

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

11/01/2006

Hannah Arendt et l'École de Francfort, Deux critiques de la modernité

Katia Genel

Un tel rapprochement – croisant, derrière l'appellation d'École de Francfort, mais aussi avec les différentes facettes d'Hannah Arendt, de multiples personnages – paraît être abyssal, ouvrant un champ très vaste dans lequel la « critique de la modernité », expression difficile par elle-même, n'a pas nécessairement la même signification pour les différents auteurs. Pour préciser ce titre et les modalités de ce rapprochement, on entendra par « École de Francfort » la « première » école, incarnée par Horkheimer et Adorno, en se penchant particulièrement sur leur collaboration dans les années 1930 et surtout 1940, en laissant de côté la position de Habermas, considéré comme le continuateur de cette école, alors même qu'il a consacré des articles à Hannah Arendt et des textes célèbres au problème de la modernité. Cette appellation rétrospective, qui émerge au retour à Francfort après l'exil aux États-Unis et au moment de la diffusion en Allemagne des écrits de Horkheimer et Adorno, est problématique. L'École de Francfort n'est en effet nullement une école, elle est au mieux un « mouvement » pluriel et multiforme (ce que souligne Abensour, « La théorie critique, une pensée de l'exil ? », *Archives de philosophie*, avril 1982), constitué par l'élaboration d'une « théorie critique » et par un dispositif institutionnel, l'Institut de recherche sociale, impliquant une collaboration entre des chercheurs de différentes disciplines, et doté d'une revue. On peut définir la théorie critique, en suivant l'article « Théorie traditionnelle et théorie critique » écrit par Horkheimer en 1937, comme une théorie réflexive soucieuse d'élucider ses propres intérêts sociaux et d'opposer à toute justification de l'ordre établi, dont elle s'efforce d'exhiber les fondements et les mécanismes, la nécessité d'une transformation de la société en direction d'une « rationalisation » permettant l'émancipation.

Le rapprochement que nous proposons d'Adorno et Horkheimer avec Hannah Arendt n'a pas eu lieu, ni au sens d'une confrontation réelle – comme dans le cas du colloque avec Popper (*De Vienne à Francfort. La querelle allemande des sciences sociales*, Bruxelles, 1979) – ni au sens d'une confrontation dans les textes – comme celle d'Adorno à Heidegger par exemple (*Jargon de l'authenticité. De l'idéologie allemande*, Payot). Les deux « parties » ne se sont pas lues ; si ces penseurs ont pu se rencontrer très ponctuellement, ils paraissent s'être ignorés, voire détestés (ce que montre la correspondance d'Hannah Arendt, qui n'avait pas gardé une impression très favorable de sa rencontre avec Adorno, et attaque à plusieurs reprises ceux qu'elle appelle « la clique Horkheimer », à propos de leur cécité à l'égard de la montée du nazisme, de l'aide insuffisante de l'Institut à Benjamin ou encore des attaques des théoriciens critiques contre Heidegger dans son rapport au nazisme). Du côté des théoriciens critiques, on perçoit davantage une ignorance délibérée, sans doute du fait de l'appartenance d'Arendt au courant de la phénoménologie. Pourtant, on est frappé de l'extraordinaire convergence des thématiques abordées dans les écrits des théoriciens critiques et d'Arendt, souvent liés à une convergence de destins, aux coïncidences biographiques et historiques de ces intellectuels juifs allemands exilés d'abord en Europe (Arendt part en 1933 à Paris, comme Benjamin, Horkheimer part à Genève, Adorno à Oxford puis à Londres), puis aux États-Unis (où Arendt restera, alors que Horkheimer et Adorno reviennent à Francfort en

1949). Les thèmes communs concernent la situation d'exilé, l'expropriation de la langue (le thème de l'apatride traité dans *La tradition cachée* d'Arendt est présent dans les *Minima moralia* d'Adorno), ou encore la montée du nazisme et de l'antisémitisme, l'analyse de l'idéologie (traités dans les *Origines du totalitarisme* d'Arendt, et présent dans de nombreux textes des théoriciens critiques). L'interrogation sur la possibilité de la politique après le totalitarisme, sur la possibilité de la pensée elle-même et sur la place de l'individu dans les sociétés de masses leur est commune (ils écrivent par exemple sur le conformisme ou sur l'éducation).

