



National Library
of Canada

Bibliothèque nationale
du Canada

Canadian Theses Service

Services des thèses canadiennes

Ottawa, Canada
K1A 0N4

CANADIAN THESES

NOTICE

The quality of this microfiche is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Previously copyrighted materials (journal articles, published tests, etc.) are not filmed.

Reproduction in full or in part of this film is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30. Please read the authorization forms which accompany this thesis.

**THIS DISSERTATION
HAS BEEN MICROFILMED
EXACTLY AS RECEIVED**

THÈSES CANADIENNES

AVIS

La qualité de cette microfiche dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

Les documents qui font déjà l'objet d'un droit d'auteur (articles de revue, examens publiés, etc.) ne sont pas microfilmés.

La reproduction, même partielle, de ce microfilm est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30. Veuillez prendre connaissance des formules d'autorisation qui accompagnent cette thèse.

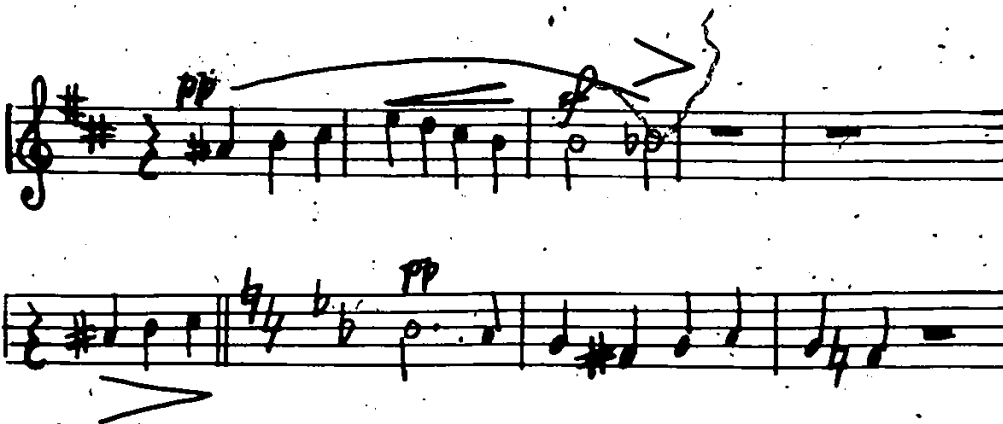
**LA THÈSE A ÉTÉ
MICROFILMÉE TELLE QUE
NOUS L'AVONS REÇUE**

L'évolution du concept d'autonomie
dans la pensée critique contemporaine

Thèse présentée à l'Ecole des
études supérieures de l'Université
d'Ottawa en vue de l'obtention
de la maîtrise en sociologie.

par Linda Cardinal

Université d'Ottawa
Ottawa, Canada, 1983



"We would like to stay near you
But Fate has denied us our wish
Just look at us, for soon we shall be far!"

"The Kindertotenlieder"

Gustav Mahler
(1860 - 1911)

Table des matières

Remerciements.....	I
Introduction.....	II
Le champ de l'autonomie.....	7
Partie 1: La Théorie critique et le concept d'autonomie.....	9
Chapitre 1: La Théorie critique et le concept d'autonomie: une introduction à la pensée de Max Horkheimer.....	11
1. La Théorie critique.....	11
2. La question de l'autonomie.....	17
3. Raison et individu.....	29
4. Les tâches de la Théorie critique.....	45
Chapitre 2: Théorie critique, altérité et autonomie: une introduction à la pensée de Théodor W. Adorno.....	56
1. Max Horkheimer et Théodor Adorno: vers une "nouvelle" Théorie critique à la défense de l'autonomie de l'individu.....	56
2. Art, philosophie et autonomie.....	64
3. Remarques: l'autonomie mise en question.....	75
4. Adorno, Castoriadis et la critique de l'ontologie.....	84
Partie 2: L'Autonomie et l'Institution imaginaire de la société.....	94
Chapitre 1: Autonomie, altérité et aliénation.....	96
Chapitre 2: Autonomie et projet révolutionnaire: vers une politique de l'autonomie et dernières remarques sur la pensée d'Adorno.....	103
Conclusion.....	111
Bibliographie.....	120

REMERCIEMENTS

Tout au long de ce travail j'ai pu bénéficier de l'appui et des conseils de plusieurs personnes. Leur sympathie à mon égard et à mon travail fut grandement appréciée et je tiens à les remercier sincèrement.

Je tiens particulièrement à exprimer ma reconnaissance envers mon directeur Jean Lapointe, dont le soutien intellectuel et moral a facilité l'orientation de ma réflexion et l'accomplissement de ce travail.

Je tiens également à remercier mes parents pour leur support affectif et matériel de même que Monique Coderre pour avoir accepté de dactylographier cette thèse.

INTRODUCTION

Lorsqu'aujourd'hui on s'intéresse aux développements de la pensée radicale, on peut constater d'une part tout un effort de critique de plusieurs concepts, (que l'on pense à ceux de science, d'objectivité, idéologie, rationalité, révolution, praxis, etc...) de même qu'une critique importante de toute l'action révolutionnaire depuis l'acceptation du marxisme comme une de ses base fondamentale. Constitué essentiellement dans la perspective des "essais de réflexion critique" et des "bilans critique", le développement de cette dimension critique de la connaissance semble également s'appuyer sur une remise en question aigüe de la science objective. Autrement dit, une perspective critique de la société avoue sa volonté de transformation de la société, de même qu'elle critique les racines subjectives de la science moderne, celles-ci portant sur un savoir qui garantirait la domination et la soumission de l'être humain. A l'encontre, l'alternative d'une perspective critique de la société reposerait finalement sur la possibilité d'un individu et d'une société autonomes.

De la critique à la question de l'autonomie, nous voici devant une problématique qui m'intéresse particulièrement. D'ailleurs, si l'on s'arrête aux discours actuellement véhiculés dans les milieux où évolue la pensée critique radicale, on constate effectivement certaines tentatives de discussions autour de la question de l'autonomie. Par exemple, certains penseurs contemporains, en l'occurrence, J.J. Rivier, Olivier Soubeyran (1982) et Jean Pierre Dupuy (1980) intuitionneraient à

l'égard de l'autonomie, le fondement d'un "nouveau paradigme culturel". Inspiré des travaux de philosophes, économistes, sociologues, biologistes, physiciens ... on semble effectivement d'accord pour faire de l'autonomie un principe fondamental dans la remise en question de la science moderne et aussi pour lui donner la forme d'un idéal de vie et de société.

Or, si la question de l'autonomie semble retenir de plus en plus l'attention de nos penseurs de la post-modernité, elle demeure cependant, une notion insuffisamment questionnée quant au sens qu'elle véhicule. Comme intérêt de connaissance et alternative de société, son histoire, ses paramètres et son mode d'être doivent devenir plus évidents. Qu'est-ce que l'autonomie? Comment peut-on en parler? Et qu'est-ce qui dans notre passé, présent, s'offre comme suffisamment substantiel pour lui conférer la forme et le sens d'un idéal-utopique qui pourrait donner pleine réalité à notre vie? Bref, si aujourd'hui la discussion sur la question de l'autonomie prend une certaine importance dans les milieux radicaux, elle demeure toujours une notion à élucider en rapport à sa propre existence. De plus, si les discours qui tentent de démontrer la légitimité de la domination et la soumission des êtres humains semblent toujours susciter un certain intérêt, il s'avère alors important de poser l'alternative de l'autonomie comme le contraire de ce qui nous fut donné jusqu'à présent, c'est-à-dire comme idéal juste pour tous.

Il s'agit d'une entreprise à laquelle j'espère contribuer par cette recherche. De façon plus explicite, je tenterai de retracer une certaine évolution de la notion d'autonomie dans la pensée critique

contemporain afin de situer par rapport à la pensée et l'action sociale, l'autonomie comme catégorie porteuse de sens et par le fait même apporter plus de lumière quant à sa raison d'être dans notre tissu social de vérités (éclatées) et comme projet de société possible. Ainsi, nous serons plus en mesure de définir les enjeux qui lui sont reliés tout en faisant un cadre d'auto-compréhension de son émergence dans notre espace socio-philosophique.

Afin d'apporter quelques éléments de réponse à la problématique que je viens de présenter, je procéderai à une analyse de la pensée de certains auteurs qui ont contribué de façon substantielle à la réflexion sur l'autonomie depuis un demi-siècle. Ces penseurs qui ont retenu mon attention sont Max Horkheimer et Théodor W. Adorno, deux penseurs de la période des années trente et membres fondateurs de l'Ecole de Francfort, de même que Cornelius Castoriadis, philosophe de notre époque dont le passé politique et l'oeuvre théorique se font de plus en plus connaître.

D'abord, avec Max Horkheimer et Théodor W. Adorno, on assiste à l'élaboration d'une "Théorie critique" de la connaissance et de la société (le nom revient à Max Horkheimer), qui marque la constitution d'un bilan sur toute une période d'activités politiques et intellectuelles très intenses et difficiles pour la gauche révolutionnaire de leur époque. Sur le plan philosophique on assiste à une remise en question des fondements de la pensée traditionnelle et cette remise en question, on le verra au premier chapitre, viendra bouleverser les orientations que doit prendre la pensée révolutionnaire. Bref, le travail de Horkheimer et d'Adorno prend la forme de l'interrogation. Leur critique porte plus particulièrement sur

le concept de "Aufklärung". Ils procèdent à "une critique immanente du rationalisme scientifique-positiviste" (Kortian, 1979) de même qu'à une réflexion sur le "progrès", "sur le contexte de vie sociale dans lequel (elle) voit des contraintes à dépasser" (Kortian, 1979). Ainsi, lorsque dans cette perspective critique, on interroge les différents traits de la société "industrielle-technologique" et de l'individu moderne, au coeur de cette approche figure l'idée selon laquelle "l'autonomie de l'individu bourgeois du XIX^{ème} siècle est due à une constellation sociologique-historique passagère qui touche à sa fin" (Zima, 1974).

Selon Horkheimer et Adorno, l'être humain est graduellement devenu incapable de penser par lui-même. Et dans sa phase monopoliste, le capitalisme viendrait compromettre encore plus cette possibilité d'un individu autonome.

Ce pessimisme est toutefois rattaché à un optimisme théorique, à l'alternative de l'espoir.

Selon Horkheimer et Adorno, la possibilité d'un être autonome devrait être reliée à une volonté de sortir du modèle d'individu prescrit par les exigences du progrès scientifico-technique. Et comme alternative d'un être autonome, ils proposeront un individu réconcilié avec la nature.

Dans cette perspective, la volonté d'autonomie renvoie d'une part à une importante remise en question du rapport de l'être au progrès et à la connaissance. Elle est simultanément le signe d'une certaine

résistance de la part de l'individu face à la domination et l'aliénation de sa propre nature. Enfin, elle renvoie à une idée philosophique constitutive de leur approche et pertinente à la question de l'autonomie, la question de l'altérité. Brièvement, il faut voir dans l'altérité, la constitution d'un rapport à l'Autre, c'est-à-dire à quelque chose de radicalement différent de ce qui est donné immédiatement, dont l'autonomie. Ceci dit, la recherche d'Autre, cède déjà à l'autonomie un certain sens que je tenterai d'élaborer davantage dans une étude plus exhaustive de la pensée de Horkheimer et Adorno dans la première partie de ce travail.

Cependant, si j'ai également choisi d'introduire la pensée de Cornélius Castoriadis à mon étude, c'est que d'une certaine façon je crois qu'il propose un certain approfondissement de toute cette remise en question à l'égard de la pensée traditionnelle et de la possibilité d'un individu autonome, libre, créateur. Castoriadis a su reprendre à son compte les grandes lignes (déjà tracées par Horkheimer et Adorno) qui annonçaient l'avènement d'une société meilleure et les intégrer à l'idée d'un projet de transformation de la société.

Horkheimer et Adorno semblent d'ailleurs plus engagés à élucider le rapport entre "le possible" de l'autonomie et le type de société dans laquelle ce dernier est pensé alors qu'avec Castoriadis, on verra dorénavant une tentative de faire de la perspective critique, de l'autoréflexion, une exigence de quelque chose plus vaste, représentée par l'idée d'un projet de société autonome. A cet effet, Castoriadis proposera une réflexion sur la question de l'autonomie dont un des fondements repose tout comme dans la Théorie Critique, sur le principe

d'altérité. On verra qu'en même temps, il lui confère un sens qui viendra bouleverser les idées déjà acquises.

Enfin, il ne faudrait pas situer Castoriadis dans un rapport antagonique à la Théorie Critique. Si j'ai choisi ces deux options théoriques, en particulier, c'est parce que je crois qu'elles contribuent à mettre en lumière les débats et les questions qui animent la réflexion sur l'autonomie dans la pensée critique contemporaine. En d'autres termes, que l'on soit d'accord pour dire que l'émergence d'un individu relativement autonome soit le point culminant de l'expérience humaine (Whitebook, 1982), la compréhension de cette idée est à mon avis chargée d'un passé qui n'a pas fini d'ébranler notre monde et ce passé se veut des plus présent dans la pensée des auteurs que je veux étudier dans cette thèse.

Enfin, ce travail prendra la forme suivante: une première partie portera sur "La Théorie Critique et le concept d'autonomie" et une deuxième partie vouée plus particulièrement à la pensée de Castoriadis s'intitulera: "Autonomie et l'Institution imaginaire de la société".

LE CHAMP DE L'AUTONOMIE

Avant même d'aborder la question de l'autonomie sous l'angle de la Théorie Critique de Max Horkheimer, Théodor Adorno et Cornelius Castoriadis, essayons de circonscrire de façon plus précise notre champ d'étude. Les paramètres de notre question nous apparaissent d'ailleurs très vastes.

Dès l'introduction, on peut déjà apercevoir tout un ensemble d'idées reliées à notre problématique. On a parlé d'un rapport à l'histoire, de l'émergence du "nouveau", d'une remise en question des fondements de la pensée sociale et enfin, de l'altérité.

Cependant, que l'autonomie soit actuellement perçue comme idéal possible, elle se présente d'abord comme une question qui demande continuellement à être reformulée, à être définie selon les activités auxquelles elle est reliée, de même qu'à être re-située dans chaque contexte historique depuis son émergence. Ainsi peut-on lui conférer une certaine polysémie. De même, retrouvée dans la critique sociale, radicale, dans la philosophie de la nature, de la vie, du social et du politique exigera qu'on lui attribue une certaine interdisciplinarité.

Finalement, la question de l'autonomie existe par rapport à d'autres questions fondamentales dont celle de la liberté contre la détermination, de la justice contre l'injustice, l'égalité contre l'inégalité, de l'Homme contre Dieu. Autrement dit,

L'autonomie se veut le centre du questionnement humain sur notre raison d'être et elle permet simultanément de poser les paramètres de sa propre réalisation possible dans une perspective de compréhension de la société, de l'histoire et par rapport à un programme relié à l'organisation et aux activités d'une telle société.

Or, si la question de l'autonomie donne sur un espace qui ré-active l'interrogation humaine, elle le fait également contre et par rapport à l'existence d'une certaine emprise du "monde" sur l'individu et qui tente de le confiner et de circonscrire ce même questionnement à ce qui est donné immédiatement. Le temps d'une réflexion sur l'autonomie existe ici par rapport au sentiment de soumission et d'écrasement de l'individu sous sa propre société. Simultanément, l'autorité ou la forme de domination qu'exerce la société prend la forme de l'hétéronomie et vient continuellement compromettre la capacité de l'individu à vivre comme être autonome. Sous cet angle, l'autonomie prend finalement l'allure d'une "conduite de rupture" contre cette autorité plus vaste (qui doit également être re-située historiquement) et qui empêche l'individu de se réaliser pleinement, librement. A cet effet, l'autonomie se situe à la frontière de la contrainte aliénante, de l'autorité absolue, pour se donner comme la charnière sur laquelle pourraient se dégager les voies de la liberté, l'égalité et la justice.

Enfin, nous verrons graduellement, comment les penseurs étudiés dans ce travail ont pu intégrer ces différents traits à leur oeuvre, leur propre questionnement, afin de contribuer à ré-activer la question de l'autonomie au sein de notre propre espace socio-philosophique.

PARTIE 1

La Théorie critique et le concept d'autonomie

"La voie critique seule est
toujours ouverte".

Kant

CHAPITRE 1 - La Théorie Critique et le concept d'autonomie: une
introduction à la pensée de Max Horkheimer

1.. La Théorie Critique

Si la question de l'autonomie figure parmi les préoccupations de l'Ecole de Francfort, la Théorie critique ne pourrait s'y réduire. Comme orientation, elle s'avère plutôt difficile à délimiter, car elle semble toujours conserver un côté rebelle à la définition.

Il existe cependant plusieurs tentatives de cerner la Théorie critique. On peut penser à Martin Jay (1973), qui dans son livre L'imagination dialectique a cherché à définir les caractéristiques de la Théorie critique, ou encore à Pierre Zima (1974), qui lui, nous offre une courte introduction, très condensée, sous le titre de l'Ecole de Francfort. David Held (1980), plus ambitieux, cherche à élever l'entreprise au niveau d'une discussion sur la contribution de la Théorie critique à l'analyse du capitalisme, à l'épistémologie et à la méthodologie. Avec la même attitude, Gabris Körtian (1979) fera une synthèse de la pensée de Horkheimer, Adorno et en plus Habermas, dans l'intention de cerner le projet philosophique de la Théorie critique, qu'il présentera sous l'idée d'une "métacritique". Enfin, il y a également Albrecht Wellmer (1974), qui tente de sortir la Théorie critique d'un certain isolement sur le plan politique pour l'intégrer dans le courant auquel lui-même semble l'identifier, celui d'une science critique de la société.

On pourrait facilement allonger notre liste de penseurs qui s'intéressent à la Théorie critique. Les noms de Marcel Rioux, Paul Piccone, Dick Howard, Andrew Arato, nous viennent tout de suite à l'esprit. Enfin, la Théorie critique c'est la question de l'autonomie, de la liquidation ou de l'émancipation du sujet, mais c'est aussi la critique du capitalisme libéral, de l'Etat autoritaire, du fascisme et de la Russie soviétique. La Théorie critique, "c'est aussi de rompre avec la raison dominatrice pour ressusciter le moment critique des Lumières qui a survécu dans le mot allemand "Aufklärung" (Zima, 1974: 107). C'est l'espoir d'"autre" et sans lui donner de figure réelle, l'espoir de ce qui n'est pas encore, c'est-à-dire, une société juste.

Quant à ses origines, la Théorie critique s'inscrit dans la tradition des penseurs idéalistes allemands; s'inspirant de Kant, Hegel, Schopenhauer et aussi de Karl Marx.

Mon malaise à définir la Théorie critique n'est pas sans fondements. D'une part, les ouvrages que j'ai cités le confirment, mais j'aimerais également reprendre une entrevue que Leo Lowenthal, un des fils de l'Institut de Francfort, a accordé à Helmut Dubiel à l'occasion de l'anniversaire du penseur. Alors que Dubiel expliquait à Lowenthal la facilité avec laquelle on pouvait définir les tâches de la Théorie critique, c'est avec beaucoup d'ironie que celui-ci a su mettre le doute dans les idées du journaliste. Cherchant à donner certaines indications sur la Théorie critique, Lowenthal répondra d'abord qu'il s'agit d'une perspective, d'une attitude et d'une prise de position, "a common critical basic attitude

toward all cultural phenomena without claiming to be a system" (Dubiel, 1981: 145). Mais plus loin Lowenthal ajoutera: "I never know how to deal with that. I usually call my friend Martin Jay and ask him what are the main characteristics of the so-called Critical theory" (Dubiel, 1981: 145). Ainsi, Lowenthal vient ré-affirmer encore aujourd'hui qu'il semble impossible de dire, voilà c'est ça la Théorie critique.

Si j'ai finalement pris la peine d'indiquer, l'existence de plusieurs interprétations de la Théorie critique, c'est d'une part pour démontrer combien elle est l'objet de différentes recherches à laquelle nous voulons ajouter la nôtre, mais également parce qu'elle se rattache à toute une tradition, à une atmosphère politique, un ensemble d'idées, de concepts toujours à préciser, développer, reformuler, parce que donnés sous la forme de l'interrogation. Les différents travaux actuellement disponibles nous permettent ainsi d'évoluer avec et dans la Théorie critique et de découvrir et développer davantage les différentes dimensions reliées à sa perspective. L'étude de l'autonomie s'inscrit au sein de cette démarche et dans un premier temps, elle permet de cerner une méthode de connaissance diamétralement opposée à ce que pourrait proposer la théorie traditionnelle.

De façon plus explicite, étant à une époque où l'Europe capitaliste "seemed still to be faced with a plain choice between revolution and barbarism" (Wellmer, 1974: 9), Horkheimer (dans un article intitulé "Théorie traditionnelle et théorie critique" publié en 1937) proposera comme alternative un ensemble de principes servant à fonder l'activité intellectuelle en une activité critique, non seulement en confrontation avec la science traditionnelle mais également dans le but de contribuer à la

défaite du nazisme. Comme l'a écrit Wellmer, "these Marxist theorists, could unequivocally view their theoretical work as part of a revolutionary struggle - as its critical self-consciousness" (Wellmer, 1974: 9).

De la théorie traditionnelle Horkheimer critiquera son effort d'imitation "des sciences de la nature et de leurs succès" (Horkheimer, 1974 C: 18). Selon Horkheimer, la science bourgeoise a une conception objectiviste de sa propre nature. S'efforçant du côté des empiristes de décrire les phénomènes sociaux ou/et de les comparer à partir d'une collecte d'information et de données ou encore de faire, comme dans la tradition de Max Weber l'interprétation des événements historiques par la classification ou/et les explications causales, la science bourgeoise reprend ainsi l'équipement logique de la mathématique et des sciences de la nature pour confondre les tâches de la théorie sociale à son essence. Pour Horkheimer, ceci en fait une "catégorie idéologique reifiée" (Horkheimer, 1974 C: 22). Et il ajoutera:

"Le pouvoir qu'ont les lois nouvelles, découvertes pour rendre compte des faits, de transformer l'ensemble de la connaissance constituée, et l'application de celle-ci à des réalités ne sont pas déterminés seulement par des facteurs logiques ou méthodologiques; on ne peut jamais les comprendre qu'en les rapportant à certains processus de la réalité sociale". (Horkheimer, 1974 C: 23)

Ainsi, le penseur détrône la théorie de son royaume de l'objectivité pour l'intégrer elle et le chercheur à la division du travail. De cette façon, il placera le savant et sa science dans une toute autre

position. Selon Horkheimer, les savants "sont intégrés à l'appareil social, les résultats positifs du travail scientifique sont un facteur d'autoconservation et de reproduction permanente de l'ordre établi, et peu importe l'interprétation que la science peut élaborer d'elle-même à ce sujet" (Horkheimer, 1974 C: 25).

