimard.

Redolfi Riva, Tommaso. 2013. « Teoria critica della società? Critica dell'economia politica. Adorno, Backhaus, Marx ». *Consecutio temporum. Hegeliana / Marxiana / Freudiana*, 3/5, url : <http://www.consecutio.org/2013/10/teoria-critica-della-societa-critica-delleconomia-politica-in-adorno-backhaus-marx/>.

Tönnies, Ferdinand. 2010. *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Trad. de l'allemand par N. Bond et S. Mesure. Paris : PUF.

Weber, Max. 1995. *Économie et société*. Vol. 1. Trad. de l'allemand par P. Bertrand *et al.* Paris : Plon.

Giovanni Zanotti est doctorant en philosophie à l'Université de Pisa (Italie). Ses recherches portent, d'un point de vue théorique, sur le statut épistémologique du problème philosophique et de la connaissance en philosophie par rapport à d'autres formes de savoir, ainsi que sur la critique sociale ; d'un point de vue historique, sur la pensée allemande contemporaine, notamment l'histoire de la dialectique, Adorno, l'École de Francfort, Wittgenstein et la phénoménologie.

Address:

Giovanni Zanotti
University of Pisa
Dipartimento di Filosofia
via Paoli, 15 56126
Pisa, Italy
Email: giovanni.zanotti86@gmail.com