L'hypostase de la notion-même de théorie s'estompe alors pour une conception de la théorie reliée à la praxis humaine. Le savoir humain serait plutôt façonné par l'expérience humaine, et la Théorie critique à l'encontre de la science traditionnelle désire s'articuler par rapport à cette expérience. Son regard sur l'histoire ne pourrait se réduire au calcul logique de la causalité historique. La Théorie critique est guidée par un intérêt déterminé dans le travail humain. Elle contribue à déceler la conscience de ceux qui subissent l'irrationalité du système capitaliste, c'est-à-dire, le prolétariat et d'autre groupes opprimés. Autrement dit, pour Horkheimer:

"La société étant divisées en groupes et en classes, il va de soi que les constructions théoriques présenteront, selon leur appartenance à l'un ou l'autre de ces groupes et classes, un rapport différent avec cette praxis dans sa totalité" (Horkheimer, 1974 C: 35).

- Dans cette perspective, l'attitude selon laquelle l'individu
- accepterait comme naturelles ou inchangeables les limites que la société lui impose, que ce soit au niveau de sa vie personnelle ou à l'usine devient un problème du point de vue de la Théorie critique.

En plus d'avouer son intérêt de connaissance, son rejet du statu quo et de l'oppression, la Théorie critique représente à cet effet, "l'aspect intellectuel du processus historique d'émancipation" (Horkheimer, 1974 C: 47), c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans un rapport avec le temps historique et ce rapport, selon Horkheimer, réside "dans la modification permanente du jugement existentiel théorique porté sur la société en fonction de la relation consciente de ce jugement avec la praxis sociale" (Horkheimer, 1974 C: 69).

En ce sens, les instances de vérification/falsification de la Théorie critique, demeurent ancrées dans les luttes politiques et déterminent finalement sa validité. D'ailleurs, pour Horkheimer, l'attitude critique consciente ferait partie de l'évolution de la société vers un individu capable de décider pour lui-même. Et il nous faudrait donc pousser cette nécessité dans les milieux scientifiques, car selon Horkheimer:

"S'abandonner au conformisme intellectuel, s'obstiner à croire que la pensée est en elle-même une profession, un domaine autonome et clos à l'intérieur du corps social, c'est renier, c'est trahir la nature spécifique de la pensée" (Horkheimer, 1974 C: 79).

Dans cette optique, retracer l'évolution du concept d'autonomie par rapport à la Théorie critique nous ramène à son intérêt pour un individu libéré du carcan de l'oppression et à son modèle évolutif de la société, bref, à son jugement existentiel impliqué dans l'histoire et à la fois modifié par celle-ci. C'est ce que je tenterai

d'exposer dans les lignes qui suivent, et ce, à partir d'une lecture plus approfondie de certains ouvrages de Max Horkheimer, dont Théorie critique: essais (1968), Eclipse de la Raison (1949) et Dialectique de la Raison (1947).

2. La question de l'autonomie

La définition que Horkheimer a donné au concept d'autonomie pourrait se traduire en cette maxime de Kant retrouvée dans "Zur Kritik des instrumentellen Vernunft" (Eclipse de la Raison). "Agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté, une loi générale de la nature" (Horkheimer, 1949: 188). Autrement dit l'individu autonome devrait être capable de poser sa loi pour soi-même de décider pour lui-même tout en réalisant son rapport avec la totalité.

Depuis Kant, la pleine possession de la Raison étant dorénavant le moteur de l'histoire, c'est par rapport à cette nouvelle force que l'on pourra effectivement parler de l'autonomie. Or, si cette définition persiste toujours avec Horkheimer on verra dans ce qui suit qu'elle s'articulera différemment depuis l'époque du philosophe.

D'abord, l'actualisation de l'autonomie se présente comme intérêt principal de la Théorie critique et comme destinée de l'Homme qu'il faudrait développer en une volonté politique de changement afin de mettre fin à l'oppression. D'une part, la contribution de la Théorie critique

s'effectuera au niveau du développement d'une "épistémologie authentiquement matérialiste". La Théorie critique se donnera les tâches suivantes.

Premièrement, de "faire prendre conscience à toute théorie de l'intérêt social qui l'anime et la détermine" (Horkheimer, 1978: 15). A ce moment, Horkheimer croyait fermement que la critique marxiste de l'économie politique permettait de déceler cet intérêt. On peut d'ailleurs renvoyer le lecteur au texte Théorie traditionnelle et théorie critique (1937) que j'ai présenté brièvement antérieurement.

Deuxièmement, "d'émanciper par la rationalisation du réel" (Horkheimer, 1978: 19) voyant dans ce procédé que les êtres humains avaient plutôt intérêt à organiser rationnellement la nature qu'à la dominer. En ce sens, la Théorie critique voulait produire un certain type de conscience, une conscience critique de la société et de ses mécanismes.

Troisièmement, de déconstruire le devenir de la raison pour en distinguer les différentes figures et d'en arriver à saisir le processus qui a fait que la raison est devenue irrationnelle et abêtie (Horkheimer, 1978: 25).

Ces trois tâches étant reliées l'une à l'autre, elles permettront à Horkheimer d'orienter son travail vers la critique de la science et des systèmes idéalistes auxquels pouvait s'identifier l'individu bourgeois, et à travers lesquels il se pensait comme être autonome depuis le temps de Kant.

Brièvement, on pourrait dire de ces quelques lignes qu'elles constituent une première étape qui permet d'articuler la question de l'autonomie dans la Théorie critique. Et cette possibilité d'une conscience critique de l'autonomie sous le règne de l'oppression permettra à Horkheimer de présenter des idées qui viendront favoriser son développement et celui de la Théorie critique.

Ainsi, Horkheimer tentera de démontrer que les philosophies idéalistes sont "fondées sur une compréhension intemporelle de l'homme et du monde, un comportement déterminé et qui vaille une fois pour toutes" (Horkheimer, 1978: 84), qui viendrait finalement compromettre cette même autonomie. De façon plus explicite il constate que:

"L'individu en s'émancipant des abus des sociétés intégrantes du moyen âge a acquis la conscience de soi comme d'un être autonome. Toutefois, cette conscience de soi est abstraite: la façon dont chaque particulier contribue par son travail au fonctionnement de la société dans son ensemble qui en retour l'influence reste tout à fait dans l'ombre" (Horkheimer, 1978: 88).

L'individu se serait défait de l'emprise de la religion sur sa vie pour dorénavant obéir à une catégorie morale qui lui conférerait son autonomie. Autrement dit, l'individu serait autonome si et seulement s'il obéit à son propre jugement, guidé par une loi naturelle donnée par la raison et devant laquelle il doit s'incliner. La loi et l'autonomie seraient devenues identiques et elles recommanderaient l'obéissance du sujet. L'action doit donc être faite par devoir envers la loi. Ce qui revient à dire que

l'intention de l'action a priorité sur sa fonction, "de ce qu'elle signifie effectivement à un moment historique donné" (Horkheimer, 1978: 92).

Pour Horkheimer, cette mystique de l'obéissance n'est finalement qu'une "illusion idéaliste".

Cette autonomie est ainsi dite abstraite parce qu'en découvrant la Raison, l'individu bourgeois en fera un universel dont les lois contribueront à faire de l'autonomie une nouvelle forme de soumission, comme condition du bonheur, la soumission à la loi. Elle laissera les individus se soucier d'eux-mêmes sans avoir parfaitement conscience de leur importance dans la reproduction de la société.

Ce faisant, Horkheimer croit que l'articulation du rapport entre l'universel et le particulier en se référant au fonctionnement de la société et du mode de production devrait permettre à l'être conscient de sa création du Tout, de s'approcher d'une conception de l'autonomie que l'on pourrait qualifier de concrète en opposition à abstraite. Ceci dit, la compréhension de la structure de l'ordre social devrait nous amener à prendre conscience que l'obéissance serait directement reliée à l'accroissement du gain, à la conservation, aux déchaînements des intérêts individuels sur le marché concurrentiel, comme moyens reliés à l'actualisation même de l'autonomie. De fait, Horkheimer croit effectivement que la maxime du devoir ou de la morale bourgeoise ne peut que déboucher sur son propre dépasse-

ment, car le devoir, l'obéissance, l'intention sont des notions qui impliquent un plan de vie qui origine bel et bien de la subjectivité propre de l'individu dont il pourrait graduellement être plus conscient par rapport au Tout et ainsi 'réaliser' la Loi.

Or, il semble que le devoir gagne sur l'autonomie contrainte. Selon Horkheimer, l'esprit de renoncement qui imprègne les philosophies rationalistes "devient une mentalité dominante, témoignant ainsi de l'adaptation des individus à leur situation actuelle ... Il n'y a plus d'individualité autonome" écrira-t-il (Horkheimer, 1978: 124). Et si cette attitude prévaut dans la pensée rationaliste, ce n'est pas l'orientation qu'elle devrait prendre. Au contraire, pour Horkheimer:

"Il faut donc concevoir toute pensée réelle comme une critique insistante des déterminations abstraites; la pensée réelle contient un moment critique ou comme le dit Hegel, sceptique. Le côté dialectique du logique est en même temps le côté "négatif"-rationnel".
(Horkheimer, 1978: 132).

Ainsi Horkheimer tout en s'identifiant au projet bourgeois d'un individu autonome et rationnel, s'engage dans la critique du rationalisme, mais dans l'optique de l'exorciser de son côté borné, hétéronome en s'identifiant à des propositions abstraites. En ce sens, les philosophies idéalistes contribuent par leur caractère dogmatique et contemplatif à compromettre l'autonomie et la liberté de l'individu bourgeois, et une pensée rationnelle, dialectique, devrait à l'encontre, se

rapporter continuellement au bonheur des êtres humains. La méthode dialectique que Horkheimer reprendra de Hegel devrait effectivement permettre de relativiser tout jugement, principe qu'il tentera d'intégrer au matérialisme qu'il appuiera sur une "expérience en progrès", afin de développer cette pensée rationnelle.

Ainsi, jusqu'à présent, on peut voir que l'autonomie se présente comme une valeur bourgeoise qui a permis aux citoyens de libérer leur espace psychologique du modèle religieux et de modeler leur vie sur un autre idéal que l'image de Dieu. Par rapport à un mode de vie basé sur la vie religieuse, la question de l'harmonie entre la loi et la volonté particulière se constitue en un nouveau programme de vie à partir duquel l'être humain se pose comme autonome. Conduisant cependant à la soumission aux lois de la raison, à l'obéissance, ce nouveau mode qui imprègne la vie sociale, ferait de l'autonomie une nouvelle forme d'abstraction dont les enjeux se retrouveraient dans la sphère de l'économie. Autrement dit, l'avènement du capitalisme libéral permettrait aux particuliers de répondre aux exigences de la loi, c'est-à-dire, de constituer dans un rapport harmonieux avec la loi et par la synthèse des intérêts matériels, la société laïcisée. Or, le développement du capitalisme monopoliste vers la fin du XIXe siècle viendra ébranler cette croyance en des rapports harmonieux. Il semble selon Martin Jay, qu'il "faille plutôt parler d'écrasement de l'individu par la totalité" (Jay, 1973: 67). En d'autres termes, si la révolution bourgeoise et l'économie capitaliste ont engendré des valeurs telles l'autonomie et la liberté, celles-ci seraient simultanément menacées et compromises par ces mêmes forces.

Pour Horkheimer, par la critique de l'économie-politique on peut donc mettre à jour ce phénomène et du même coup intégrer cette volonté d'autonomie et de liberté dans une nouvelle perspective de changement vers le socialisme et dont le principal acteur serait le prolétariat. En affirmant ceci, la Théorie critique des années trente demeure d'allégeance marxienne. Son but étant le bonheur de tous, elle adhère à "l'idée matérialiste d'une société libre qui se détermine elle-même" (Horkheimer, 1978: 18) ce qu'une société capitaliste ne pouvait plus promettre. De même, si Horkheimer croyait qu'une pensée matérialiste pouvait favoriser le développement d'une conscience critique et le développement de l'autonomie, on peut voir que cet intérêt est également lié à une critique du dogmatisme de la pensée idéaliste. Mais Horkheimer ne pouvait totalement se situer dans une perspective relativiste. Autrement dit, si l'idéalisme repose sur un Absolu (la raison) et qu'en lui la pensée n'a pas besoin de se dépasser car les concepts ne sont que des moments de celle-ci (ce qui reformule la dialectique sur son propre mouvement), le relativisme, lui, n'assure pas nécessairement les conditions d'une pensée vraie et juste. Que l'on soit en mesure de mettre en évidence l'intérêt d'un savoir déterminé et de l'insérer dans les conditions de son émergence n'empêche pas que les pensées "peuvent malgré tout constituer à un moment donné, les facteurs d'une force qui transforme le monde" (Horkheimer, 1978: 186). La Théorie critique a donc également cherché à dépasser l'opposition dogmatisme-relativisme tout en la reprenant à son compte. En s'appuyant sur l'idée de "pensée en progrès", elle assure une certaine stabilité au vrai, (comme l'idée d'autonomie) déléguant ainsi à la dialectique, la tâche d'ouverture entre les deux

et d'émancipation du réel comme pratique théorique. La raison deviendra d'ailleurs "l'instance critique" de la Théorie critique. Que l'on pense à l'idée de négation déterminante, de médiation, elles s'inscrivent dans la dialectique comme procédé qui permettra d'assurer ce développement réel de la raison depuis l'époque des Lumières.

Enfin, si avec la Théorie critique on peut saisir l'irrationalisme de la raison qui s'exprime dans les tendances dogmatiques des systèmes de pensée de même que dans les contradictions du capitalisme, on assiste à un nouveau moment dans le développement de la question de l'autonomie. L'autonomie des philosophies idéalistes conduirait vers un individu soumis au Tout, à un universel contraignant qui engendre une nouvelle forme d'exploitation, le capitalisme.

Or, graduellement Horkheimer interrogera ses propres solutions de rechange, c'est-à-dire, le socialisme comme programme de vie qui pourrait assurer une autonomie "concrète" et de développement d'une société rationnelle. Voyons comment et pourquoi s'effectuera ce changement de même que son rapport à l'autonomie.

La praxis humaine étant le moyen de vérification de la Théorie critique, les événements politiques de son temps, amenèrent Horkheimer à remettre sérieusement en question ses propres positions. Dans la période d'avant les années quarante, il croyait en la capacité de l'individu de dépasser les contradictions du système capitaliste et le développement de la Théorie critique incarnait cet espoir.

Horkheimer avait pressenti les dangers d'une deuxième guerre mondiale, mais la critique de la science comme force productive et forme de domination lui permettait toujours penser de développer cette conscience critique à laquelle il faisait appel. Or, bientôt cette activité serait même menacée de par les enjeux qui se dévoilent sur la scène politique. Issu de la crise économique, l'avènement du fascisme, alors que les conditions en place favorisaient autant la possibilité d'une révolution prolétarienne, permis la consolidation d'un Etat autoritaire et de la domination de l'Homme sur la Nature, idée qui sera développée plus tard en une philosophie de l'histoire dans Dialectique de la Raison (cf. Arato, 1978).

Horkheimer cherchera alors à démontrer que le fascisme constitue la dernière phase du capitalisme et voit dans l'Etat autoritaire, "The logically necessary political form of a stabilized monopoly capitalism" (Arato, 1978: 15).

Il voit également dans le capitalisme d'Etat, "la disparition des éléments de la société libérale, qu'ils fussent économiques; politiques ou juridiques, et dont la médiation avait empêché les tendances à la domination totale que le capitalisme tient en germe, de se développer pleinement" (Jay, 1973: 183). Démontrant le passage du libéralisme à l'autoritarisme, il voit combien l'individu est touché par ce phénomène. Ainsi, selon Zima, il tentera de montrer que:

"l'autonomie de l'individu bourgeois du XIXe siècle; loin d'être une acquisition définitive, est due à une constellation socio-historique passagère qui touche à sa fin; l'essor de l'économie capitaliste monopoliste transforme l'association d'individus actifs et responsables en une masse irrationnelle qui est une proie facile pour le démagogue" (Zima, 1974: 109).

Horkheimer examinera dorénavant "les origines ambiguës de la liberté et de l'autonomie pour mettre à jour les contradictions de la débâcle fasciste" (Zima, 1974: 110). Ainsi, l'autonomie abstraite, plus qu'une valeur morale (basée sur la raison) ou économique (basée sur l'harmonie collective), implique pour Horkheimer, l'abnégation rigoureuse de la particularité désirante de l'être humain. Pour vivre selon le principe d'une organisation rationnelle de la société, l'individu doit nier tout instinct égoïste. L'individu doit se comporter comme s'il était en accord avec la volonté générale et ceci implique toujours la répression de cet instinct égoïste.

En intégrant une dimension psychologique à la Théorie critique, Horkheimer découvrira finalement que l'autonomie et la liberté bourgeoise manifestent un caractère équivoque. La répression des instincts égoïstes est à la fois soumise ou mise à l'épreuve par la compétition sur le marché. La libre concurrence libère l'individu (d'un mode de vie autarcique), et ce phénomène engendre simultanément le déchaînement de ces mêmes instincts réprimés, mais justifiés en raison du bien général. L'ambiguïté que recèle cette morale se constitue finalement en une force disruptive qui menace la cohésion du système politique qui

prendra également une nouvelle forme de l'hétéronomie. L'être humain est contraint et à la maîtrise de ses émotions, de ses désirs et pour cette morale présente un trait irrationnel qui:

"annonce le fascisme, l'apogée de la domination, de la discipline qui transforme l'homme en objet. C'est la négation répressive de l'individu en tant qu'être naturel, physique, qui est irrationnelle. La satisfaction de ses besoins est sacrifiée aux exigences de la production pour le marché" (dans Zima, 1974: 112).

La nouvelle forme que prend l'hétéronomie depuis sa forme religieuse représente finalement le trait irrationnel de la rationalisation capitaliste; les lois d'accumulations viendraient détruire la culture qu'elles ont engendrée. Selon Zima, cette économie toujours considérée comme moyen, est en réalité un but en soi: "la domination de la nature devient un telos irrationnel" (Zima, 1974: 113).

Le fascisme représente finalement la consolidation de cette économie transformée en capitalisme d'Etat, afin de sortir la bourgeoisie de la crise, où elle se voyait elle-même liquidée par les monopoles. Mais dans l'optique ci-dessus, le fascisme est, en plus, l'auto-destruction de la raison. Comme l'écrit Therborn:

"Fascism is not just the truth of liberalism in the sense that it nakedly reveals the real inequalities and oppression inherent in the apparently free exchange in the capitalist market. Fascism is the truth of the whole aim of the bourgeois Enlightenment from Bacon on to liberate man from the fetters of superstition" (Therborn, 1969: 82).

Autrement dit, "le fascisme c'est la raison qui se dévoile à elle-même comme irraison (Jay, 1973: 140). L'homme relativement autonome de l'époque libérale deviendra graduellement l'homme passif, soumis aux directives du marché. Car "integration is the price which individuals and groups have to pay in order to flourish under capitalism" écrira Horkheimer dans "l'Etat Autoritaire" (Horkheimer, 1973: 5). Et cette conclusion aura d'ailleurs des répercussions sérieuses sur la théorie révolutionnaire, car non seulement Horkheimer voit-il l'intégration du prolétariat par le fascisme, mais aussi sa disparition comme sujet révolutionnaire. Le capitalisme organisée donnera lieu à l'intégration de l'individu en général et donc à la fin de l'autonomie.

Au capitalisme d'Etat, Horkheimer fait en plus correspondre l'Etat socialiste, où comme il l'appelle en anglais, "the integral statism" (in "Authoritarian State"), car il voit des similitudes entre l'Etat de l'Allemagne nazi et la Russie soviétique. Celles-ci seraient d'ailleurs représentatives d'une nouvelle formation sociale (Arato, 1978).

A cet effet, si dans la période des années trente, la Théorie critique avait des affinités avec la théorie de l'économie-politique

et qu'elle croyait au socialisme comme alternative au capitalisme, la période des années quarante s'annonce comme une période de rupture avec celle-ci en faveur d'une critique du politique. Selon Jay, Horkheimer et d'autres membres de l'Ecole de Francfort, en particulier, Théodor W. Adorno, consacreront leurs efforts à l'analyse de "la superstructure culturelle de la société moderne" pour "comprendre la disparition des forces de 'négation' et de critique dans le monde" (Jay, 1973: 106). Tout en cherchant à voir ce qui pouvait garantir la soumission des gens dans une société qui aurait pu réaliser les qualités bourgeoises, Horkheimer et ses collègues laissaient voir quant aux possibilités de changement radical, un scepticisme croissant.

Ainsi se voient graduellement modifiées la perspective et les tâches que s'était donnée de la Théorie critique. C'est ce que nous allons aborder plus loin mais d'abord, voyons en quoi la volonté de comprendre la débâcle fasciste, l'autoritarisme et la soumission, a donné lieu à un questionnement sur la fin de la raison et le déclin de l'individu.

3. Raison et individu

Pour Horkheimer le fascisme est signe de la fin de l'autonomie et de l'individu, et s'il a cherché à déceler les origines ambiguës ou le caractère équivoque de l'autonomie, maintenant, il s'agit de voir en quoi l'individu n'est plus, ou n'est devenu qu'une machine à stimuli-réactions, intégré au système capitaliste.

On bénéficie déjà de certains éléments de réponse; l'émergence de l'Etat autoritaire donne existence à un conformisme qui se manifeste non seulement en Allemagne et en Europe, mais également en Amérique bien que ses formes soient différentes. Selon Jay:

"A la place de la terreur s'étaient développées des formes, moins brutales de conformisme obligatoire, dont les manifestations les plus sensibles se trouvaient peut-être dans le domaine de la culture" (Jay, 1973: 202).

On a vu également qu'Horkheimer impute au fascisme le développement de la dynamique interne des Lumières. L'homme n'est devenu le maître qu'en se niant lui-même au profit de sa volonté de passer pour raisonnable. Comme l'écrit Jay:

"L'homme comme mesure de toute chose était par définition seigneur et maître de la nature. C'est paradoxalement l'insistance exagérée sur l'autonomie de l'homme qui mena à son asservissement. Ainsi, le destin de la nature devient-il celui de l'homme. Et le fascisme utilisa la révolte de la nature réprimée contre la domination de l'homme aux sinistres fins de renforcer cette domination même" (Jay, 1973: 300).

Selon Horkheimer, si tel est le sort historique de l'individu, il correspond à celui de la raison, surtout que l'être humain en est le porteur. Voyons en intégrant ce que j'ai déjà écrit sur notre

problématique, comment Horkheimer présente ce phénomène. Ceci nous préparera d'ailleurs à envisager la question de l'autonomie dans une toute autre perspective que celle d'une dualité abstraite - concrète en voie de réalisation.

Celui ou celle qui aujourd'hui tente d'expliquer la raison, ou ce qui a le caractère d'être rationnel, sera porté(e) à parler en termes de comportement ou d'action raisonnable. Il/Elle se réfère à une faculté, une méthode, reliée au fonctionnement abstrait de la pensée et dont les activités seraient celles de classer, de déduire et d'inférer. Max Horkheimer la nommera, "raison subjective". "Elle se préoccupe essentiellement des moyens et des fins et de la congruité des méthodes" (Horkheimer, 1949: 13).

Or, cette conception de la raison serait fondée dans un espace historique déterminé, et ne fut pas toujours envisagée de cette façon. Depuis les philosophes Grecs, que l'on pense à Socrate et/ou Platon, jusqu'à l'idéalisme allemand, on retrouverait des systèmes philosophiques fondés sur une "théorie objective de la raison". De manière plus explicite, une conception objective de la raison reposerait à l'encontre de sa contrepartie subjective, non pas sur une méthode, mais sur des concepts. Ses préoccupations portent "sur l'idée du plus grand bien, sur le problème de la destinée humaine et sur la manière de réaliser les fins dernières" (Horkheimer, 1949: 15).

Ainsi, lorsque Horkheimer parle d'une société rationnelle, ou encore de la dialectique comme étant reliée au développement réel de la

raison, il accordera au côté objectif de la raison le rôle de spéculatrice, cherchant finalement à relativiser les propositions car elle semble mettre le doute dans la certitude. Or, de vouloir porter un jugement sur les fins, puisque c'est ce que semble faire la raison objective, s'inscrit dans la logique même de la Théorie critique, à l'encontre des théories traditionnelles, qui auraient finalement privilégié les moyens, la raison subjective. Mais enfin, voyons de façon plus explicite, ce sort réservé à la raison (depuis son acceptation en une forme subjective et objective) qui manifestement en aurait fait un monstre.

Si comme sources de la raison on a affaire à un aspect subjectif et objectif, graduellement, le premier se serait vu accorder priorité sur l'autre. Ce qui reviendrait à dire qu'à un moment donné dans l'histoire de l'Occident on aurait privilégié la classification, la déduction, à un ensemble de propositions sur notre destinée et bien être.

D'une part la démythologisation de la pensée objective et plus tard, sa désacralisation contribuèrent à faire de la spéculation une force non-désirable. La critique de la mythologie et de la religion semblait toutefois inévitable, car l'une ou l'autre était graduellement perçue comme fausse objectivité. Il fallait plutôt définir des concepts susceptibles d'offrir une conception de l'être et du bien sans retomber dans la superstition, comportement irrationnel dorénavant associé à la spéculation.

La crise dans laquelle la raison s'enliserait dans sa forme irrationnelle, serait finalement symptomatique de la rupture qui graduellement s'est effectuée entre l'aspect objectif et subjectif qui lui conférerait son origine. Selon Horkheimer:

la pensée ou bien est devenue incapable de concevoir une telle objectivité, ou encore a commencé à la nier en ne voyant plus en elle qu'une illusion... La raison se formalise au fur et à mesure qu'elle se subjectivise" (Horkheimer, 1949: 17).

Autrement dit, le divorce de la raison avec son côté spéculatif atteindrait son apogée avec la religion, ce qui marquerait une nouvelle étape dans son propre développement. Ceci nous amène au début de la philosophie bourgeoise de l'histoire, et à la volonté d'expliquer les êtres humains à partir d'eux-mêmes, bref au développement d'une pensée à laquelle des penseurs comme Machiavel, Hobbes, Locke ont contribué.

Dans cette perspective, si le Roi n'est plus le représentant de Dieu, selon Horkheimer, l'Etat deviendra avec Machiavel, "la condition du développement au sens bourgeois, de l'individu et de la collectivité" (Horkheimer, 1970: 73). Dorénavant, il faudra tenter de comprendre l'Etat à partir des hommes naturels, ce qui laisse sous entendre qu'il faudra élaborer une conception de la nature humaine qui pourra devenir un principe nécessaire à l'unité des êtres humains. Si l'on se réfère entre autres, à Machiavel, selon lui:

"il est nécessaire de reconnaître avec justesse les propriétés de la nature humaine, de savoir par quels côtés elle est apte et par quels autres elle est inapte à se souder en un Etat, et dans quelles relations les hommes doivent entrer les uns avec les autres s'ils veulent parvenir à une unité".
(dans Horkheimer, 1974 B: 54).

On pourrait également parler du droit naturel, sur lequel seront dorénavant fondés les devoirs politiques idée que l'on peut d'ailleurs retrouver chez Hobbes. Enfin, ces différentes façon d'assurer une compréhension de la vie en société, je l'ai déjà mentionné, devraient correspondre à une nouvelle manière d'envisager la raison. Elle aurait pris la forme stricte d'une faculté, d'une méthode. Chez Locke, elle s'élaborerait selon quatre degré ou niveau: 1) celui de découvrir des vérités, 2) de les ordonner méthodiquement et avec régularités, 3) y chercher des connections, 4) en tirer des conclusions. Il me semble que ce processus a finalement pour conséquence d'autonomiser la raison par rapport à la conscience de soi, et de la société. Aussi paradoxale que cela le paraisse, l'unité de tous semble se faire au détriment de la conscience de cette même unité (assurée par la raison objective). Le caractère ambigu de cette rupture devait toutefois garantir la constitution d'un savoir positif, scientifique.

Complémentaire à la définition de la raison chez John Locke, ce commentaire d'Horkheimer vient confirmer combien le caractère objectif de la raison est anéanti par un subjectivisme croissant.

"La raison consiste donc en une série de connaissances qui peuvent être augmentées à tout moment sur la base de l'expérience ou de raisonnements de la pure logique; mais les éléments de cette série doivent être établis une fois pour toutes; une fois qu'ils sont trouvés, il n'y a plus rien à y changer" (Horkheimer, 1974 B: 83).

La possibilité de fonder la raison sur une accumulation de connaissances provient de l'existence d'invariants situés dans la nature, entité qui permet un examen réel des propositions abstraites.⁽¹⁾ Et finalement ce qui est considéré raisonnable, juste, fera appel à un nombre suffisant de connaissances qui prouvera la véracité de nos énoncés, l'enjeu se situera d'ailleurs dans la recherche de la théorie scientifique susceptible de définir les moyens qui rendront l'interprétation des données et faits, avec le plus d'exactitude possible. Visant l'exactitude, la science n'aura pratiquement plus rien à faire de la

(1) a) Or, ces propositions ne concernent pas seulement les phénomènes naturels, tels que la condensation ou de la gravité, mais aussi l'homme et son organisation sociale. Convaincu d'un équilibre qui permettrait de déterminer l'être et le déroulement de l'histoire, la découverte de lois dans ce qui rend possible le travail civilisateur des hommes devient le thème véritable d'une "scienza nuova" (Horkheimer, 1974: 118).

b) Le terme de scienza nuova vient avec Vico que Horkheimer reprend dans Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire (1974 B).

spéculation. Elle doit plutôt voir au raffinement continu de ses méthodes car son développement relié au développement de l'histoire renvoie à la pleine possession de la raison, A cet effet, :

"La raison en tant qu'organe de perception de la véritable nature de la réalité et de détermination des principes directeurs de notre vie tombe graduellement en désuétude" (Horkheimer, 1949: 27).

Enfin, les connaissances seront finalement issues d'activités scientifiques spécifiques, allant de la quête de données, à l'expérimentation à la recherche de relations causales. La construction de modèles, d'hypothèses et de procédés de vérification donnera ainsi l'impression que le travail des scientifiques s'effectue sur une matière manipulable, épuisable, et qu'un jour viendra où l'on pourra maîtriser totalement cette même matière. En d'autres termes, au nom de la science, l'individu raisonnable, maître de la nature et bien inséré dans des amas de chiffres et de diagrammes pourra vivre harmonieusement et en coopération avec les autres. En ce sens, la subordination et l'intégration croissante de l'individu à la société deviennent des signes du progrès et de l'efficacité de la science, garantissant de ce fait sa légitimité pour le bien de l'humanité. Il est en mon sens inévitable que cette nouvelle vision du monde, qui se consolidera en un mode d'être avec l'époque des Lumières, viendra altérer la façon d'envisager l'individualité humaine passant d'une autonomie abstraite au fascisme. J'aborderai ce sujet plus en détails un

peu plus loin. Maintenant, voyons comment cette vision du monde influencera la philosophie et le caractère même de la raison subjective dorénavant vénérée au détriment de son aspect objectif.

Annonçant la fin de l'ère métaphysique, la science, ou encore, la métaphysique rationaliste porte en elle le développement de la philosophie positive; préoccupée par les conditions d'une véritable science humaine, elle préparera la scène pour l'avènement de la sociologie. Or, sur le plan politique l'autorité de la raison permet de concevoir le concept de nation et paradoxalement l'idée d'intérêt particulier, noyau de l'idéologie libérale. On a pu voir déjà comment on a rationalisé l'anarchisme inhérent à ces deux idées mises en rapport; c'est-à-dire par la prédominance du Tout ... Bien que dans la Polis, l'individu était également guidé par le collectif, les idées de bonheur, de démocratie, de justice ou d'égalité sont intégrées à l'époque bourgeoise au bénéfice d'un seul principe, le particulier, ses devoirs, ses obligations naturelles et son renoncement à l'égoïsme ... Le formalisme qui graduellement absorbe la raison subjective, subsume finalement la réflexion en une série de conduites auxquelles l'être humain devra se soumettre. Autrement dit:

"Dans la mesure où les mots ne sont pas utilisés de manière évidente pour calculer des probabilités techniquement pertinentes, ou pour tout autre visée pratique-relaxation comprise, le soupçon plane sur eux comme sur un quelconque boniment de vendeur, car la vérité n'est pas une fin en elle-même" (Horkheimer, 1949: 31).

Alors que les pionniers de l'époque bourgeoise voyaient la raison comme une force spirituelle en chaque être, le développement d'une philosophie pragmatiste, fait prendre à celle-ci la forme d'instrument, et viendra contribuer au règne de l'hétéronomie. Pour Horkheimer, ceci indique que la raison est désormais "assujettie au processus social" (Horkheimer, 1949: 30) et qu'un seul de ses critères soit dorénavant important, sa valeur opérationnelle. D'ailleurs, pour les pragmatistes, que l'on pense à William James, John Dewey, Charles Pierce, la vérité n'est pas véritablement désirable; elle ne l'est que si elle fonctionne mieux. La vérité est soumise à une vérification en termes probabilistes, qui seuls pourront lui conférer le caractère qu'elle réclame. En ce sens, on assiste avec le pragmatisme, au règne de la logique des probabilités comme substitut à la logique de vérité.

Selon Horkheimer, cette mécanisation de la raison serait nécessaire au développement de l'industrie et par le fait même, à la préservation des intérêts individualistes de la bourgeoisie consolidée. Faisant de la raison un instrument, elle prendra une forme matérielle fétichisée et acceptée qui viendra affecter son caractère même d'instrument. Depuis le fascisme, elle, serait désormais incapable de faire valoir de nouveaux contenus. Non seulement les moyens ont-ils triomphé sur les fins. Ils ont rendu possible la neutralisation même de la raison. Etant préoccupée par le comment des actes et non le pourquoi, la raison prend la forme d'un appareil à enregistrer les données, peut-être même celle de l'ordinateur. La raison perd sa subjectivité et on fait face à sa propre crise, à son déclin.

Enfin, la transformation du monde en objet, dont les répercussions se font voir jusque dans le caractère de la raison touche également la nature des rapports entre les êtres humains et la conscience qu'ils peuvent avoir d'eux-mêmes.

Le principe individualiste de la préservation de l'individu (fondé sur la maîtrise de son environnement et de ses émotions en vue d'une transformation de la nature en une organisation rationnelle) a certes à l'époque libérale assuré une certaine forme de solidarité d'intérêts. L'individu en s'engageant par contrat, conservait un certain sens par rapport à son engagement. Son honneur, sa parole, faisaient partie de l'enjeu. Avec la phase monopoliste, le principe de préservation de l'individu aurait pris la forme d'une menace à l'humanité. D'après Horkheimer, l'individualité à laquelle l'autonomie est rattachée n'a pas survécu au processus d'industrialisation. Comme il l'écrira dans l'Eclipse de la Raison, "le thème de notre époque est la conservation de soi alors qu'il n'y a pas de soi à conserver" (Horkheimer, 1949: 137).

L'individu libéral autonome, que l'on pense au marchand ou au manufacturier, avait probablement conscience de son importance à l'égard de la communauté et de l'Etat en leur assurant satisfaction de leur besoins tout en maintenant sa propre soif de gain. Cependant, à la phase monopoliste, la dimension objective sur laquelle repose la fonction de la bourgeoisie se voit disséminée au profit de trusts, d'actionnaires dépendant de la finance et des banques. De façon concomitante, la prise en charge du "management" de la production par l'Etat et des tâches

capitalistes par les fonctionnaires, aurait finalement sapée la base du sujet économique indépendant à laquelle Horkheimer impute finalement les origines de l'autonomie bourgeoise. En réduisant la société au marché, celui-ci est devenu avec le travail et l'argent, une catégorie transcendante perçue comme une fin et non un moyen. A l'inverse, du temps où l'individu bénéficiait d'une relative autonomie, il est maintenant considéré un moyen subordonné au processus d'accumulation.

"La transformation totale de chaque domaine particulier de l'être est un champ de moyens qui conduit à la liquidation du sujet qui est censé les utiliser. Cela donne à la société industrielle moderne son aspect nihiliste. La subjectivisation qui exalte le Sujet signe également son arrêt de mort" (Horkheimer, 1949: 102).

Il est donc indéniable que par rapport au type d'individu de l'ère monopoliste, l'individu libéral s'assurait d'une autonomie relative parce qu'il gardait une certaine idée de sa participation à la constitution de la société. Contrairement à aujourd'hui, il semblait être plus disposé à se façonner un idéal. En tant que catégorie rationnelle, la perte d'autonomie à l'avantage de l'adaptation indique finalement combien l'irrationalité modèle notre organisation sociale. Les préoccupations du sujet porteur de raison sont à cet effet réduites à "être dans le mouvement des choses" (Horkheimer, 1949: 105). Le rapport entre la conduite, la conscience individuelle, et les idéaux étant dissolus, sa subordination à la rationalité économique (irrationalle) le pousse à se redéfinir en fonction du principe d'efficacité et de son

rôle à assumer pour le bon fonctionnement du système économique. Ne sachant plus vraiment s'il bénéficiera d'une sécurité ou d'un futur, l'être humain se replie sur ses acquis (qu'ils soient en matière d'éducation ou de biens matériels) de même qu'il demeurera "fidèle à sa corporation, à son association ou à son syndicat" (Horkheimer, 1949: 149). Selon Horkheimer:

"Le futur de l'individu dépend de moins en moins de sa propre sagesse et de plus en plus des luttes nationales et internationales entre les colosses du pouvoir. L'individualité perd sa base économique" (Horkheimer, 1949: 149).

Faisant face à une majorité d'êtres soumis à la force hétéronome du marché, il est de plus en plus ironique de constater que dans cette réalité, la réalisation et l'expression de soi sont identiques à la fonction que l'on occupe dans la sphère économique. Ainsi, se révèle à la fois l'efficacité et le caractère ambigu de l'intégration sociale. Alors que le marché devient le lieu d'affirmation de soi, l'individu se voit continuellement poussé à se soumettre aux exigences des organisations. Confiné à refouler ses désirs, l'individu croit-il vraiment contribuer à la société? Or, d'accorder ce caractère spirituel au travail contribue finalement à faire correspondre les idées de justice, d'égalité de liberté, d'autonomie, à une meilleure planification du travail, de la vie en générale et à une plus grande productivité afin de s'assurer le confort et la sécurité qui devraient apparemment alléger notre existence ici-bas

de son fardeau à assurer ses moyens de subsistance.

De même, il faut se demander si finalement l'homme ordinaire cherche toujours à s'affirmer? Placé devant une chaîne de voiture, une machine à écrire, ou devant un écran cathodique, l'être humain apparaît beaucoup plus contraint à son travail qu'enthousiaste.

Pris en charge par des supérieurs dans l'intégralité de ses activités, au lieu de se révolter, l'être humain semble s'abandonner à ce processus. Il abandonne même son sens de dignité humaine. Les idées d'efficacité, de productivité et de planification rationnelle ont été déifiées. Au nom de leur puissance dans la sphère économique, on n'hésitera point à dépouiller les individus de leurs moyens de subsistance. La réalité actuelle nous fournit plus d'exemples qu'on ne le souhaiterait. L'effritement de la base économique de l'individu prend maintenant la forme de l'écroulement de sa propre base matérielle sur laquelle il pouvait auparavant s'appuyer. On assiste finalement à la désintégration de l'individu.

Dans et par le capitalisme cette rationalité instrumentale et répressive façonne nos conduites et maintient notre vision du monde productiviste au point de rendre vain tout espoir de rébellion. "Depuis le jour de sa naissance on fait sentir à l'individu qu'il n'y a qu'un moyen de s'en tirer dans ce monde: c'est d'abandonner tout espoir de s'en tirer un jour" (Horkheimer, 1949: 149). La transformation de nos vies basée sur les bienfaits de la technologie, la gestion, la

nécessité d'une organisation bureaucratique, de l'absolution scientifique sur tous nos énoncés et déclarations, marque finalement le déclin de l'individu vers un mode de vie où prédomine avec le principe d'intégration, celui d'individuation. On est placé devant le fait brut, que nous sommes peut-être les êtres les plus ennuyeux de l'histoire. Réduits à la préoccupation quotidienne de voir à ses intérêts, on s'isole car l'autre est avant tout le compétiteur qu'il faut éviter ou sans contredit, écraser. Inévitablement, cette façon de vivre en société altère le contenu même des rapports sociaux. Ils sont réduits à de piètres rapports de service. Tu ne parles à ton voisin ou à la locataire que si tu as un service à lui demander. Ou encore, tu entretiens les autres de tes exploits, non pour acquérir de leur sympathie mais plutôt parce que c'est probablement devenu le seul moyen de valorisation de soi.

Alors si "les nazis manipulèrent les désirs refoulés du peuple allemand" (Horkheimer, 1949: 129), pour Horkheimer, l'intégration sociale, la perte de résistance et tout refoulement de rébellion, c'est également du fascisme sous un visage plus doux, mais tout aussi répressif et dont les manifestations les plus sensibles se retrouveraient dans le domaine de la culture affirmative. Son introduction sur le marché favoriserait le déclin de la culture plus que son épanouissement. Que l'on prenne l'exemple de la télévision, de la musique populaire, des films à l'eau de rose, pornographiques, etc... l'industrie culturelle florissante serait plus un signe de la soumission des gens et de la manipulation de leur désirs, barbares ou sensuels. Voué à l'homogénéisation des comportements en matière de "goût", la nourriture

culturelle s'absorbe à des moments déterminés; après le boulot, le soir, autrement, c'est la maîtrise de soi qui domine sur le laissez-faire, sur la sensibilité humaine. Cependant, l'être est à la fois son propre étranger, car même sous une réaction émotive il réagira conforme aux stéréotypes qui lui furent enseignés.

A ces formes d'émotions basées sur le modèle stimuli-réactions, correspond également la désintégration de l'activité communicationnelle et l'isolement des individus. D'ailleurs pourquoi parler aux gens alors que le plus souvent on a rien à leur dire, car rien autour de soi ne va vraiment la peine d'être commenté. L'activité communicationnelle aurait pratiquement perdu toute sa valeur et sa puissance de redonner aux émotions, un sens susceptible de mettre en évidence le contenu objectif de nos rapports avec les autres. Et se constituer au sein de cette rationalité/irrationalité, sécurisante/insécurisante, et efficace, c'est se définir les paramètres d'une vie sans cesse mutilée par la répression de sa propre personnalité, et ce, sans l'aide de la violence, les pressions sociales suffisent. Le phénomène d'adaptation n'est-il pas finalement symptomatique de la crise de l'individu? L'individu d'aujourd'hui ne vit probablement pas dans l'équilibre de la Polis. Sa docilité et à la fois sa violence le caractérisent. Il vit l'éclatement des rapports sociaux, la crise des valeurs, mais son déclin a toutefois suivi une longue évolution qui semblerait tirer ses sources dans le projet des Lumières. Il prendrait son apogée dans le fascisme et sur ses débris s'élèverait l'homme moderne à la fois naïf et brutal.

Enfin, si le sort historique de l'individu et de la raison sont aussi sombres et tragiques, ils viendront influencer les futurs développements de la Théorie critique et de son rapport à la question de l'autonomie. Cherchant à émanciper par la rationalisation du réel et pensant ainsi contribuer à la libération de l'être humain et des servitudes qui pèsent sur lui, on est maintenant porté à voir dans la rationalisation, un asservissement inhérent au développement de l'humanité. Penser sauver l'individu en déclin alors que la rationalisation mutile plus qu'elle ne libère devenait pour Horkheimer, une tâche intenable sous cette forme. Et on a vu d'ailleurs que la Théorie critique ne saurait se prévaloir de son appellation critique si elle ne s'adaptait pas au mouvement de la société. Conséquemment, sa volonté de demeurer intègre à sa perspective aura des répercussions sur l'approche et les tâches que se donnera la Théorie critique. C'est ce que je vais maintenant aborder.

4. Les tâches de la Théorie critique

Si la Théorie critique comme conscience critique des luttes révolutionnaires de l'Allemagne des années trente cherchait à contribuer à la réalisation de l'individu autonome, ses architectes bouleversés par les événements ont plutôt mis à jour, les processus qui venaient compromettre cet idéal. L'autonomie se transforme en hétéronomie, la raison en irraison et la Théorie critique s'est finalement refédinée des moyens-tâches autour de ces deux questions.

C'est parce qu'il voulait redonner à la raison sa capacité critique que Horkheimer avait conféré à la Théorie critique certaines tâches. En même temps, devant le national-socialisme, Horkheimer et les autres membres de l'Institut de Francfort revendiquaient la révolution, une société juste pour une pensée vraie. Mais les aspirations révolutionnaires n'empêchèrent nullement la raison de se révéler à elle-même sous sa forme la plus abêtie, le fascisme. Expression de la crise et du déclin de la raison, ce moment de l'histoire devait être mis à jour. L'entreprise donna lieu à la rédaction de deux œuvres fondamentales, La dialectique de la Raison, écrit en collaboration avec Théodor Adorno ainsi que L'Eclipse de la Raison que j'ai cité à maintes reprises déjà.

Déjà dans l'œuvre de Horkheimer, la critique de la raison sous sa forme instrumentale était susceptible de rendre compte des injustices sociales, mais le projet de la critique de la raison en soi devint inévitable. Historiquement, on peut situer la raison instrumentale comme "héritière" de l'idéalisme", mais selon Horkheimer, la raison contenait en elle une "contrainte inéluctable" cernée à partir de l'élucidation du projet des Lumières jusqu'au fascisme, mais dont la source figurerait également dans les poèmes homériques. Si on a pu présenter dans la partie précédente la façon dont Horkheimer voit historiquement l'individu et la raison arriver à sa propre perte, le travail philosophique de la critique de la Raison en soi, était également dominé par la volonté d'élaborer une base théorique⁽²⁾ qui rendrait susceptible

(2) On peut voir ici combien Horkheimer demeure fidèle à l'idée première d'une Théorie critique en cherchant à reconstruire le modèle évolutif de la société. (Voir Horkheimer, 1974 C)

"de comprendre pourquoi l'humanité au lieu de s'engager dans des conditions vraiment humaines, semblait dans une nouvelle forme de barbarie"

(Horkheimer, 1974 A: 14). L'idée selon laquelle la rationalité est intrinsèque à la réalité humaine, de même pour la nature et la domination constitue d'ailleurs le noyau de ce nouveau cadre de référence, dont un des fondements consiste à voir dans les forces politico-économiques, une deuxième nature, asservissante et étrangère à l'idée de liberté.

Ce faisant, l'exploration de cette deuxième nature dans la pensée occidentale nous amènera jusqu'à la mythologie

Horkheimer y verra l'accomplissement même de l'Aufklärung. (3)

De façon plus explicite, la libération des êtres humains de l'emprise de la magie donne lieu à un moment chaotique qui vient saluer une nouvelle synthèse. Le processus de démagicisation ouvre la voie aux sciences modernes et engage l'être humain à renoncer au sens et graduellement à l'élément créateur mutilé par la sécularisation. L'éveil du sujet devant la force des Dieux indique qu'il a graduellement pris conscience de sa capacité de représentation de la réalité qui l'entoure. D'une part il

(3) Aufklärung est un terme que j'ai utilisé à maintes reprises dans ce présent chapitre. Le traducteur du livre Dialectique de la Raison a pris la peine de préciser que ce concept signifie dans son acception traditionnelle, "philosophie des Lumières". Or Horkheimer et aussi Adorno élargiront ses paramètres au point de le définir comme "pensée en progrès", "philosophie du progrès", ce progrès étant celui de la raison par opposition à l'irrationalisme, source d'obscurantisme.
(Cf. Horkheimer, 1974 A: 16)

réalisera l'existence d'un logos de même que "la masse de toutes les choses et créatures extérieures" ... Le Mythe devient Raison et la nature pure objectivité. Les hommes paient de l'accroissement de leur pouvoir en devenant étrangers à ce sur quoi ils l'exercent" (Horkheimer, 1974 A: 27).
Selon Horkheimer, :

"à mesure que l'illusion magique se dissipe, la répétition-sous le nom de loi-emprisonne progressivement l'homme dans ce cycle qui, objectif dans la loi naturelle, lui semblait garantir son activité de sujet libre. Le principe de l'immanence, l'explication de toute occurrence comme une répétition que la Raison soutient contre l'imagination mythique, est le principe même du mythe" (Horkheimer, 1974 A: 29).

L'importance de cette dernière citation s'avère déterminante. Elle fait valoir combien ce qui est vu comme inchangeable, impossible à transformer est d'abord ré-affirmé par la science et deuxièmement, se manifeste comme le miroir de la nature première. Ce qui implique finalement que l'histoire n'aurait pas altéré le sens de la nature mais qu'elle l'aurait plutôt reflété dans et par ses concepts. Bref, l'expression "la raison se révélant à elle-même" prend ici son sens. Les catégories de pensée attestent finalement de "l'unité inextricable de la société et de la domination" (Horkheimer, 1949 A: 38).

Or, la critique à laquelle Horkheimer soumet la Raison "tend (à) un concept positif de cette Raison qui puisse la libérer des rets dans lesquels la retient la domination aveugle" (Horkheimer, 1974 A: 18). La

réflexion de la raison sur elle-même se doit enfin d'être entreprise devant son auto-destruction. Le même sort est d'ailleurs réservé à l'autonomie de l'individu s'il ne prend pas conscience de l'oppression qui pèse sur lui et de la réification de sa propre subjectivité, car la perte de l'autonomie de l'individu s'inscrit dans un processus concomittant au développement de la raison.

Horkheimer voit en plus dans le capitalisme, la dernière phase de ce processus-rituel. Le phénomène de réification serait accompli sous une forme spécifique de l'histoire de l'humanité et de l'aboutissement des lois de la non-liberté. Selon Horkheimer plus que jamais:

"La raison peut-être plus que la nature mais seulement si elle se fait une idée nette et concrète de son "naturel" -qui tient dans sa tendance à la domination - cette tendance même qui, paradoxalement l'aliène de la nature" (Horkheimer, 1949: 183).

La raison qui prend conscience d'elle-même, c'est également une exigence pour les êtres humains de s'assumer et de réaliser leur propre nature à la fois barbare et angélique. "Ce qui manque, ce sont des hommes qui comprennent qu'ils sont sujets ou les fonctionnaires de leur propre oppression" (Horkheimer, 1949: 170). Cet appel à la conscience et la subjectivité, s'amalgame à la ré-insertion du tragique comme caractère de la raison objective et avec la raison subjective, pour se constituer en la raison pratique, comme faculté de l'individu autonome. Ainsi, pour Horkheimer, ce retour à Kant renvoie à l'idée

selon laquelle:

"la raison en tant que moi transcendantal supra-individuel implique l'idée d'une vie sociale libre pour les hommes, dans laquelle ils s'organisent en sujet universel et dépassent le conflit entre la raison pure et la raison empirique dans la solidarité consciente qui les lie tous" ... "Mais la raison constitue en même temps l'instance d'un penser calculateur qui organise le monde en vue de la conservation de soi et ne reconnaît d'autre fonction que celles de la préparation de l'objet à partir du simple matériel sensoriel, pour en faire le matériel de l'asservissement" (Horkheimer, 1974 A: 94).

Cependant, l'individu ordinaire est plus préoccupé à craindre les "furthers" petits et grands, qu'ils soient déguisés en cowboys ou en gauchistes, que de répondre à ces questions, ce qui assurerait sa lucidité. Autant la pensée devient-elle un luxe, pour Horkheimer, elle est également un signe de résistance.

Enfin, la Théorie critique évoluera vers une nouvelle orientation. Horkheimer dépassera le niveau de la marxologie afin de développer une approche philosophique qui demeure cependant très proche de la vision matérialiste de l'histoire. Il a d'ailleurs fermement cru dans le marxisme comme agent de transformation sociale. Mais le stalinisme marque une étape décisive dans le rapport que Horkheimer entretenait avec le marxisme. Voyant des similitudes entre le stalinisme et le nazisme, il en conclut que le marxisme contenait lui

aussi les apories de la rationalité-technique, instrumentale. La société que l'on pouvait imaginer comme une société juste avait pris la forme de l'Etat autoritaire. Et l'idée selon laquelle "plus il y a de justice moins il y a de liberté" était devenue déterminante pour Horkheimer et la Théorie critique. L'égalité nécessite de nombreuses mesures dont l'intrusion dans la vie de chacun et inévitablement une forme d'autorité qui peut l'assurer et qui inévitablement envahit l'espace de la liberté. A l'encontre, plus de liberté permet également d'empiéter sur les autres, de les brutaliser librement afin d'assurer sa domination sur les autres. Ainsi, "égalité-liberté" prennent une tendance absurde parce que gouvernés par des principes rationalistes qui imprègnent autant la gauche que la droite. Pour Horkheimer, le parti de masse représente plus le compétiteur sur la scène politique que la négation de l'Etat; (le socialisme parlementaire ou plus communément appelé le NPD, comme parti des travailleurs canadiens pourrait servir d'exemple). D'ailleurs, selon Albrecht Wellmer, l'ambiguïté que recèle finalement la distinction égalité-liberté est reliée à la volonté de contrôle de la production par les travailleurs mais aussi à des questions reliées à des techniques de gestion, dont la résolution devra être déterminée par des technocrates tout aussi spécialisés que dans le système capitaliste. Et il ajoutera "the freedom of individuals living in this kind of emancipated society would not be the freedom of autonomous individuals in a humanized history, but the free time of "domesticated farm animals" and "laboratory rats" in the "controlled life-system of a controlled environment" (Wellmer, 1974: 118).

Cette caricature de la liberté suffit pour exprimer la

perte de sens chez l'individu. Pour Horkheimer, le marxisme marque la disparition du sujet. La Théorie critique ne peut donc plus militer pour la révolution. En dépit du "Wirtschaftswunder" (le "miracle économique") qu'annonce le bloc de l'Ouest, les dangers de retomber dans une nouvelle forme de totalitarisme coûteraient trop chers à l'humanité.

L'abandon de l'espoir révolutionnaire viendra enfin transformer radicalement le sens même de la Théorie critique. Quant à ses tâches, elle ne milite donc plus en faveur de la révolution. Elle peut délimiter l'allure et la forme que peuvent prendre les "furthers", mais en rien ne pourrait-elle déterminer les formes et l'activité d'une nouvelle société. Cette idée est d'ailleurs fondamentale à la Théorie critique car elle véhicule en soi la critique que Horkheimer porte envers la gauche de même qu'elle favorise l'intégration et la préservation d'une dimension religieuse de la conscience, quasiment nulle dans la société. Elle renvoie à la mentalité théologique en ce qu'elle permet d'introduire le doute et parce qu'elle est porteuse d'"objectivité". Selon Horkheimer,;

"Le doute doit être exprimé. Les confessions doivent subsister non comme des dogmes mais seulement comme expression d'une nostalgie" (Horkheimer, 1978: 361).

Devant une histoire de domination et une société administrée, cette nostalgie à laquelle Horkheimer fait appel sert à poser la question de l'Altérité, c'est-à-dire, la possibilité d'Autre et de son accessibilité. La nostalgie permet d'instaurer un rapport avec cet Autre qu'on ne peut

nommer mais que la raison aurait conservée par la voie de la religion et de l'utopie. Ceci m'amène à parler d'une autre tâche de la Théorie critique, celle de préserver ce qui est positif. Horkheimer croit que son "pessimisme théorique" peut servir à préserver certaines idées fondamentales qui pourraient éventuellement rendre possible l'idée d'une liberté réelle. Sans vouloir mettre fin au progrès, Horkheimer croit qu'il faut attacher beaucoup d'importance à l'autonomie du sujet, à l'individu et à ses différences avec les autres; "préserver ce qui est nécessaire et que nous ne pouvons empêcher, ce que nous ne voulons pas perdre: à savoir l'autonomie de l'individu" (Horkheimer, 1978: 361).

En résumé, :

"la théorie critique a pour tâche d'exprimer ce qui en général ne l'est pas. C'est pourquoi elle doit attirer l'attention sur le prix du progrès, sur ce danger qu'il entraîne avec lui jusqu'à la disparition de l'idée de sujet autonome, de l'idée de l'âme parce qu'elle apparaît comme un rien face à l'univers" (Horkheimer, 1978: 364).

Si Horkheimer conclut que la Théorie critique se définit maintenant comme salvatrice de l'autonomie, c'est qu'elle reconnaît dans le libéralisme ou plutôt chez l'individu libéral des traits autonomes. Mais enfin, Horkheimer ne saurait exonérer cette période de toutes contradictions. Au contraire, le retour à cette époque nous amène à réaliser l'autonomie non seulement comme conscience de soi mais aussi comme création abandonnée ou plutôt étouffée au profit d'une hétéronomie

grandissante, que Horkheimer a cherché à comprendre à partir du développement de la raison dans l'histoire et ce, afin de redonner vie et force à la possibilité d'un être autonome. En ce sens, la Théorie critique nous permet déjà de voir un certain rapport de l'autonomie à l'histoire, à son histoire.

Mais enfin, si avec Horkheimer l'individu est appelé à disparaître, semble-t-il que le moment de cette fin soit encore aujourd'hui confronté à un certain appel à l'autonomie. Peut-être est-ce un indice de la résistance des individus ou encore d'une certaine prise de conscience. Cette idée se veut à la fois un élément important de ce qu'on pourrait maintenant nommer la "nouvelle" Théorie critique et ce, parce qu'en posant la question de l'altérité, Horkheimer opte finalement pour l'alternative de l'espoir et c'est dorénavant à partir de cette idée qu'il nous faudra parler de l'autonomie. C'est ce que je tenterai de présenter au chapitre deuxième de cette première partie à partir d'une introduction à l'œuvre de Théodor W. Adorno.

"Le cours du monde n'est pas
absolument fermé ni le
désespoir absolu; c'est
plutôt ce désespoir qui
constitue la fermeture".

Adorno

CHAPITRE 2 - Théorie critique, altérité et autonomie: une
introduction à la pensée de Théodor W. Adorno

1. Max Horkheimer et Théodor Adorno: vers une "nouvelle"
Théorie critique à la défense de l'autonomie de l'individu

Si on peut qualifier Horkheimer de principal porte parole de la discussion sur la Théorie critique des années trente, c'est à Adorno que semble revenir l'essentiel du travail épistémologique de la "nouvelle" Théorie critique. Or, les deux penseurs étaient très unis et leur communauté de pensée, indéniable. Ensemble, ils ont probablement écrit l'oeuvre philosophique la plus importante de l'Institut et à la source de la "nouvelle" Théorie critique, La Dialectique de la Raison.

Avec Horkheimer, Adorno refuse l'idée d'un principe philosophique premier à partir duquel tout se déduirait logiquement sous la forme de propositions. Ils rejettent également la prémisse hégélienne de l'identité du sujet et de l'objet, privilégiant à l'encontre, l'idée de médiation. Conséquemment, ils s'opposèrent vigoureusement à voir dans le socialisme, l'ex-croissance nécessaire du capitalisme.

Il ne s'agit là que de quelques unes de leurs idées communes, et il faut voir en la désintégration de l'individu autonome libéral, la source d'une radicalisation de ces mêmes idées et d'une remise en question de la Théorie critique.

Enfin, la contribution d'Adorno consiste essentiellement à l'élaboration d'un nouvel ensemble d'idées favorables à l'émergence d'une conscience critique des contradictions et antinomies de la société. Selon Zima il recherchera "la vérité sociale dans les péripéties de la vie individuelle" (Zima, 1974: 63), d'où la notion clé d'"expérience philosophique". Elle fera de l'histoire personnelle de certains individus, la conditions de la connaissance. Selon Adorno; "La connaissance a pour but le particulier, non pas l'universel" (Adorno, 1978 A: 245), car c'est ce qui doit être sauvé. Quant à Zima, la Théorie critique devra témoigner "de l'effort pour soustraire la particularité individuelle (la nature intérieure de l'homme), à la domination abstraite" (Zima, 1974: 24).

Horkheimer s'était plutôt attardé à re-situer les idées dans leur contexte socio-historique. Et il voyait dans la science sociale la capacité de résoudre les questions philosophiques, sauf que pour être vraie, elle devait apprendre à "se comporter de façon critique à l'égard d'elle-même comme à l'égard de la société qui la produit" (Horkheimer, 1978: 358). Sympathique envers ces idées, Adorno en collaboration avec Horkheimer étendra cependant sa réflexion en une critique immanente des philosophies. Il examinera de façon détaillée la façon dont elles contribuent à faire du sujet, l'objet et le moyen de sa propre négation et de sa perte. En ce sens il écrira qu':

"au cours de la distanciation du sujet par rapport à l'objet qu'accomplit l'histoire de l'esprit, le sujet s'était effacé devant la suprématie réelle de l'objectivité. Sa domination était celle du plus faible sur le plus fort. L'auto-affirmation du genre humain n'aurait peut-être pas été possible autrement, ni à coup sûr le procès de l'objectivation scientifique. Mais à mesure que le sujet s'est emparé des déterminations de l'objet, il a fait de lui-même un objet à son propre insu (bewusstlos)" (Adorno, 1979: 23).

Relié à l'approche que j'ai décrite précédemment, c'est ce processus qu'Adorno interprète comme "la préhistoire de la réification de la conscience" et qu'il tentera de renverser en épousant la tradition dialectique. Le manque d'auto-réflexion et la "réduction du connaissant à un universel dépourvu de qualité, purement logique" (Adorno, 1978: 42) caractérisent la conscience réifiée. Tributaire d'une conception eidétique de l'être, cette réduction vient répondre au soi-disant "besoin ontologique" qu'Adorno, avec Horkheimer, refuse absolument. Dans l'ontologie réside "une disposition prête à sanctionner un ordre hétéronome dispensé de se justifier devant la conscience" (Adorno, 1978: 55). Or, pour Adorno:

"la vérité qui chasse l'homme du centre de la création et lui rappelle son impuissance renforce, en tant que comportement subjectif le sentiment d'impuissance, incite les hommes à s'y identifier et accroît ainsi l'emprise de cette seconde nature" (Adorno, 1978 A: 60).

Prenant l'allure du conspirateur du malheur des êtres humains, le besoin ontologique correspondrait au cri de l'être devant le désordre et le chaos dans la réalité. L'actualisation du désir d'ordre dans et par la pensée aurait conduit à la domination du désordre. Permettant à l'individu de mieux surmonter sa peur, le désir d'ordre viendrait balayer la possibilité d'une pensée dont la dynamique changeante de la réalité sociale constituerait le moteur. Nonobstant, dans la théorie dialectique qu'Adorno oppose à la domination positiviste de la nature, il reconnaît cependant, que sans celle-ci (la domination), il n'y a pas de raison. C'est d'ailleurs l'idée qui prévaut dans La Dialectique de la Raison. Mais, le caractère historique et processuel de la dialectique⁽¹⁾ donne espoir à Adorno. Il croit que l'Humanité se dégagera des contraintes de la nature pour accéder véritablement à la raison. Cette conviction profonde en lui repose sur une conception de l'idée de vérité fondée sur l'existence de non-conceptuel, contre l'ontologie. De façon plus explicite, il croit que la compréhension de la nature et de l'être

(1) Selon Mario Hirsch: "La théorie critique, qui se réfère explicitement à la tradition dialectique (55), doit, afin de se conformer aux exigences de cette démarche, se constituer à partir d'une conception historique de la totalité sociale. La dialectique comme méthode d'appréhender la réalité se réfère à la dialectique du monde réel. Elle n'est donc pas simple instrument épistémologique - Dialektik Kein Standpunkt ... Dialektik keine Wissenssoziologie (56) - elle est la réalité saisie sous une autre forme". (cf. Hirsch

humain en un système d'idées et de concepts ne serait jamais réellement garantie, dû à l'existence justement d'un non-conceptuel, jamais totalement épuisé. Et tenter de maîtriser cet indompté sous la forme de systèmes de pensées ne saurait nous dispenser du fait brut qu'il y a du désordre. En ce sens, une pensée qui se dit vraie et à laquelle on ne peut rien objecter ne ferait qu'indiquer selon Adorno, combien elle exprime d'elle-même sa non-vérité, et sa peur du désordre en s'opposant au mouvement même de la pensée. "Percevoir quelque chose tel qu'il se présente en renonçant à la réflexion, c'est toujours potentiellement le reconnaître tel qu'il est; par contre toute pensée provoque virtuellement un mouvement négatif" (Adorno, 1978 A: 37). Selon Adorno, :

"le moindre résidu ontique dans les concepts auxquels la philosophie régulière se frotte vainement, l'oblige à introduire de façon réfléchissante l'être-là lui-même au lieu de se contenter de son simple concept et de se prétendre à l'abri de ce qu'il signifie" (Adorno, 1978 C: 113).

En désavouant le concept, le non-conceptuel viendrait l'altérer. Et en lui échappant, il véhicule la possibilité de cet autre, non-touché par les techniques mutilantes.

Contre l'universel, le non-conceptuel témoignerait de la nature polymorphe et polysémique de l'être qui contiendrait alors un caractère émancipateur. Or, les conceptions théoriques qui se sont succédées jusqu'à présent n'auraient fait d'autre chose que de nier cette

existence. En revanche, une pensée ouverte telle que la présente Adorno tire sa légitimité du non-conceptuel, voir le rapport conceptuel/non-conceptuel. De même, le non-conceptuel serait expression de la liberté individuelle, réduite, mais toujours possible à vivre au lieu de la circonscrire par de nouvelles lois. Autrement dit l'ouverture de la pensée sur son Autre, viendrait finalement ré-affirmer la présence du sujet depuis l'avènement du fascisme.⁽²⁾ Ainsi, le sujet ne pourrait être totalement réduit en un objet de même que l'objet ne pourrait jamais vraiment épuiser le sujet. Ils seraient constitutifs l'un de l'autre sans se réduire l'un à l'autre.

Faisant du vécu la valeur de sa critique épistémologique, cet Autre, représente plus qu'une reformulation d'idées. Il affirme l'existence réelle d'une résistance à l'homogénéité (de la part de certains individus) qu'il tente de fonder théoriquement. Autrement dit, c'est parce qu'il est inspiré de l'expérience philosophique de ces êtres solitaires qu'Adorno persiste dans le mouvement de la pensée. Bref, par cette

(2) On pourrait ajouter cette remarque d'Adorno: "les sujets qui même dans les conditions de l'hétéronomie peuvent sauver quelque chose de leur liberté, souffrent moins du manque de soutien que ceux qui ne sont pas libres et qui mettent bien trop volontiers ce manque au passif de la liberté. Si les hommes n'étaient pas obligés de se mettre au même niveau que les choses, ils n'auraient pas besoin d'une superstructure chosifiée (dinghaft) ni ne se verraient obligés de se projeter comme invariants selon le modèle de ce qui est institué (Dinglishkert)" (Adorno, 1978: 81).

orientation initiale de la critique de la philosophie dont l'intérêt est de sauver l'autonomie, Adorno deviendra le représentant d'un nouveau courant philosophique en Allemagne.

Enfin, si la formulation horkheimerienne de la Théorie critique apportait grâce au matérialisme la "connaissance de soi théorique", Adorno voyait désormais dans l'idée du primat de la matière, "une pure fonctionnalité au-delà de tout étant" (Adorno, 1978 A: 158). La dialectique matérialiste s'est bel et bien érigée contre l'hypostase de l'esprit et là réside toute sa valeur. A cet égard, le matérialisme n'avait pas comme aujourd'hui, l'allure d'une contre-position à l'idéologie conservatrice-libérale. Il représentait "l'ensemble de la critique de l'idéalisme et de la réalité pour laquelle l'idéalisme opte tout en la déformant" (Adorno, 1978 A: 156). Si le matérialisme fut jadis philosophique, en rejoignant la science, il est devenu anti-philosophique, une vision du monde, une idéologie ayant pour but la domination du réel. Le matérialisme serait devenu non-vérité en se ralliant à la totalité fausse. Selon Adorno, la totalité n'est d'ailleurs que mensonge, et l'individu qui en fait la critique pourra en s'appuyant sur son vécu en faire apparaître les contradictions.⁽³⁾ La pensée philosophique devrait dorénavant être l'expression de ce rapport; une philosophie qui tenterait d'exprimer

(3) En commentant la pensée d'Adorno, Pierre Zima écrira que "La vérité ne réside plus dans une pratique collective mais dans les contradictions, dans les lacunes du système qui laissent entrevoir cet "Autre chose", le monde reconcilié, absent que seul l'individu critique peut percevoir à travers les souffrances que lui inflige le système totalitaire: "L'individu se survit à lui-même" (cf. Zima, 1974: 79).

l'inexprimable de l'expérience authentique et d'après Zima, une pensée "s'avouant à elle-même et sans se faire d'illusions sur son royaume intérieur" (Zima, 1974: 78).

Si en s'appuyant sur l'existence de l'individu critique, solitaire, souffrant, Adorno confère un nouveau contenu à sa pensée, la forme de sa philosophie se verra également altérée vers un "modèle solitaire". Autrement dit, Adorno refusera absolument de faire partie d'une chapelle scientifique, ou de s'accrocher à un système quelconque. Ainsi, c'est aussi l'intellectuel Adorno qui s'exile pour réfléchir sur la vie mutilée, sous-titre d'un de ses derniers livres les plus représentatifs de cette solitude, Minima Moralia.

Bréf, si Adorno opte pour la solitude c'est d'une part à la lumière de la critique de la totalité fausse et de la praxis insuffisamment questionnée. Mais c'est aussi, on l'a mentionné plus haut, poussé par la présence de l'individu critique qu'il voit dans le potentiel artistique et les restes d'autonomie individuelle qu'il cherche à faire valoir, qu'il prendra ses distances par rapport aux rouages du système. C'est de la conscience de soi de cet individu critique, de sa liberté prise dans les étreintes du système et de l'histoire universelle de la souffrance dont il est question dans la philosophie d'Adorno. Et l'artiste comme homologue de l'individu critique, serait porteur de cette conscience. Dans et par son œuvre d'art autonome, inutile, non-récupérée par le processus d'échange, il est à contre-courant du système. En ce sens, l'autonomie face au système qu'Adorno privilégie

comme qualité de l'individu authentique et souffrant, devient en fait l'intérêt pratique de la conscience philosophique qu'il cherche à rendre possible par la pensée dialectique, de même qu'en effectuant un rapprochement général avec l'art et la solitude.

L'introduction de l'oeuvre d'art en philosophie devrait déboucher sur une pensée non-universaliste et critique. Une pensée où le processus de médiation de l'expérience individuelle devrait mettre à jour en l'individu, l'universel contraignant qui lui confère son caractère de sujet. Autrement dit, l'auto-réflexion du sujet sur lui-même pourrait faire éclater les limites des déterminations qui le privent de son Autre et du potentiel utopique de la pensée négative. Ainsi devrait se présenter la forme d'une pensée à la défense de l'individu et dont l'art serait le rempart et à la fois le modèle. C'est ce que je tenterai de présenter de façon plus explicite dans ce qui suit. D'ailleurs intitulé "Art, philosophie et autonomie", il est entendu que la réflexion et les idées présentées ne soulignent que quelques aspects de cette grande question qu'est l'art. Depuis la Dialectique de la Raison la réflexion adornienne de l'esthétique constitue dorénavant l'épicentre de la nouvelle Théorie critique et elle donnera à la question de l'autonomie une portée nouvelle dont les conséquences pratiques pourraient venir bouleverser notre façon d'envisager l'existence.

2. Art, philosophie et autonomie

Alors qu'en son temps Platon condamnait les artistes en méprisant le moment mimétique de l'art, Adorno lui, manifeste le

sentiment contraire. Il voit à travers le moment mimétique, l'artiste dévoilant "les crises, les passions et les actions" des êtres humains (cf. Aristote, 1952). Il ferait apparaître en s'adaptant à elle, la nature dominée de l'être à sauver. Il fait de l'art, "la négation déterminée de la société déterminée" (Jimenez, 1973: 278). "Tout l'art dénonce implicitement la société dans laquelle (il) est imbriqué" écrit Adorno (Adorno, 1974: 210). Il est "émancipation vis-à-vis de la réalité empirique et proposition d'un univers différent, lui-même dénominateur du monde présent et protestation radicale contre lui" (Adorno, 1974: 97). En ce sens, l'art revêt un caractère des plus énigmatique, car même intégré au circuit des marchandises ce paradoxe serait inhérent à l'art. L'art demeure conçu comme liberté, liberté de dénoncer, d'imiter. Vu comme ce qu'il y a de plus naturel en lui, ce caractère lui confère du même coup un attribut a-social que le langage ne saurait réellement déchiffrer.

Adorno reprend finalement cette énigme et se servira du moment mimétique de l'art afin d'effectuer ce rapprochement avec la pensée philosophique que j'ai esquissé quelque peu précédemment.

Adorno voit d'abord l'existence de l'esthétique comme une "réflexion philosophique qui tente de saisir le contenu de vérité" (Jimenez, 1973: 280) de l'énigme, c'est-à-dire, du caractère social et a-social de l'art.⁽⁴⁾ Sa réflexion prendra par rapport à l'esthétique,

(4) A cet effet, Adorno reconnaîtra le droit à la culture d'exister comme art et non comme industrie.

l'allure d'une philosophie esthétique; la pensée comme philosophie esthétique cherche elle aussi à résoudre sa propre énigme, celle de sortir le sujet de l'hétéronomie et de le faire valoir comme sujet autonome. En ce sens, la philosophie devrait elle aussi exister comme liberté de dénoncer. Art et philosophie véhiculeraient ainsi l'espoir d'un individu autonome, libre et réconcilié avec la société. Philosophie et art transcenderaient alors l'oeuvre d'art au sens strict pour s'incarner comme art de vivre, vivre comme artiste, comme individu critique, vivre par rapport à l'espoir d'être libre.

Enfin, si tel est la nouvelle forme de la Théorie critique de la société⁽⁵⁾ et de la philosophie, elle se démarque finalement de la pensée traditionnelle en ce qu'elle accorde une grande importance à l'ontique. Comme utopie négative, elle s'inscrit dans un rapport constant à l'expérience philosophique au lieu d'emprisonner le sujet dans des concepts. Ainsi, une philosophie esthétique, ou en d'autres termes, une pensée qui se porte à la défense de l'individuel se sort de l'impasse de la conceptualisation-réduction et elle rend ainsi justice à l'ontique en s'en remettant à la mimésis.

(5) On pourrait dire finalement que la "nouvelle" Théorie critique porte sur la mise à jour de la réification continuellement menaçante.

Ainsi la philosophie se rapproche-t-elle de l'art. Comme l'écrit Zima:

"L'art est le gardien de la particularité là où le philosophe le fait disparaître; il cherchera à influencer la nature en s'adaptant à elle, en l'imitant, là où la pensée conceptuelle s'obstine à le dominer par le travail" (Zima, 1974: 88).

En imitant la mimésis artistique, il faudrait chercher à philosopher à travers les choses au lieu de passer par-dessus elles. Ceci amènera Adorno à développer l'idée d'une physionomie sociale. Il s'agit d'une pensée qui tentera de mettre à jour les différents traits et représentations propres de l'objet étudié sans toutefois penser en épuiser les sens. La physionomie sociale:

"n'est pas identique aux faits, mais elle n'existe pas au-delà des faits... A la différence de ce qui n'est en vérité qu'un plat enregistrement pré-scientifique, une connaissance ayant dignité humaine a pour point de départ un sens aigu pour ce qui s'illumine dans chaque phénomène social; c'est le sens qui devrait être défini par excellence comme l'origine de l'expérience (Erfahrung) scientifique" (Adorno, 1979: 83).

L'idée d'une physionomie sociale permettrait finalement de restituer la raison de la domination et par le fait même de son caractère instrumental de simple moyen d'enregistrement. En proposant de déceler le sens caché des choses, elle atteste de la possibilité de faire valoir le contenu objectif des rapports et phénomènes sociaux. Ce faisant, cette

pensée rejoint l'autre car elle ne peut exister que sous cette forme dans un monde administré.

C'est également dans et par la dialectique (qu'Adorno reprend de la tradition dont il est issu), que l'on peut parler de la mimésis-physionomie. Si avec Hegel et Marx, la fin de la dialectique pouvait être prévisible, pour l'un avec l'Idée Absolu et l'autre, le communisme, Adorno insiste sur son ouverture, sur son rapport à un non-identique dégagé par la physionomie. En déchiffrant les tendances sociales qui s'expriment dans les phénomènes et à travers lesquels se réalisent les intérêts des plus puissants, elle fait apparaître les contradictions du système identitaire. Ainsi, Adorno demeurera fidèle à certaines idées marxistes, tout en faisant de la dialectique à travers ce procédé de médiation vers Autre, "la conscience rigoureuse de la non-identité" (Adorno, 1978 A: 13).

Bien qu'il semble se faire valoir par rapport à l'autonomie, cet autre ne serait quelque chose que l'on pourrait circonscrire aisément ou encore il ne pourrait prendre la forme d'un Dieu vivant, d'une Idée Absolu ... Il serait constitutif de l'existence en tant que potentiel utopique de la pensée, aliéné par celle-là même, mais dont les formes sont à émerger dans la pratique. C'est ce que la dialectique adornienne tentera d'intégrer à la philosophie et c'est ce qui ferait également surgir la possibilité d'un individu autonome. Comme l'écrit Adorno:

"la critique dialectique voudrait sauver ou aider à produire ce qui n'obéit pas à la totalité, ce qui lui résiste ou qui est seulement en train de se former comme potentiel d'une individuation qui n'existe pas encore" (Adorno, 1979: 16).

Ainsi, le sens dissimuler derrière l'"expérience philosophique" s'inscrirait dans ce rapport à l'utopie, à l'Autre comme expression d'un individu en quête d'autonomie. D'ailleurs, dans cette société où l'homogénéisation des comportements et du vécu des gens domine sur la différenciation, l'individu critique, conscient de ce qui se passe autour de lui se fait valoir comme relativement autonome, non-réconcilié au Tout, mais aussi comme idéal-utopique car il révélerait l'absence d'un sujet total, authentique, vrai.

Ceci dit, si l'autonomie peut toujours se définir comme la capacité d'un individu de vivre selon ses propres lois, elle prend ici une nouvelle importance. Si elle représente toujours une certaine conscience de soi, elle ne passe plus par l'économie du marché, du libre échange. Elle est maintenant perçue comme qualité particulière de l'artiste et explicite dans l'art non-récupéré par l'industrie culturelle. L'art autonome est résistance à l'instinct de masse (Herdesin), de même qu'il souligne de par sa présence l'existence de ce rapport à l'autre. Comme altérité, l'oeuvre d'art se présente comme une forme médiatisée de la réalité sociale. Elle ne peut donc pas uniquement être le reflet idéologique des intérêts de classe, ni être réduite à ses propres matériaux..

"Les oeuvres d'art deviennent des apparitions dans toute l'acceptation du terme, c'est-à-dire apparition d'un Autre là où l'accent est mis sur le caractère irréel de leur réalité. Le caractère de l'acte qui leur est immanent leur confère quelque chose de momentané, de soudain, dussent-elles être très élaborées dans leurs matériaux comme quelque chose de durable" (Adorno, 1974: 111).

En ce sens, si les origines de l'autonomie de l'individu moderne sont tributaires de l'économie libérale, désormais, c'est en s'émancipant de son emprise sur la vie que l'individu assurerait cette autonomie relative. C'est par sa faculté de penser son rapport à la réalité objective, sa résistance à l'instinct de masse, à la consommation opulente et aussi par la conscience nostalgique des choses, sa mémoire politisée que l'être humain peut sauver sa conscience de soi et ainsi, se penser autre par rapport à la totalité. Comme dans l'art c'est dans sa capacité à se présenter comme Autre que l'individu se fera valoir comme relativement autonome.

On peut dire finalement que cette façon de concevoir l'autonomie tire sa légitimité du fait qu'elle est utopie négative et qu'elle s'affirme en plus comme critique des aspirations qui ont déjà (et encore) monopolisé l'attention sur la sphère économique. La question de l'autonomie se présente aussi comme critique de la pratique révolutionnaire. L'illusion du Grand Soir serait évanouie, et selon Adorno, l'émergence d'un sujet total dans la société contemporaine a donc très peu de chance de se réaliser. Ainsi faut-il payer le prix du progrès!

En revanche, on a vu qu'Adorno se tourne vers l'artiste, "le représentant solitaire" de cet être libre et total. D'après Zima: "En tant qu'être souffrant, il peut faire allusion par la critique négative de son oeuvre, à la réconciliation possible, au sujet total" (Zima, 1973: 101). Il n'est pas un individu particulier. Dans la production de son oeuvre, il dépasse la banalité de son existence individuelle et pousse sa propre individualité dans un effort de création. A travers son intensité, sa soumission au geste de sa propre activité, il devient effectivement ce représentant de l'espoir car il prend lui-même comme porteur de son oeuvre, l'allure du divergeant, du différencié, du non-identique.

Ainsi, l'art est aussi l'artiste, et la production de l'oeuvre est rattachée à la "production" de la vie. L'"art de vivre" notion que j'ai effleuré précédemment revient comme expression philosophique du potentiel créateur de l'individu lyrique se révélant à lui-même. En dépit des déterminations qui pèsent sur lui, l'individu critique fait face à son autre. S'il laisse son vécu/son oeuvre intouchés, il perd son moment de vérité, s'il défie l'autorité de l'hétéronomie, il s'aventurera à redéfinir son rapport à la nature. En d'autres termes, l'individu prend conscience de lui et de sa possibilité d'agir par rapport aux lois qui le gouvernent. L'expression de cette prise de conscience ne devrait finalement que refléter le mouvement "réel" de la pensée et dont les conséquences se laissent apercevoir dans la réalité quotidienne. L'individu ne peut jamais être satisfait. Il doit pour préserver son moment de vérité, continuellement ré-évaluer ce qu'il a, ce qu'il est. Ainsi en va-t-il de son "art de vivre".

En interrogeant les forces de l'hétéronomie, l'individu ne les remplace pas nécessairement par d'autres formes. Il entretient un rapport d'opposition avec la totalité plutôt qu'une relation symbiotique. Il vient ébranler sa garantie. Et c'est finalement à partir de la prise de conscience d'un rapport à l'altérité, contre la totalité que l'individu peut avoir conscience de soi comme d'un être autonome. Il s'agit toutefois d'un rapport complexe qui ne résoud pas nécessairement les contradictions. Il introduit le doute et problématise notre rapport à la société. Il prend l'allure d'une sorte d'anathème.

"On ne peut juger de ce qu'il y a de décisif dans le moi, son indépendance et son autonomie que par rapport à son altérité, à son non-moi. L'existence ou la non-existence de l'autonomie dépend du terme adverse, de son opposé, l'objet qui accorde ou refuse l'autonomie au sujet: détaché de ce contexte, l'autonomie est fictive" (Adorno, 1978 A: 176).

Autrement dit, par rapport à quoi? à qui? l'autonomie existerait-elle? Qu'elle agisse comme altérité, elle serait soudée à l'existence même de l'hétéronomie. Ainsi on est renvoyé à la logique du système identitaire, mais à l'encontre de l'hétéronomie assurée par la pensée rationaliste, l'auto-réflexion, agira comme moyen d'échapper à l'emprise de l'unité. Pensant contre soi-même, c'est-à-dire par rapport à son autre, l'autonomie individuelle prend la forme de la négation déterminée.

Finalement, ce qui se révèle fondamental par rapport à la question de l'autonomie, c'est qu'elle est reliée au développement d'une pensée qui à l'encontre de la philosophie idéaliste et du matérialisme ne ferait pas retomber l'individu dans l'hétéronomie. L'autonomie pour être préservée a plutôt besoin d'une pensée consciente d'elle-même, ouverte sur elle-même. De ce fait, la dialectique adornienne semble répondre à cette exigence. Avec Adorno, l'idée n'est plus autant de progresser collectivement vers une nouvelle synthèse que de résister individuellement à l'hétéronomie. De cette façon, une pensée mécanique où l'on passerait de l'hétéronomie à l'autonomie et ainsi de suite n'aurait aucune chance de subsister. N'étant pas préoccupée par la prédiction, ni par la recherche d'une ontologie, la force d'une pensée comme celle d'Adorno réside fondamentalement en ce qu'elle pose les fondements pour l'acquisition d'une conscience critique de l'hétéronomie et de sa force sur les êtres humains. Elle se développe dans toutes les interstices de l'expérience individuelle, auto-réfléchie par l'individu et expression de la prise de conscience de sa propre force en tant qu'individu.

Bien que ce cheminement soit imprégné de l'idée selon laquelle le progrès dans notre société se paye d'une société complètement contrôlée, la pensée d'Adorno ne saurait prédire la société candide. Néanmoins, le cheminement négatif qu'il propose peut fréquemment laisser sous-entendre que ce qui viendra, le non-identique encore non-révélé sera meilleur. A mon avis, étant conscients de la "ruse de la raison" et des monstruosité que traîne avec elle l'Humanité, qui voudrait consciemment retomber sous les tentacules de la raison dominatrice?

Pourtant, rien ne pourrait être confirmé!

Bref, Adorno pense le sujet sans toutefois le dépouiller de sa qualité de sujet. D'ailleurs, c'est seulement en tant que sujet que l'individu peut possiblement développer une conscience critique de l'hétéronomie. Adorno veut finalement équiper l'individu d'outils qui accroîtront sa conscience de l'hétéronomie, mais sans pour autant garantir le "passage" vers une société meilleure, ce qui lui fut d'ailleurs souvent reproché.

La contribution d'Adorno serait plutôt d'avoir introduit le chaos dans l'ordre et ceci grâce à l'art. Avec la mimésis artistique il redonne à la dialectique, la négativité et la rigueur qu'il lui manquait afin de se mettre à la défense de la particularité. A cet effet, la dialectique-système, au lieu d'être ouverture poussée par l'existence du discontinu, ne retenait pas nécessairement l'individu de l'hétéronomie. A l'encontre, le renversement philosophique effectuée par Adorno, donne à l'individu accès à sa propre existence. Non complètement déterminé et "déterminable" par les mécanismes sociaux, l'individu est artiste, l'artiste de sa vie!

Adorno n'a finalement pas modifié de façon radicale la définition moderne de l'individu autonome. Il en a plutôt élargi ses propres paramètres en les problématisant par rapport à l'hétéronomie. Il introduit la possibilité d'un rapport autonomie/hétéronomie assuré par le développement de la dialectique négative. Et finalement, ce rapport fait

de l'autonomie tout un mode de vie. Comme l'écrit d'ailleurs David Held, "To contradict reality is not to leave everything as it is" (Held, 1980: 145).

Il restait donc l'art pour (qu'il vaille la peine de parler de l'autonomie. Ce qui a d'ailleurs favorisé la réconciliation de l'art avec la philosophie, c'est le principe d'altérité, principe qui à la fois confère à la pensée sociale et esthétique une épistémologie nouvelle.⁽⁶⁾

Enfin, s'il "restait" l'art pour réfléchir la praxis, c'est qu'Adorno croyait énormément en l'individu. Il gardait espoir. Et le potentiel émancipateur qu'il a su déceler dans l'expérience philosophique en est l'expression la plus évidente.

3. Remarques: l'autonomie mise en question

Je crois qu'avec le chapitre précédent portant sur Max Horkheimer et celui-ci sur Théodor W. Adorno, on pourrait conclure d'une

(6) Ces questions provoquent et cherchent à ébranler les questions qui animent les débats politiques. Le pouvoir politique, le-la politique sont-ils toujours les lieux où se décident la liberté? Penser la politique à la lumière du rapport philosophie-art semble de plus en plus important surtout devant les forces de récupération du système et tous les débats qui y sont reliés.

part que la question de l'autonomie a engendré un phénomène de rupture⁽⁷⁾ avec Kant, où être autonome marque le début d'une conscience de soi comme d'un être autonome. Or avec Kant, l'être autonome c'est aussi celui qui fait acte d'obéissance de soumission devant la loi. Une loi qui devrait être la sienne propre. De sa soumission l'individu engendre sa propre domination par la maîtrise de la nature, par le développement du capitalisme desquels il doit répondre de son obéissance. Une obéissance qui atteint avec Rousseau et la doctrine du contrat social, une formule à interroger fortement. (On forcera l'individu à être libre)⁽⁸⁾

A cet effet, si l'autonomie semblait garantie par l'identification totale de l'individu à la loi, aujourd'hui la non-identification à la loi est devenue le mot d'ordre introduit dans la pensée critique contemporaine par Horkheimer repris et développé par Adorno. Le non-identification, on l'a déjà vu, Adorno en fait un principe épistémologique fondamental au développement de la pensée philosophique, où à son renversement depuis Hegel. Par l'image de l'utopie, il instaure une

(7) Pour une définition du concept de rupture, il est intéressant de lire le dernier ouvrage de Marcel Rioux avec un groupe de chercheurs de l'Institut québécois de recherche sur la culture (Rioux, 1982).

(8) Selon Rousseau: "Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner la force aux autres, que quiconque y sera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps; ce qui signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre ... (cf. Rousseau, 1966: 54).

Forcer l'individu à être libre, c'est alors un signe que la volonté particulière diffère à certains moments de la volonté générale. Ceci pose d'autant plus la nécessité de certains appareils afin de faire respecter cette volonté générale.

discontinuité dans le mouvement de l'Aufklärung. La figure de l'utopie dont Adorno affirme la possibilité devient le signe du vrai en opposition à la fausseté de la totalité (cf. Jimenez, 1973: 39).

Enfin, Adorno s'élevait contre l'hétéronomie, mais il demeurait cependant foncièrement attaché à la volonté de réalisation de la société rationnelle. D'ailleurs, l'autonomie dont il parle est celle d'un être porteur de la raison pratique et toute sa réflexion est orientée sur la possibilité d'un tel être. On peut d'ailleurs lire dans un article de Jean François Lyotard le commentaire suivant sur la pensée d'Adorno:

"The dissipation of subjectivity in and by capitalism: Adorno like Marx, sees there a defeat; he will only be able to surmount this pessimism by making of this defeat a negative moment in a dialectics of emancipation and of the conquest of creativity. But this dialectics is no less theological than the nihilism of the loss of the creative subject, it is the therapeutic resolution in the framework of a religion, here the religion of history" (Lyotard, 1974: 127).

Je crois effectivement que le commentaire de Lyotard s'avère pertinent. En dépit de la brèche qu'Adorno effectue au sein du rationalisme, il s'inscrit toujours dans sa propre logique et ainsi dans

le primat de l'objectivité. L'objectivité qui selon Habermas désignerait quatre choses différentes. Elle désignerait "ce qu'il y a de contraignant dans une constellation de l'histoire universelle soumise à la causalité du destin". Elle représenterait aussi "la souffrance provenant de ce qui pèse sur les sujets". Le primat matérialiste de l'objectivité, c'est aussi l'impossibilité d'une connaissance empreinte d'absolutisme. Enfin, c'est la primauté de la nature par rapport à toute subjectivité qui s'en dégage" (Habermas, 1974: 251).

Or, quelle que soit la façon de la désigner, on peut voir qu'en chaque cas, elle précède le sujet et s'impose à lui. Mais le discontinu qu'Adorno introduit dans le mouvement de l'Aufklärung sert sans contredit à confronter sa réalité totalitaire inévitable avec la promesse d'une société rationnelle. De façon plus explicite:

"La "ruse" de la raison dialectique négative consiste à retourner au moyen de la médiation du sujet, la contrainte du penser et de la totalité close contre elle-même, à briser l'identité du concept en la confrontant à l'identité du concept" (Adorno, 1978 A: 338).

Par la force du sujet ou en d'autres termes, par la représentation de l'utopie agissant comme non-identique, Adorno réussit effectivement à ébranler l'identité du concept. Par ailleurs, le non-identique renvoie à "l'inéluctable présupposition d'une objectivité de la vérité", nécessairement rattachée au mouvement de l'Histoire universelle. La reconnaissance du sujet dans ce schéma a certes beaucoup

de valeur comme objet de connaissance, mais on peut constater toujours qu'il demeure bel et bien aux prises avec une réalité supérieure à lui. Cette conception, Adorno la tire d'ailleurs de son héritage intellectuel, c'est-à-dire, de toute la tradition idéaliste derrière lui qu'il ne peut en tant qu'individu espérant, vraiment laisser de côté. On se retrouverait finalement selon Lyotard, devant un christianisme démythologisé.

Voyons maintenant les implications de ces commentaires par rapport à la question de l'autonomie. Notre question porte sur le type d'individu qui émerge de l'individualité autonome. Je me réfère donc à l'artiste.

Etant naturelle à l'art, la mimésis agit donc comme conscience de ce qui entoure et fait l'artiste. Elle confère à l'art, le caractère d'une réflexion philosophique qui à la fois ne peut être perçue et exprimée comme une certaine jouissance de l'art. L'art autonome comme expression de la souffrance de l'individu et comme opposition aux forces de la production ne peut se poser à la fois comme jouissance, c'est-à-dire comme plaisir esthétique et non seulement comme réflexion esthétique, car dans cette perspective elle trahirait la compréhension de l'art. Agissant comme homologue

de l'individu autonome, l'acceptation de ces idées en philosophie débouche non seulement sur la préservation de l'autonomie individuelle, mais également sur l'existence d'un individu complètement ascétisé dont la jouissance, le plaisir de la connaissance trahiraient la souffrance.

L'impossibilité de concevoir un individu autonome capable de jouissance par rapport à son existence, son oeuvre d'art, viendrait entre autre du primat de la conscience, de la fonction cognitive de l'art, celle-ci étant reprise par la philosophie sans être suffisamment questionnée. L'individu conscient ne saurait jouir d'une oeuvre d'art, car comme jouissance, elle prendrait la forme d'une marchandise. Etant d'ailleurs associée à la possession, la jouissance viendrait fausser la relation de l'art: "Le bourgeois désire que l'art soit voluptueux et la vie ascétique; le contraire serait préférable" (Adorno, 1974, 25). Il semble que c'est parce qu'Adorno appréhende le rapport de l'art à la jouissance à travers le processus d'échange qu'il est aussi sévère à son égard. Evidemment, si on applique ce raisonnement à l'individu, comment à travers des rapports réifiés réduits à des rapports marchands pourrait-il en retirer une certaine jouissance? Or, à l'extérieur de ces rapports, une jouissance intérieure ne serait-elle pas possible, une jouissance reliée au fait même que l'individu est aussi son autre. L'absence de plaisir ne pourrait-elle pas se tourner contre l'individu et prendre l'allure d'une autre forme de maîtrise? Ainsi, on aurait procéder à la réhumanisation de la nature en pensée, mais le vécu n'aurait droit qu'à la souffrance. Pourtant Adorno écrira:

"La vie humaine se réduit à l'instant non par lorsqu'elle supprime la durée en l'absorbant, mais lorsqu'elle se trouve devant rien et découvre ce qu'elle a de vain face au temps ce mauvais infini" (Adorno, 1980: 155).

Devant l'instant, effectivement, l'individu souffrant ne pourrait-il expérimenter la vie sous toute ses dimensions incluant celle qui lui confère le droit à une certaine jouissance absurbe. "Il est incontestable comme le disent les bourgeois, que personne ne s'adonnerait à l'art s'il n'en tirait rien" (Adorno, 1974: 25).

Adorno ne répond pas vraiment à cette question. Et j'ai l'impression cependant qu'il ne peut vraiment y répondre, en raison de sa façon d'envisager la totalité. D'ailleurs, si c'est comme expression d'une vérité objective que l'individu souffre, jouissance et vérité ne sauraient vraiment co-exister, faisant également de l'autonomie une manifestation de cette vérité avant même d'être expression de l'individualité. S'il y avait donc un autre renversement à proposer dans cette même logique, ce serait alors par rapport à la question de la jouissance. Car si par l'autoréflexion et l'expérimentation du monde sensible, le sujet prend conscience de l'hétéronomie et se fait porteur de la raison pratique, la jouissance "comme moyen de s'approprier le monde et de se connaître soi-même" (Jauss, 1980: 265) peut-elle être réellement dissociée de l'activité intellectuelle? Le sujet étant le but de la connaissance, aussi d'une connaissance de soi comme être autonome, il faudrait ainsi re-considérer la question du rapport penser/art/jouissance.

Enfin, introduire cette idée d'un principe de plaisir par rapport à l'activité de connaître, contribue à élargir les champs de l'autonomie, initiant ainsi la discussion à un niveau qui inclut ce côté si obscur de l'être humain. Toutefois comme notion, comme lieu d'investigation sociologique, elle s'appréhende toujours dans les paramètres tracés au départ par Adorno, c'est-à-dire seuls certains individus, dont l'artiste, manifesteraient de l'autonomie.

Or, c'est en questionnant cette existence d'un tel sujet par rapport à l'altérité que l'on constate que le débat sur l'autonomie n'est pas terminé. Autrement dit, peut-on ne parler d'autonomie que pour certains sujets seulement? L'artiste serait-il finalement le nouveau sujet révolutionnaire, ou encore cette approche ne serait-elle pas symptomatique d'une crise du sujet révolutionnaire devant le phénomène d'intégration? De même, si on a parlé d'art de vivre, de mode de vie, l'autonomie ne dépasserait-elle pas la forme de la résistance? Dans son rapport à l'altérité, la question de l'autonomie permet à Adorno de créer une ouverture au sein de l'Aufklärung et en tant qu'utopie et véhicule de l'espoir vers l'Autre, elle vient investir notre existence de cet espoir. L'autonomie-résistance confère également un sens à la vie immédiate. L'autonomie prend ainsi à la fois une autre forme, celle d'agir comme signification. Dans cette perspective, la pensée d'Adorno demeure malgré tout trop circulaire, c'est-à-dire, trop accrochée à la totalité et à son mode d'être comme résistance. La question de la signification de l'autonomie contre

la souffrance demeure à être élucidé par rapport à notre problématique. Autrement dit, si Horkheimer et Adorno ont parlé de la fin de l'individu, ils ont en même temps (dans la perspective d'un paradigme de l'autonomie) conféré quelque chose de suffisamment substantiel à notre question pour que l'on ne veuille pas arrêter ici la discussion. Autonomie, conscience de soi, altérité, utopie, espoir, sont des idées qui vont contre la fin de l'individu et qui viennent finalement fonder théoriquement la possibilité d'un être autonome et de la signification de l'autonomie.

A ce niveau, la contribution d'Adorno est indéniable, mais à la lumière des questions soulevées jusqu'à présent, j'aimerais poursuivre ma réflexion sur l'autonomie en intégrant dorénavant de façon plus explicite la question du sens à notre propre développement, et ce, à partir d'une perspective qui diffère de la tradition de l'Ecole de Francfort et il s'agit de la pensée du philosophe Cornélius Castoriadis. J'ai choisi ce penseur car ses idées convergent avec mes propres interrogations; entre autre par rapport à l'efficacité du cadre de la pensée héritée (qu'il nomme la logique ensembliste-identitaire) pour l'appréhension des phénomènes sociaux, de même qu'en relation avec la question de l'altérité qu'il intègre dans un effort de théorisation du social-historique fort intéressante. Evidemment, il reste à voir de quelle façon, une démarche qui se veut en partie opposée à tout ce qu'on a déjà vu, pourra contribuer à notre problématique. C'est ce que je tenterai de présenter en cette dernière partie de ce chapitre.

4. Adorno, Castoriadis et la critique de l'ontologie

A mon avis, l'oeuvre de Castoriadis n'est pas sans affinités avec celle d'Adorno et la Théorie critique. Car si Adorno a posé les grandes lignes d'une critique de la pensée héritée, Castoriadis, en poussant la critique vers l'élaboration d'une nouvelle ontologie, d'un nouveau rapport à la pratique, représente d'une certaine façon l'aboutissement même de cette pensée. Selon Diane Moktar, il représente effectivement:

"la synthèse de l'ensemble des tentatives pour dépasser la vision traditionnelle du changement révolutionnaire qui ont été effectuées depuis le début du siècle; il s'agissait de libérer la pensée sociale contemporaine du carcan d'un héritage philosophico-politique rendu désuet par l'évolution même des pratiques et des expériences politiques qui émergeaient des luttes quotidiennes des individus contre l'oppression et l'aliénation du système"
(Moktar, 1980: 414).

On retrouve chez Castoriadis et Adorno l'idée commune que rien "n'est finalement donné immédiatement". Il y a le concept, mais il ne saurait échapper au résidu ontique. L'expérience l'oblige inévitablement à altérer son propre contenu. Cette idée nous ramène directement à la question de l'altérité car autant pour Adorno que pour Castoriadis on assiste au rejet "de tout système théorique fermé et de tout modèle analytique achevé qui pose une fois pour toutes les éléments à partir desquels le social-historique est analysé et compris" (Moktar, 1980: 446).

Cependant, si Avec Adorno, elle prend l'allure d'une pensée qui semble s'organiser autour du pessimisme, avec Castoriadis, elle provoque une "renaissance" au sein même de l'activité intellectuelle.

L'exigence première qui lui permettra d'ailleurs de penser l'autonomie consiste à se défaire des présupposés conformes à la logique héritée et de son ontologie; entre autres celui de l'existence d'un individu complètement déterminé par la structure objective du monde, identique à elle, ou encore en marche vers cette identité.

De même, en opposant à l'identique, l'existence du discontinu, de l'indéterminé et du non-identique, Adorno témoignait fortement de l'effort de se défaire de l'ontologie. Son style en aphorismes des Minima Moralia en est l'expression la plus évidente, de même que l'importance qu'il accorde au quotidien, à l'affirmation de l'existence d'un individu autonome, d'un sujet créateur en la personne de l'artiste et/ou de l'individu critique y sont intrinsèques. Mais enfin, Adorno se retrouve malgré sa marginalité devant le fait brut qu'il y a du continu, du déterminé dont on ne peut se défaire du jour au lendemain. Il représente en soi un problème fondamentalement relié à l'ontologie, mais irréductible à elle. L'universel semble se donner la forme d'une nécessité historique, d'une certitude apodictique insuffisamment questionnée par Adorno en tant que telle. Car la question de l'universel renvoie à la constitution même de la société en identité et à ce qui "réussit à créer l'adhésion des gens à ce qui est" (Castoriadis, 1981: 26). Le rapport de l'ontologie, mais aussi à l'universel, représente donc plu

que le besoin d'une structure d'invariants. Et plus que le fruit de l'échec du sujet, l'ontologie doit être vue comme création et non pas comme Ersatz. Comme création elle repose sur l'activité humaine capable de produire une altérité radicale et ainsi permettre le changement historique.

Or, ce qui secoue surtout Adorno, c'est cette dialectique fatale reliée à l'ontologie, celle où le sujet ne reconnaît par cette dernière comme le produit de sa propre activité. C'est d'ailleurs ce qui pousse Adorno à la voir comme Ersatz au lieu de pousser la réflexion sur l'ontologie en tant que création. Paradoxalement, avec Horkheimer il s'attarde à penser le développement de la raison dans l'histoire pour enfin situer ontologiquement la domination, mais sans toutefois vraiment s'arrêter sur l'ontologie que pour la dénoncer. Ceci m'amène à dire que ce serait plutôt à partir de son expérience du nazisme et du stalinisme qu'Adorno interroge l'ontologie, pour fatalement aboutir au refus du militantisme pour la révolution. L'ontologie est ici considérée par rapport à un telos, la raison, que l'histoire aurait finalement perturbé. Et cette façon d'envisager l'ontologie, demeure malgré l'ouverture qu'Adorno réussit à entamer dans la pensée traditionnelle, propre à celle-ci. Selon Castoriadis, "l'objet en question, l'être propre du social-historique, s'est trouvé constamment déporté vers autre chose que lui-même et résorbé par celui-ci" (Castoriadis, 1975 A: 233).

Enfin, la critique d'Adorno se veut une mise en garde contre l'uniformité, le totalitarisme. Imprégnant le reste de sa pensée, son interprétation de l'ontologie a également, dans son rapport à la pratique,

pris la forme de la peur de la récupération. C'est-ce qui nous permet d'ailleurs de mieux comprendre sa position, celle de se réfugier dans le quotidien pour s'accrocher aux restes de marginalité de cette société.

"La démence" écrit-il, est le dernier refuge du sujet échangé pour l'autonomie de sa propre personnalité, contre sa dépossession et son anéantissement."

(Adorno, 1980: 159). Il reste qu'il est intéressant de réaliser qu'à côté de cette dimension de sa pensée, Adorno a pu paradoxalement soutenir l'idée d'un sujet créateur, de même que l'existence d'autre. L'autre, comme messianisme anonyme associé à l'éternel et dans les termes de Castoriadis, "flux" à la fois source inépuisable de la pensée et de l'ontique. Il se manifeste comme auto-altération du contenu même du déterminé, de l'identique, l'universel. Ce qui revient à dire que le déterminé-identique en se faisant continuellement re-déterminer par le non-identique atteste simultanément de sa nature indéterminée. Mais enfin, dans la perspective de l'altérité, que présentera Castoriadis l'ontologie existe également comme histoire de la pensée, c'est-à-dire, comme création historique incarnée par la forme explicite d'un projet-social-philosophique. Et ce projet n'est ni inscrit dans la nature, ni dans la raison. Il est le produit de la praxis humaine, traduite par la philosophie étant elle-même ce projet socio-historique. "Elle est création de type même d'eidos, d'une autre déhiscence fond/figure, d'une autre solidarité/différence de ses "composantes" (Castoriadis, 1978: 21)". Ce faisant, il ne faudrait peut-être pas tant se méfier de la métaphysique que de notre incapacité à voir dans l'ontologie notre propre projet et notre production historique. Ce projet étant caractérisé par sa volonté d'une transformation de la société, il représente la possibilité

d'actualiser cet autre, et de véritablement faire l'histoire en le traduisant comme l'instauration d'un "autre rapport à la collectivité et à son destin" (Castoriadis, 1978: 64). Enfin, on peut dire qu'il est: "l'intention d'une transformation du réel, guidée par une représentation du sens de cette transformation, prenant en considération des conditions réelles et animant une activité" (Castoriadis, 1975 A: 106). Dès lors, histoire et ontologie prennent un sens complètement différent. D'avoir posé l'ontologie constamment par rapport à une norme extérieure a finalement débouché sur un "historicisme-progressiste", l'histoire étant celle d'une lutte de classes, ou du développement de la raison. Cependant, ontologie et histoire tels que nous les percevons dorénavant favorisent une véritable conscience historique, c'est-à-dire, une conscience de leur existence comme objet, comme institution, c'est-à-dire comme "mode d'être" qui relève de l'imaginaire". Cette idée semble d'ailleurs avoir été négligée dans la Théorie critique.

D'abord l'institution serait "un réseau symbolique socialement sanctionné, où se combinent en propositions et en relations variables une composante imaginaire" (Castoriadis, 1975 A: 184). Et l'imaginaire serait selon Castoriadis:

"Cet élément qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence son mode et ses rapports à lui, ce structurant originaire, ce signifié-signifiant central, source de

ce qui se donne chaque fois comme
sens indiscutable et indiscuté,
support des articulations et des
distinctions de ce qui importe et
de ce qui n'importe pas, origine du
surcroît d'être des objets
d'investissement pratique, affectif et
intellectuel, individuels ou
collectifs - cet élément n'est rien
d'autre que l'imaginaire de la
société ou de l'époque considéré"
(Castoriadis, 1975: 203).

En ce sens, même dans une perspective de l'altérité, le
déterminé, l'identique demeure partie de cette démarche. Plus que l'ontologie et partie d'elle cet identique dont on ne peut éviter la présence, Castoriadis lui donnera d'ailleurs un nom spécifique, la logique ensembliste-identitaire. De façon plus explicite elle serait constituée d'un LEGEIN et d'un TEUKHEIN. Le premier s'occupe de "fixer de manière univoque, des termes de référence et de repérage, permettant de distinguer et de rassembler, dans les actes et dans les discours les éléments des classes instituées, autrement dit, de les désigner sans ambiguïtés" (Castoriadis, 1975 A: 315). Le LEGEIN représente la logique instituant la relation du signe avec la chose. Le legein s'occupe donc de la "relation signitive". Le TEUKHEIN représente le faire. Il est relié aux moyens à travers lesquels l'institution imaginaire se manifeste. Il est "la relation de finalité ou d'instrumentalité référant ce qui est à ce qui n'est pas et pourrait être. Il est distinguer-choisir-poser-rassembler-compter-dire; condition à la fois et création de la société, condition créée parce qu'elle-même conditionnée" (Castoriadis, 1975 A: 306). Enfin, le legein et le teukhein constituent le noyau de l'institution social-historique sans lesquelles il ne peut y avoir de vie sociale.

Autrement dit, "en posant le signe, l'imaginaire social, fait exister pour première fois dans le déroulement de l'univers, l'identité, comme elle n'existe et ne peut exister nulle part ailleurs; il institue l'identité et l'institue dans et par la figure". (Castoriadis, 1975 A: 334). En ce sens, "l'historique n'existe chaque fois que dans une structuration portée par des significations dont la genèse nous échappe comme processus compréhensible, car elle relève de l'imaginaire radical" (Castoriadis, 1975 A: 214).⁽⁹⁾ Ce qui implique, que la "composante imaginaire" représente à la fois, "l'union et la tension de la société instituant et de la société instituée, de l'histoire faite et de l'histoire se faisant" (Castoriadis, 1975 A: 148).

Castoriadis procède donc à une nouvelle reformulation des catégories philosophiques d'une part dans le but de ré-activer la pensée révolutionnaire, mais aussi afin de "donner pleine réalité à notre vie en tant que faire autonome, à savoir activité créatrice lucide" (Castoriadis, 1975 A: 229). Ainsi, dans l'alternative d'un projet de transformation sociale où l'être se pose comme autonome, l'ontologie représente la production d'une altérité radicale et d'ores et déjà, comme création issue de l'imaginaire radical et incarné par l'imaginaire social de l'institution

(9) "L'imaginaire radical est comme social-historique et comme psyché/soma. Comme social-historique, il est fleuve ouvert du collectif anonyme; comme psyché-soma, il est flux représentatif/affectif/intentionnel. Ce qui, dans le social historique, est position, création, faire être, nous le nommons imaginaire social au sens premier du terme, ou société instituant. Ce qui dans la psyché/soma est position, création, faire être pour la psyché/soma, nous le nommons imagination radicale" (Castoriadis, 1975: 493).

de la société. En ce sens, Castoriadis tentera d'aller plus loin que la critique, il essayera de "dégager une voie (ou plusieurs) pour penser ce qui est, sans se contenter de dire comment il ne faut pas le penser" (Castoriadis, 1975 A: 457). Ainsi, pour Castoriadis, "... ce qui nous intéresse dans l'histoire, c'est notre altérité authentique, les autres possibles de l'homme dans leur singularité absolue" (Castoriadis, 1975 A: 229).

Castoriadis propose donc une analyse du social-historique susceptible de re-générer le débat sur la possibilité d'un individu et d'une société autonomes depuis Adorno. On a dit auparavant, qu'il faut dorénavant considérer le social-historique comme institution. Et l'analyse de cette institution renvoie d'une part à la critique de l'ontologie pour avoir occulté l'imaginaire, la question de la création de l'histoire comme altérité et le social-historique. Or, on peut dire que cette même ontologie comme dimension historique de la pensée est elle-même un produit de l'activité humaine. Alors que la praxis s'appuie sur la possibilité d'un savoir toujours exact, inscrit dans la nature ou donné par la raison, pour Castoriadis avec lequel Adorno serait d'accord ce savoir est "toujours fragmentaire et provisoire" (Castoriadis, 1975: 104). Ce qui revient à dire que:

"jamais une société ne sera totalement transparente, d'abord parce que les individus qui la composent ne seront jamais transparents à eux-mêmes, puisqu'il ne peut-être question d'éliminer l'inconscient" (Castoriadis, 1975 A: 153).

En d'autres termes, la question explicite de l'institution renvoie à celle de l'"imaginaire" - comme "imaginaire social et comme imagination de la psyché - est condition logique et ontologique du "réel" (Castoriadis, 1975 A: 451). De même l'imaginaire radical serait altérité et mode d'être de l'histoire. Il est flux représentatif, incessant, ce par quoi la représentation s'actualise et existe comme "pensée historique et faire pensant". D'où enfin, la possibilité d'un mouvement de la société instituée (imaginaire social) avec celui d'une société institutante (imaginaire radical), mais aussi de ce que Castoriadis nomme "les significations sociales imaginaires", comme activité même de l'institution social-historique et actualisation d'un nouveau sens, comme auto-altération de la société et qui permet de voir la société comme auto-institution. J'y reviendrai plus longuement au prochain chapitre, mais pour l'instant la question des significations par rapport à la création, l'altérité, l'imaginaire radical, la logique ensembliste-identaire représente:

"l'émergence d'une signification centrale qui réorganise, redétermine, réforme une foule de significations sociales déjà disponibles, par la même les altères, conditionne la constitution d'autres significations et entraîne latéralement des effets analogues sur la presque totalité des significations sociales du système considéré" (Castoriadis, 1975 A: 485-485).

Les paramètres de cette nouvelle approche du social-historique étant esquissés, cette dernière idée est reliée à une prémisse ontologique à la base de toute la remise en question de l'ontologie

traditionnelle et il s'agit de la notion de MAGMA. Elle remplacera "L'être ontologique traditionnel" (Howard, 1975: 297; Moktar, 1980: 494) et "entre un chaos auquel seule la conscience théorique imposerait son ordre et un monde parfaitement organisé en essences, donne prise à la fois à la logique ensembliste et à l'univers des significations imaginaires" (Gagnon, 1982: 117). Ainsi, selon Gagnon:

"le défi essentiel que se donne Castoriadis, au terme de cette première étape de sa quête philosophique; "l'élaboration d'une logique des magmas (...) permettant de penser la société comme se faisant" (Gagnon, 1982: 117).

Une définition de la notion de magma serait donc la suivante:

"ce dont on peut extraire (ou: dans quoi on peut construire) des organisations ensemblistes en nombre indéfini, mais qui ne peut jamais être reconstitué (idéalement) par composition ensembliste (finie ou infinie de ces organisations" (Castoriadis, 1975 A: 461).

Et c'est finalement par rapport à l'alternative de cette logique des magmas que je tenterai de ré-activer la discussion sur la question de l'autonomie. Ceci nous amène à la dernière partie de ce travail que nous avons intitulé, "Autonomie et l'Institution imaginaire de la société".

PARTIE 2

L'Autonomie et l'Institution imaginaire de la société

"Etre vivant, c'est
être pour soi".

Castoridis

CHAPITRE 1 - Autonomie, altérité et aliénation

En dépit de la qualité de l'oeuvre de Théodor Adorno, on a pu réaliser à partir de certains commentaires que d'autres questions viennent s'ajouter à ce que le philosophe avait déjà dit sur l'autonomie. D'une part l'effort de la Théorie critique demeure aux prises avec l'existence d'une norme extérieure à l'histoire dont les conséquences introduisent le doute sur la possibilité même d'un être authentique, autonome. Paradoxalement, l'existence de l'Autre semble rendre cette situation impossible. On a déjà relevé cette ambiguïté au chapitre précédent et nous avons même proposé une nouvelle façon d'envisager cet autre, c'est-à-dire, par l'ontologie des magmas et la théorie du social-historique qui lui est reliée. C'est donc dans cette nouvelle perspective que nous propose Castoriadis que je tenterai de voir que l'autonomie n'est pas seulement ce qui "reste", mais surtout ce qui est à être.

Dans ce nouveau rapport à l'autre et à l'altérité, l'autonomie n'est pas uniquement une conscience de soi, capacité de l'individu critique, ou utopie. Elle existe également comme "signification imaginaire sociale". Si elle débouche finalement sur un mode d'être, son mode d'être comme représentation fait d'elle une création, ce que la pensée héritée ne pouvait saisir en se référant toujours à une source méta-sociale pour parler d'elle-même.

Ainsi, selon Castoriadis, la création de l'autonomie aurait eu lieu dans "l'espace historique gréco-occidental, de l'histoire européenne"

(Castoriadis, 1981: 102). Et il ajoutera:

... "ce n'est ni une donnée génétique,
ni une intelligence plus grande, nous
n'avons aucun mérite à cela, nous avons
été fabriqués dans une certaine
tradition historique dans laquelle
l'autonomie a été créée comme une
signification qui a des contreparties
"réelles" (Castoriadis, 1981: 102). (1)

Castoriadis croit d'ailleurs que c'est la création de cette signification de l'autonomie qui rend l'histoire européenne différente des autres. Elle représente selon lui, la première rupture avec la forme la plus répandue, la plus solide de l'hétéronomie dans l'histoire, l'hétéronomie religieuse. De même on a déjà vu avec Horkheimer, que l'autonomie existe avec l'époque bourgeoise, comme conscience de soi, c'est-à-dire comme individu conscient que la société s'avère le produit de son activité à l'encontre de croyances qui en font le résultat de la volonté d'une autorité supérieure, celle de Dieu. D'ores et déjà, l'autonomie prend effectivement son sens par rapport à la religion et de manière plus générale à l'hétéronomie. Elle représente l'institution d'une signification dans l'ordre de l'hétéronomie, afin de renverser ce même ordre.

Ainsi, la conscience de l'autonomie qui semble s'incarner à l'époque bourgeoise, s'actualisera également dans et par diverses

(1) C'est ce qu'explique Castoriadis en compagnie de Daniel Cohn-Bendit, à des étudiants de Louvain-La-Neuve, en Belgique, lors d'une conférence portant le titre de "L'écologie à l'autonomie".

institutions dont celles de la science et de l'économie, afin de consolider cette société autonome et sa propre logique ensembliste identitaire.

Ainsi, dans cette conception, l'autonomie ne saurait exister seulement comme possibilité d'un individu, mais comme mode d'être de la question d'une société autonome. Comme l'écrit Castoriadis:

"L'autonomie de la société présuppose, évidemment la reconnaissance explicite de ce que l'institution de la société est auto-institution. Autonomie signifie littéralement et profondément: posant sa propre loi pour soi-même. Auto-institution explicite et reconnue: reconnaissance par la société d'elle-même comme source et origine; acceptation de l'absence de toute Norme ou Loi extra-sociale qui s'imposerait à la société; par là même, ouverture permanente de la question de l'abyssal: quelle peut être la mesure de la société si aucun étalon extra-social n'existe, quelle peut et quelle doit être la loi, si aucune norme extérieure ne peut lui servir de terme de comparaison, quelle peut être la vie sur l'Abîme une fois compris qu'il est absurde d'assigner à l'Abîme une figure précise, fut-ce celle d'une Idée, d'une Valeur, d'un sens déterminé une fois pour toutes?
(Castoriadis, 1982: 130.

Cependant, avec Horkheimer et Adorno ont tenté de démontrer combien cette autonomie (dite abstraite) s'est transformée en hétéronomie pour conférer à l'Abîme une autre figure; celle de la Nature, de la Raison... qui s'affirmeront dorénavant comme nouvelle autorité. Selon

Castoriadis, on assiste finalement à "l'autonomisation des institutions, à l'égard de la société" (Castoriadis, 1975 A: 159). Et dans ce rapport apparaîtra l'aliénation, c'est-à-dire, l'incapacité de l'individu à réaliser sa production historique, ce qu'Horkheimer imputait à la morale bourgeoise. Et Castoriadis écrira:

"L'aliénation, c'est l'autonomisation et la dominance du moment imaginaire de l'institution qui entraîne l'autonomisation et la dominance de l'institution relativement à la société. Cette autonomisation de l'institution s'exprime et s'incarne dans la matérialité de la vie sociale, mais suppose toujours aussi que la société vit ses rapports avec ses institutions sur le mode de l'imaginaire, autrement dit, ne reconnaît pas dans l'imaginaire des institutions son propre produit" (Castoriadis, 1975 A: 184).

Ceci dit, l'aliénation se réalise comme institutionnalisation d'une nouvelle forme de l'hétéronomie. Elle est ce fait que l'autre (qui paradoxalement permet la création de l'autonomie):

"disparaît dans l'anonymat collectif, l'impersonnalité des "mécanismes économiques du marché" ou de la "rationalité du Plan", de la loi de quelques-uns présentée comme la loi tout court. Et, conjointement, ce qui représente désormais l'autre n'est plus un discours: c'est une mitrailleuse, un ordre de mobilisation, une feuille de paye et des marchandises chères, une décision de tribunal et une prison. L'"autre" est désormais "incarné" ailleurs que dans l'inconscient

individuel - même si sa présence par délégation dans l'inconscient de tous les concernés (celui qui tient la mitrailleuse, celui pour qui et celui face à qui elle est tenue) est condition nécessaire de cette incarnation: l'inverse est également vrai, la détention des mitrailleuses par quelques uns est sans aucun doute condition de l'aliénation perpétuée..." (Castoriadis, 1975 A: 149).

Finalement, la pleine conscience de l'autonomie renvoie également à la pleine conscience de cette aliénation et par conséquent à la suppression de l'hétéronomie. Autrement dit, :

"La question de la société autonome est aussi celle-ci; jusqu'à quand l'humanité aura-t-elle besoin de se cacher l'Abîme du monde et d'elle-même derrière des simulacres institués? La réponse ne pourra être fournie, si elle l'est, que simultanément au plan collectif et au plan individuel. Aux deux plans, elle présuppose une altération radicale du rapport à la signification. Je ne suis autonome que si je suis origine de ce qui sera (arché tōn esome nōm disait Aristote) et je me sais comme tel" (Castoriadis, 1982: 130).

Bref, la société autonome se sait telle, mais elle adopte cette forme dans la mesure où l'individu et tous les individus sont capables de reconnaître et d'amener leurs désirs et leurs pulsions "non seulement à la conscience, mais à l'expression et à l'existence. Un sujet autonome est celui qui se sait fondé à conclure; cela est bien vrai et cela est bien mon désir" (Castoriadis, 1975 A: 143). L'autonomie

individuelle devient alors: "mon discours doit prendre la place du discours de l'Autre, d'un discours étranger qui est en moi et ne donne; parle pour moi" (Castoriadis, 1975 A: 140). On assistera donc en même temps, à l'instauration d'un autre rapport entre le conscient et l'inconscient. Il s'agit dorénavant selon Castoriadis de renverser la formule de Freud: "où était ça, je dois devenir", pour "où je suis, ça doit émerger"; proposition qui enfin reconnaît et accepte, "que le désir au sens véritable le désir originaire est irréalisable" (Castoriadis, 1975 A: 248).

Si à l'Abîme on avait donné une figure déterminée, de même, en ne reconnaissant pas le flux représentatif, l'imagination radicale chez l'individu, il se trouve par la voie des interdits, "par les simulacres du sacré", à masquer, occulter l'ouverture du sans-fond porté par chacun de nous. Or, une société qui reconnaît qu'elle est à l'origine de ses propres significations implique simultanément un individu conscient non seulement de cette production mais (inséparable de celle-ci) de ses désirs et pulsions. Le rapport de l'un à l'autre, se constitue en ce que l'individu voit les autres comme altérité, comme individus constitués de désirs et pulsions à actualiser, expression et dépassés par ce même collectif anonyme, le social-historique, qui d'un côté présente:

"des structures données, des institutions et des œuvres matérialisées", qu'elles soient matérielles ou non" et de l'autre c'est-à-dire sous l'angle de l'autonomie, il est "ce qui structure, institue, matérialise. Bref c'est l'union et la tension de la société instituante et de

la société instituée, de l'histoire
faite et de l'histoire se faisant"
(Castoriadis, 1975 A: 148).

Dans cette perspective, une société que l'on dirait autonome (comme se pensait l'être la société bourgeoise) ne pourrait l'être sans transformer son rapport à ses acteurs. Selon Castoriadis, "on ne peut vouloir l'autonomie sans la vouloir pour tous et (que) sa réalisation ne peut se concevoir pleinement que comme entreprise collective" (Castoriadis, 1975 A: 147). Ceci nous amène donc directement au rapport explicite entre l'autonomie et l'idée d'un projet révolutionnaire. On a vu l'autonomie comme altérité, c'est-à-dire, comme signification imaginaire social créée dans l'espace imaginaire gréco-occidental. Or, en tant que création, elle s'inscrit dans cet espace en s'appuyant sur un projet de transformation de la société. Un des traits importants se veut entre autres l'élucidation théorique de la société par rapport à cette même signification; l'autonomie. Il faut voir dans cette nouvelle interprétation du monde par rapport aux philosophies idéalistes des Lumières, une activité communicatrice poussée par la volonté d'une politique de la liberté, d'une vie réelle comme activité lucide, créatrice et autonome. Bref, comprendre et transformer sont constitutifs l'un de l'autre et par le fait même, du projet de transformation de la société. Mais depuis l'époque des Lumières, il faut toujours poser les modalités de cette transformation vers une société autonome, car son programme s'est révélé contre lui-même. Repris dans la pensée matérialiste jusqu'à Horkheimer et Adorno, il semble avoir été impossible d'offrir un programme plus satisfaisant. Dans l'optique de cette entreprise selon

Castoriadis, "une politique révolutionnaire aujourd'hui est en premier lieu et avant tout la reconnaissance de la société elle-même comme source ultime de création institutionnelle" (Castoriadis, 1981: 50). Cette dernière idée constituera le point de départ de ce que l'on tentera de présenter comme une politique de la liberté et de l'autonomie. C'est ce que je tenterai d'esquisser au prochain chapitre.

CHAPITRE 2 - Autonomie et projet révolutionnaire; vers une
politique de l'autonomie et dernières remarques
sur la pensée d'Adorno

Avant d'aborder directement la question du projet révolutionnaire et d'une politique de l'autonomie, un dernier commentaire sur la pensée d'Adorno nous servira d'introduction.

Le philosophe en exil nous a fait part de deux regards remarquables sur l'individu et la société, inséparables et constitués à partir de l'antagonisme capital-travail. Il nous dessine le tableau d'une vie terrestre reproduite dans la souffrance et tantôt celui de la possibilité de tout bouleverser du seul mouvement de l'écriture et de l'espoir. Son dialogue perpétuel avec le désespoir prend la forme de l'alternative, celle du quotidien considéré par rapport à l'individualité, originalité constamment menacé par "l'instinct de masse" et pourtant impossible à éliminer de par l'existence même de l'inconscient.

L'attitude du philosophe semble également se traduire en une certaine relation contemplative avec la vie quotidienne. Abandonnant de façon réfléchie son propre champ historique, il est alors porté à laisser tomber sa propre perspective de libération, perspective qui s'est présentée avec les bouleversements de la révolution de 1968. Cependant, les alternatives (de l'art, du quotidien, de l'individuel et le sursis de la philosophie devant l'échec de la praxis révolutionnaire) qu'Adorno a su cerner comme "possibles" d'une autonomie individuelle, se sont à cet effet constitués en impulsions théoriques qu'on ne saurait remettre en question. Cette recherche d'un individu non-contaminé, vivant dans les "undergrounds" du social incite plutôt les "travailleurs intellectuels" à ré-évaluer leurs acquis et perspectives. Néanmoins, selon les termes de Jimenez le problème demeure le suivant:

"dans cette perspective radicale à la domination abstraite de la rationalité instrumentale et de sa reproduction en capitalisme tardif n'apparaît dans la "théorie critique" médiatisée par aucune praxis concrète"... "Puisque l'analyse même est justement incapable de se transformer, d'évoluer en projet politique, médiation par laquelle "l'alternative totale" fuit "l'utopisme" et se fait "utopie concrète", projet historique, libération de la créativité et de l'imagination utopique collective" (Jimenez, 1975: 84).

Ce commentaire est sans aucun doute, celui qui a été le plus fréquemment fait au travail d'Adorno, mais trop souvent de la façon la plus incohérente. Déjà, avec Horkheimer, Adorno qui se définissait

comme conscience critique de l'Allemagne des années trente et simultanément il se trouvait à délimiter sa pratique comme pratique théorique. Ayant rejeté le militantisme (et non la pratique), Adorno s'est effectivement érigé contre l'abstraction, pour l'individu, la "catharsis épistémologique"⁽²⁾ de même a-t-il opté pour le champ de l'utopie prophétique. Or, là où la question de la pratique fait défaut, c'est justement par rapport à l'idée d'un projet politique que je viens de citer. D'ailleurs, Adorno le sait lui-même, sa solitude ne l'exonore pas des problèmes auxquels les individus sont confrontés quotidiennement, ni de la question de la praxis humaine.

Mais enfin, en s'attachant à l'individuel afin d'étendre les paramètres de la connaissance jusqu'à y constater la possibilité d'un sujet créateur, Adorno débouche effectivement sur la production d'une altérité inséparable vraiment de l'idée d'un projet philosophico-politique et en ce sens, révolutionnaire. De manière plus explicite, en posant la question de l'altérité dans et par le quotidien, l'autre s'actualise nécessairement par rapport à l'histoire et la contrainte, sinon il se révélerait au monde comme espace vide de sens. Quotidien-histoire-contrainte-créativité se rencontrent donc comme intersections d'un même carrefour et se traduisent comme nouveau rapport et création, chaque fois que l'on pose la possibilité inépuisable de l'autre.

(2) catharsis est ici utilisé dans la perspective d'une libération du savoir social par sa propre destructuration.

En ce sens, l'ambiguïté de son rapport à la praxis relève finalement de son refus de s'engager dans un nouveau "projet de transformation", pour des raisons d'ailleurs qui nous sont désormais évidentes. Mais en exil, le penseur a toutefois réussi à ébranler tout un système de pensée sans faire bouger les murs ou faire sauter quoi que ce soit. S'il n'a pourtant jamais réellement attiré l'attention sur cet aspect de sa pensée, c'est surtout à cause de son refus de la "realpolitik", refus qui viendra plutôt déterminer l'intérêt qu'il fallait lui porter. Or, de la juger sur le plan de la pratique sans prendre en considération toute son oeuvre est injuste car Adorno ne s'est enfin jamais réellement éloigné de la praxis.

Voyant dans sa critique de la praxis, des éléments très pertinents, je tenterai en me référant à Castoriadis, de présenter l'alternative d'un projet que nous croyons effectivement possible dans la mesure où l'on intègre dans son élaboration, la perspective de "l'interrogation sans fin", du questionnement permanent. Dans ce projet de transformation, la praxis prend donc la forme du "faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel du développement de leur propre autonomie" (Castoriadis, 1975 A: 103). Ce faire est toutefois à faire car dans la société hétéronome actuelle, le développement de l'autonomie est assimilé à des questions d'indépendance (qu'elle soit économique, affective...) sans pour autant remettre en question la situation originiaire de cette signification sociale.

Et pour parler d'une praxis reliée à l'autonomie, il

faut toutefois que d'une façon ou d'une autre, préfigure quelque chose qui pourrait accorder un contenu à l'idée d'autonomie. Selon Castoriadis, il faut se tourner vers les différents mouvements de contestation de la société à l'intérieur desquels il affirme pouvoir :

"reconnaître une unité de signification, ou mieux une relation interne des significations qu'ils portent: la visée d'autonomie, donc au plan social et politique, de l'institution d'une société autonome-ce que finalement signifie pour moi; l'auto-institution explicite de la société. Le projet révolutionnaire, c'est cela même- et au sens que nous venons de discuter, c'est une création historique que nous trouvons déjà là, devant nous" (Castoriadis, 1979: 339).

Avec la reconnaissance de cette "unité de significations" dans quelle mesure pourrait-on finalement parler d'une politique de l'autonomie? Ou, en d'autres termes, que signifie réellement la possibilité de supprimer l'hétéronomie? Selon Castoriadis:

"Abolir l'hétéronomie ne signifie pas abolir la différence entre société instituant et société instituée - ce qui serait de toute façon, impossible - mais abolir l'asservissement de la première à la seconde. La collectivité se donnera ses règles sachant qu'elle se les donne, qu'elles sont ou deviendront toujours, quelque part inadéquates, qu'elle peut les changer - et qu'elles la lient aussi longtemps qu'elle ne les a pas régulièrement changées"

Que la collectivité se donne ses règles implique donc une participation des individus au pouvoir instituant. De même, cette possibilité de se donner sa propre loi ne peut exister que si les individus appartiennent de façon égale à cette même collectivité; l'inégalité étant une des conditions au maintien de l'hérédonomie. Une société qui s'auto-institue, devra donc se présenter sous le mode de l'autogestion, de l'auto-organisation. Mais comme le révèle la citation ci-dessus, ce mode de fonctionnement ne saurait être refermé sur lui-même et s'avouer donné une fois pour toute. Car une société qui aspire à l'égalité, et donc à la justice et la liberté ne peut jamais épuiser ces mêmes questions sur lesquelles elle s'appuie; l'idée d'une auto-institution explicite implique son ouverture permanente.

Enfin, l'égalité des individus, leur participation collective au pouvoir, à la loi, tirent aussi leur importance par rapport à la fabrication sociale de ces mêmes individus. Le sens de l'autonomie individuelle, étant assimilée à la reconnaissance de ses désirs, celle-ci implique nécessairement un individu socialisé de sorte à ce qu'il soit capable de penser librement. Selon Castoriadis:

"Cela exige d'abord, la création, l'institution d'un espace public de pensée ouverte à l'interrogation; ce qui exclut immédiatement, de toute évidence, la position de la loi - de l'institution - comme immuable, de même que cela exclut radicalement l'idée d'une source transcendante de l'institution (...) En même temps et corrélativement, cela implique une éducation au sens le plus profond, une paideia formant

des individus qui ont la possibilité effective de penser par eux-mêmes - ce qui, encore une fois, est la dernière chose au monde que l'être humain posséderait de naissance par dotation divine" (Castoriadis, 1979: 27).

Les implications de ses dernières phrases sont énormes. Leur valeur de remise en question nous dépasse dans la mesure où elles embrassent tout. Autrement dit, lorsque l'on considère l'importance de la "fabrication sociale de l'individu" dans le développement même d'une société autonome, tout est à refaire, tout les interdits sont à faire sauter, de même que le rapport à l'autorité est à remettre en question et les besoins que les individus auront à satisfaire pendant toute leur vie, à repenser. En ce sens, l'autonomie bouleverse, reforme, retransforme l'ensemble des significations déjà données dans la présente institution sociale.

Mais enfin, ce projet révolutionnaire que Castoriadis cherche finalement à présenter comme nouvelle conception du monde est à débattre dans l'espace public. Par ailleurs, si l'autonomie semble le mode d'être sur lequel présentement cherchent à s'appuyer les différents mouvements de contestation, la politique de l'autonomie que nous avons tenter d'exposer brièvement se lie aux efforts de transformation de ce monde dans la mesure où elle participe d'elle-même à ce projet, en recherchant l'unité qui permettrait l'émergence d'un plus grand mouvement dans et par lequel les individus se percevraient d'abord comme autonome.

Mais aussi fascinant que s'annonce ce projet, on ne saurait le sanctifier pour autant. Il recèle lui aussi ce facteur indéterminé qui fait que:

"... the project is changed as it encounters the materiality of the world; and the visage of the world is altered once my project contacts it" (Howard, 1977: 287).

C'est enfin lorsque le projet touche la matérialité du monde que l'on constate l'importance de l'interrogation sans fin, bien qu'en même temps, elle nous pousse à reconnaître la forme de l'irréalisable, de notre utopie a-social. De même pourrait-elle nous fournir une autre interprétation du projet bourgeois!

CONCLUSION

L'étude de la question de l'autonomie en rapport à celle de l'hétéronomie, de l'aliénation, du développement de l'individualité dans la Modernité, de même que son appréhension comme concept, création ontologique et projet de société a permis de faire ressortir plusieurs des dimensions qui constituent la réflexion sur l'autonomie dans la pensée critique contemporaine. Car si avec le marxisme et la révolution prolétarienne on pensait être enfin à l'étape qui inévitablement conduirait au libre développement de l'individu et de la communauté, la remise en question de ce même idéal depuis les années 20 a donné lieu à de nouveaux développements dans le domaine de la pensée critique. En optant pour la critique du marxisme, des penseurs comme Max Horkheimer, Théodor Adorno et Cornelius Castoriadis ont simultanément réussi à ébranler la pensée révolutionnaire en général. D'une critique de l'idéologie-politique à une reformulation rigoureuse des catégories de pensée, du rapport entre la philosophie, la science et le changement révolutionnaire, la pensée critique contemporaine s'est vue altérée dans son contenu. Débouchant sur de nouvelles préoccupations au sein de la gauche, en l'occurrence la psychanalyse, la psychologie, le désir, les expériences artistiques et spirituelles etc..., la pensée révolutionnaire est dorénavant à reformuler en tenant compte la réflexion qui imprègne son propre bouleversement depuis un demi-siècle.

On a vu particulièrement comment Horkheimer, Adorno et Castoriadis ont repris certaines notions philosophico-politiques qu'ils

ont reformulées pour les détacher d'un système de pensée de plus en plus considéré périmé et désuet et ainsi entrevoir la possibilité d'une pensée ouverte à la constitution d'un individu autonome. D'une part, avec Horkheimer et Adorno on a tenté de démontrer comment ce même système de pensée qui avait permis l'émergence de l'autonomie dans notre histoire, s'est consolidé en la forme de l'hétéronomie et nié toute sa possibilité d'actualisation. Si elle s'était constituée en une signification imaginaire sociale, elle demeure cependant encore à réaliser qualitativement. Si elle avait des contre-parties réelles, (par exemple, dans l'économie libérale), les gens éclairés des Lumières seraient tout de même passer d'une forme d'hétéronomie à une autre; celle de la religion à la science. Autrement dit, l'autonomie représente la reconnaissance de la société comme production humaine, à l'origine de ses propres Lois, que l'on situe avec les Lumières, mais dont la constitution d'un ordre social basé sur ces idées s'est transformé en un monde administré. Dans et par l'édification de cette nouvelle société autonome, avec Horkheimer et Adorno, on réalise finalement qu'une composante nécessaire et fondamentale à l'autonomie fut mise à l'écart, et il s'agit de l'individu, l'être ordinaire qui participe à la reproduction de la société. L'individu serait détaché de ses institutions pour s'y subordonner et avec la société fasciste, Horkheimer parlera même de la fin de l'individu. De toute façon, la science ne s'y intéresserait que pour s'assurer d'un plus grand contrôle sur la personne. En opposition à une science traditionnelle qui s'est pleinement développée

au XIXe siècle, Horkheimer a réussi à démontrer avec des principes d'économie-politique la contribution de la science à assurer la soumission de l'individu à l'hétéronomie. Frappés cependant par le nazisme Horkheimer et Adorno ont également entrepris la tâche de la remise en question de la pensée révolutionnaire afin d'en évaluer l'efficacité comme moyen de réalisation de l'autonomie et de l'individu. Ils se sont ainsi retrouvés devant deux chevaux de batailles: un système hétéronome bien en place, infailible et une pensée critique hésitante à faire son propre bilan. De même ont-ils réussi à développer une nouvelle approche critique qui leur permettait d'élucider le rapport de l'autonomie à ses propres fondements (dans la pensée bourgeoise) et ce, en procédant à une reconstruction du modèle évolutif de la société. Ils ont à cet effet tenté de re-constituer le développement de la raison dans l'histoire. Reprenant la dimension philosophique du marxisme qu'ils ont essayé d'intégrer à leur problématique, ils ont voulu créer une sorte d'ouverture au sein de la pensée révolutionnaire qui demeurerait toujours aux prises avec certains déterminismes et dont les sources résidaient dans une ontologie résolument contre l'autonomie humaine. Ainsi, le questionnement sur la possibilité d'un sujet autonome a donné lieu à une reformulation d'idées au sein même de la philosophie. La remise en question de l'ontologie classique et la possibilité d'une pensée non-déterministe, une pensée de l'altérité se manifesteront à travers toute l'oeuvre de Théodor Adorno.

Dans cette perspective, je crois effectivement que la question de l'altérité, du résidu ontique... vient conférer quelque chose de suffisamment substantiel à l'autonomie. Elle nous permet de réaliser

combien (dans son histoire et par rapport à l'histoire de la pensée) elle représente l'idéal d'être, l'espoir, l'utopie à actualiser pour l'Occident. Enfin, bien qu'elle s'organise autour du pessimisme et qu'elle confère à l'autonomie une propriété strictement individuelle (percevable chez l'artiste et/ou l'individu critique), la Théorie critique a su à partir de cette même question introduire ces notions d'altérité, de mimésis, d'ontique, et aussi rendre de plus en plus problématique la légitimité de la logique héritée.

C'est ce qui m'a finalement amenée à la pensée de Cornelius Castoriadis, car dans la mesure où j'étais plus poussée par ce rapport entre la réflexion sur l'autonomie et sa propre réalisation, la Théorie critique devenait alors insuffisante. Cependant, entre une pensée traditionnelle et une pensée radicalement différente (dont celle de Castoriadis) je pense toutefois que la Théorie critique m'a permis de situer une certaine évolution de la pensée vers le "nouveau": un projet de société autonome fondé dans une pensée qui prendra la forme d'un nouveau paradigme. La critique de la rationalité scientifico-technique a permis à Horkheimer et Adorno de dégager la voie pour de nouvelles perspectives. En ce sens, ils s'inscrivent probablement dans les limites d'un autre projet de transformation de société qui deviendra encore plus explicite avec la pensée de Castoriadis. C'est cette possibilité d'une alternative qui me pousse également à voir dans ce penseur une synthèse des tentatives de critique de la pensée révolutionnaire. Mais enfin, l'héritage que nous lèguent Horkheimer et Adorno pourrait se résumer à l'idée suivante qu'il nous faudra certainement retenir: à l'actualisation de l'autonomie devra être rattachée le développement d'une pensée consciente, ouverte sur elle-même

et d'un individu conscient de l'hétéronomie, de son action sur la société et engagé dans sa propre auto-critique. Adorno en particulier nous laisse un oeuvre, une philosophie esthétique dont les paramètres s'étendent et visent surtout le champ de la vie quotidienne. Il nous a fait part d'un "art de vivre" que Castoriadis aura finalement intégré à l'idée d'un projet de transformation de société. Et c'est d'ailleurs dans cette même perspective d'un "art de vivre" que l'on a pu ainsi réaliser la légitimité et l'importance d'un sujet autonome. De même doit-elle demeurer ouverte à la discussion.

A l'époque de la bourgeoisie libérale, on a fait de l'autonomie un comportement défini essentiellement selon les principes de la rationalité économique et devant lesquels l'individu s'est senti graduellement devenir impuissant. L'autonomie s'est révélée en son propre contraire, l'hétéronomie. Ceci dit, il n'y a pas de comportement autonome ou de vie autonome décidée une fois pour toutes. Nous croyons enfin que Castoriadis a réussi à surmonter cet obstacle en élaborant une pensée ouverte, constituée à partir des idées d'"auto-institution", "auto-organisation", "auto-crédation", indéterminé" etc... il viendra à son tour bouleverser tout le regard scientifique-rationaliste sur la société et l'individu depuis la critique d'Horkheimer et Adorno. Etant la forme moderne de l'hétéronomie, (la science) l'étendue de sa remise en question portera jusqu'à la mise en cause du développement de l'individu comme être autonome et de toute l'organisation sociale. En tant que charnière de ce questionnement, l'autonomie s'inscrit dans l'univers du "faire social" comme signification imaginaire centrale en ce sens qu'elle favorise un re-déploiement des significations existantes à l'égard de ce qui la concerne

et donc comme une conduite de rupture avec l'existant.

Cependant, si l'existence de l'hétéronomie empêche l'actualisation immédiate de l'individu autonome, c'est qu'elle se présente sous une forme supérieure dont l'autorité semble inattaquable. Or, lorsque l'on fait appel à une remise en question de la science, on parle simultanément de la fin de ce rapport aliénant à la société. Elle fait toutefois de l'autonomie "un paradoxe" (Dupuy, 1982: 177), car la fin de l'hétéronomie n'empêche pas nécessairement le rapport de l'individu autonome à l'institution, comme dépassement et participation à quelque chose de plus grand que lui qu'il doit dorénavant assumer comme son propre produit, sa propre création. Selon Jean Pierre Dupuy, :

"Cette non-maîtrise partielle, cet obscur de l'entre-tous social, cette opacité de la médiation sont justement ce qui permet au social de s'auto-instituer et de s'auto-crée" (Dupuy, 1982: 177).

Ainsi se poursuit l'expérience esthétique et subjective du monde; dans un effort de compréhension de l'histoire, du social pour un changement vers la "PHILIA" (c'est-à-dire, l'autonomie et la liberté dans la société politique), Et en ses termes Castoriadis écrira:

"Je fais l'interprétation que je fais de l'histoire du monde occidental et du monde tout court depuis deux siècles au mieux de mon savoir, de mes capacités, de mes possibilités de déjouer les innombrables pièges que les choses et moi-même nous nous dressons dans cette recherche. Mais je la fais aussi en fonction d'une volonté politique, qui a pour corrélat, hors de moi un projet révolutionnaire que je n'invente pas, qui est incarné créé dans et pas l'histoire effective. Certes la conception que j'ai de ce projet est le co-résultat de mon interprétation, de mon élucidation; mais personnes ne peut effacer le fait que des hommes se sont levés pour hurler "vivre en travaillant ou mourir en combattant", pour chanter ~~ni Dieu~~, ni César, ni tribun". Le projet révolutionnaire est là dans l'histoire effective, il parle, il se parle puisque ce n'est pas une "tendance objective" mais une manifestation de l'activité des hommes qui ne peut exister que si elle est, à un certain degré consciente et qu'elle se donne sa formulation" (Castoriadis, 1979: 340).

A cet effet:

"Les raisons pour lesquelles nous visons l'autonomie sont et ne sont pas de l'époque. Elles ne le sont pas, car nous affirmerions la valeur de l'autonomie quelles que soient les circonstances, et plus profondément, car nous pensons que la visée de (l'autonomie tend inéluctablement à émerger là où il y a homme et histoire, que, au même titre que la conscience la visée d'autonomie c'est le destin de l'homme, que présente dès l'origine, elle constitue l'histoire plutôt qu'elle n'est constituée par elle" (Castoriadis, 1975 A: 137)

C'est finalement dans cette perspective que nous croyons que Castoriadis vient ré-activer la pensée révolutionnaire et propose une "renaissance" à toute la pensée philosophique, de son rapport à la science (vers une science subjective) et au changement social (vers un projet révolutionnaire). Afin de tout bouleverser, il proposera d'ailleurs le développement d'une logique des magmas qui donnera prise à toute la question des significations imaginaires/sociales et qui se donne finalement comme projet social-philosophique.

Bien qu'elle consiste en une question qui devra être étudiée davantage, la notion de magma, fait de la question du "nouveau" quelque chose que l'on peut dorénavant envisager. De même, elle permet de façon plus explicite, d'entrevoir la question d'un nouveau paradigme dont un des fondements serait l'autonomie. Devant cette possibilité l'"invention" de l'autonomie serait à élucider par rapport aux différentes disciplines scientifiques afin de cerner la possibilité d'intégrer l'autonomie à leur tissu de vérités. La pensée de Castoriadis pourrait à ce niveau constituer le point de départ de cette entreprise.

Enfin, dans notre perspective d'élaboration d'un cadre d'auto-compréhension du sens que véhicule l'autonomie, nous avons donc tenter d'appréhender son rapport à l'histoire de la pensée, d'une part sous l'angle de la Théorie critique et de l'approche de Castoriadis. Que l'on parle d'elle comme catégorie, projet, utopie ou signification, la question de l'autonomie est chargée de tout un passé que j'ai tenté de mettre à jour. De même sommes-nous dorénavant en mesure de dire que

l'autonomie est aussi histoire et création et qu'elle est ainsi constitutive non seulement de la pensée critique mais d'un vaste projet de transformation de société, vers une société autonome toujours à réaliser.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T.
1974 Théorie Esthétique, Paris, Klincksieck
(en allemand, Asthetische Theorie,
Suhrkamp-Verlag, Frankfurt am Main, 1970).
- 1976 Autour de la théorie esthétique, Paris,
Klincksieck.
- 1978 A Dialectique négative, Paris, Payot.
(en allemand, Negative Dialektik,
Frankfurt: Suhrkamp c1966).
- 1978 B "Metacritic of Epistemology" in Telos,
St. Louis, Telos Press Ltd., No. 38,
pp. 77-103.
- 1979 De Vienne à Francfort, la querelle des
sciences sociales, Bruxelles, Edi. Complexe.
(en allemand, Der Positivismusstreit in der
deutschen Soziologie, c1969, par Hermann
Luchterhand, Verlag, Darmstadt and Newied.
- 1980 Minima Moralia, Paris, Payot,
(en allemand, Minima Moralia: Reflexionen auss
dem beschadigten level, Frankfurt: Suhrkamp
c1951).
- ARATO A., GEBHARDT, E.
1978 The Essential Frankfurt School Reader,
New York, Urizen Books.
- ARCHIBALD, T., MOKTAR, D.
1982 Les Manifestations concrètes de l'Imaginaire
social: Utopie et nouvelles forces
émancipatoires, Ottawa, Département de Sociologie.
- ARISTOTE
1952 Poétique, texte établi et traduit par J. Hardy,
2e éd. Paris, Belles Lettres.
- BOOKCHIN, M.
1982 "On Whitebook and "Habermas Ltd". in Telos,
St. Louis, Telos Press Ltd., No. 52, pp. 78-108.

BREINES, P.
1972

"Introduction to Horkheimer's: The Authoritarian State", in Telos, St. Louis, Telos Press Ltd., No. 11, pp. 64-104.

BUBNER, R.
1972

"Qu'est-ce que la Théorie critique"? in Archives de Philosophie, Paris, Ed. Beauchesne, No. 35, pp. 381-421.

CASTORIADIS, C.
1968

"Technique" in Encyclopedia Universalis, France, Editeur à Paris, Vol. 15, p. 308.

1975 A

L'Institution imaginaire de la société, Paris, Seuil.

1975 B

"An Interview", in Telos, No. 23, pp. 131-156.

1978

Les Carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil.

1979

Le contenu du socialisme, Paris, Union Générale d'Éditions et Cornelius Castoriadis.

1980

"Socialism and Autonomous Society" in Telos, No. 43, pp. 91-105.

1981

De l'écologie à l'autonomie, Paris, Seuil (en collaboration avec Daniel Cohn-Bendit et le public de Louvain-La-Neuve).

1982

"Institution de la société et religion", in Esprit, Paris, No. 65, pp. 116-131.

DUPUY, J.P.
1982

Ordres et désordres: enquête sur un nouveau paradigme, Paris, Seuil.

DUBIEL, H.
1981

"The Origins of Critical Theory": An Interview with Leo Lowenthal", in Telos, No. 49, pp. 141-155.

1968

"Autonomie" in Encyclopedia Universalis, France Editeur à Paris, Vol. 2, p. 898.

GAGNON, G.
1983

"A la recherche de l'autonomie: Cornelius Castoriadis", in Sociologie et Sociétés, Montréal, PUM, Vol. XIV, No. 2, pp. 113-119.

HABERMAS, J.
1974

Profils phisologiques et politiques, Paris, Gallimard. (en allemand, Philosophisch-Politische Profil, c Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1971).

HELD, D.
1980

Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

HIRSCH

"L'Ecole de Francfort, une critique de la raison instrumentale", p. 158, référence introuvable.

HORKHEIMER, M.
1947

Eclipse de la Raison, Paris, Payot.
(en anglais, Eclipse of Reason, New York: Oxford University Press, 1947).

1973

"The Authoritarian State", in Telos, No. 15, pp. 3-20.

1974 A

La Dialectique de la Raison, Paris, Gallimard,
(écrit avec Théodor W. Adorno)
(en allemand, Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente, Amsterdam, Querido, 1947).

1974 B

Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire, Paris, Payot.
(en allemand, publié par c-S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1970).

1974 C

Théorie traditionnelle et théorie critique, Paris, Ed. Gallimard.
(en allemand, Traditionelle und Kritische Theorie, c Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 1970).

1978

Théorie critique: essais, Paris, Payot, présenté par Luc Ferre et Alain Renaud.
(en allemand, Kritische Theorie, c S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968).

HOWARD, D.
1975

"Introduction to Castoriadis", in Telos, No. 23, pp. 131-156.

1977

The Marxian Legacy, New York, MacMillan.

- JACOBY, R.
1971 "Towards a Critique of Automatic Marxism: The Politics of Philosophy from Lukacs to the Frankfurt School", in Telos, No. 10, pp. 115-146.
- 1973 "Postscript to Horkheimer's: The Authoritarian State", in Telos, No. 13, pp. 21-24.
- JAUSS, H.R.
1978 Pour une esthétique de la réception, Paris, Gallimard,
- JAY, M.
1973 L'imagination dialectique, Paris, Payot.
(en anglais, The Dialectical Imagination, Boston, Little and Brown, 1973).
- JIMENEZ, M.
1973 Adorno: art, idéologie et théorie de l'art, coll. 10/18, Paris, Union Générale d'Editions.
- 1975 "Présences d'Adorno", in Revue d'Esthétique, no. 1-2 publié avec le concours du Centre national de la Recherche Scientifique, Paris, coll. 10/18, Union Générale d'Editions.
- KORTIAN, G.
1979 Métacritique, Paris, Ed. de Minuit.
- KRAHL, H.J.
1976 "Adorno's Political contradiction", in Telos, No. 29, pp. 187-198.
- LYOTARD, J.F.
1974 "Adorno as the Devil", in Telos, no. 19, pp. 127-138.
- MOKTAR, D.
1980 Vers une nouvelle théorie critique du social-historique, Montréal, Université de Montréal, Thèse de Ph.D.
- MONGIN, O.
1979 "Illusion du système, illusion de la spécialisation", "entretien avec Cornelius Castoriadis"(1) in Esprit, Paris, No. 9-10, pp. 29-34.
- 1979 "La barbarie, c'est l'absence de productivité historique"(11), in Esprit, Paris, No. 9-10, p. 134.
- 1979 "Une interrogation sans fin" (111), in Esprit, Paris, No. 9-10, p. 242.

- RAULET, G.
1979 "Good is Shopenhauer? Remarks on Horkheimer's
"mism", in Telos, No. 42, pp. 98-106.
- RIOUX, H. J. S. A. FORTIN, G. GAGNON, R. LAPLANTE
1982 Les pratiques émancipatoires en milieu populaire,
Québec, Institut québécois de recherche sur la
culture.
- RIVIER, J.J., O. SOUBEYRAN
1982 "L'invention de l'autonomie; vers un nouveau paradigme
culturel", in Conjoncture, Québec, Ed. Coopératives
Albert Saint-Martin, No. 2.
- ROUSSEAU
1966 Du contrat social, Paris, Garnier-Flammarion.
- SHAPIRO, J.J.
1976 "The Slime of History; Embeddedness in Nature and
Critical Theory", in Critical Theory,
New York, Ed. O'Neil, pp. 144-163.
- SINGER, B.
1979 "The Early Castoriadis: Socialism, Barbarism
and the Bureaucratic Thread", in Canadian
Journal of Political and Social Theory,
Canada, University of Toronto Press, Vol. 3, No. 3
pp.
- 1980 "The later Castoriadis: Institution Under Interrogation"
in Canadian Journal of Political and Social Theory,
Canada, University of Toronto Press, Vol. 4, No. 1.
pp.
- THERBORN, G.
1969 "The Frankfurt School", in New Left Review, No. 63
pp. 65-96.
- WELLMER, A.
1974 Critical Theory of Society, New York, Scabury.
- WHITEBOOK, J.
1982 "Saving the Subject: Modernity and the Problem of
the Autonomous Individual" in Telos, No. 50, pp. 72-102.
- WOLIN, R.
1979 "The De-Aesthticization of Art: on Adorno's
Aesthetische Theorie", in Telos, No. 41. pp. 105-127.
- ZIMA, P.
1974 L'Ecole de Francfort, Paris, Editions Universitaires