Malgré ces convergences thématiques, il faut souligner des divergences manifestes dans le traitement de ces questions, c'est-à-dire dans le style et dans la « tradition philosophique », marxiste ou phénoménologique, à laquelle ils appartiennent, malgré les écarts internes qu'ils marquent à l'égard de leur propre tradition. Ces divergences peuvent précisément motiver un rapprochement en rendant possible une interrogation réciproque. Considérant, avec Ricœur, qu'« on ne se débarrasse pas si facilement qu'on le croit de Hannah Arendt » (« Pouvoir et violence », *Colloque Hannah Arendt, Politique et pensée*, Payot, 2004, p.206), nous interrogerons les théoriciens critiques à partir des critiques d'Arendt. Il apparaît effectivement que la position d'Arendt, par les distinctions qu'elle opère sur la politique et l'histoire, force rétrospectivement Horkheimer et Adorno à s'expliquer, notamment sur la question de l'autorité que nous choisissons pour traiter de la modernité, et sur leur conception de la modernité comme engendrant un processus massif de domination risquant de dissoudre la politique dans une critique de la domination généralisée. Inversement, la politique prise de biais par les théoriciens critiques, du côté de la « vie psychique du pouvoir » (selon l'expression de Judith Butler), permet d'interroger la vision arendtienne de l'agir concerté.

La crise de la modernité

Hannah Arendt et les théoriciens critiques s'accordent sur le diagnostic d'une crise de la modernité. En ce sens, on a moins affaire à une revendication ou à une exigence (« il faut être absolument moderne ») qu'à un constat plus désespéré dont la formule serait la suivante : parce qu'il faut se méfier de la modernité et de ce qu'elle porte en elle de monstrueux, il faut s'efforcer d'être moderne, c'est-à-dire de sauver la modernité de sa propre perte. Ce constat implique une conscience réflexive proprement moderne, sensible à ce qu'apporte le présent et soucieuse de produire une critique de la modernité, potentiellement porteuse de catastrophe au moment même où elle apporte l'émancipation. La crise de la modernité est au fond consubstantielle à la conscience de la modernité ; la « critique de la modernité » serait à la fois une attitude prenant la modernité pour objet, dégageant du présent des éléments qui le dépassent, et à la fois l'attitude qui définit la modernité. Un grand nombre de formules frappantes, dans les écrits des auteurs du XXe, figurent la crise de la modernité, en induisant un certain type d'explication de cette crise. On pense au « désenchantement du monde » ou à la « rationalisation » selon Weber, à la sécularisation, à l'aliénation du monde et de l'homme, à l'« autodestruction incessante de la raison » de Horkheimer et Adorno. Ces formules, détachées de leur contexte, sont utilisées pour désigner un certain retrait de la transcendance, lié à une privatisation de la religion et à l'avènement de la science moderne. La crise de la modernité, ce serait au fond la crise induite par ce passage que la modernité implique, passage de la transcendance au monde profane, l'accent étant mis sur la rupture. Mais à les considérer comme identiques, on finit par faire dire à ces formules autre chose que ce qu'elles signifient dans leur contexte. On ne peut réduire le désenchantement du monde selon Weber à la sécularisation, c'est-à-dire au retrait de la transcendance, puisqu'il renvoie au fait pour le monde moderne de « pouvoir se passer d'éthique », ni à un processus de rationalisation (voir l'article de Catherine Colliot-Thélène, « Rationalisation et désenchantement du monde :

problèmes d'interprétation de la sociologie des religions de Max Weber », *Etudes wébériennes*, Rationalités, histoires, droits, PUF, 2001). Or les théoriciens critiques ont finalement « élargi » le diagnostic wébérien de la rationalisation en le déplaçant : il y aurait une « maladie de la raison », « inséparable de la nature de la raison dans la civilisation telle que nous l'avons connue jusque là » (Horkheimer, *Eclipse de la raison*, Payot, p.182). Horkheimer décrit le renversement perpétuel de la raison objective, c'est-à-dire la raison à l'œuvre dans les systèmes philosophiques rationalistes pour lesquels la raison est la structure de la réalité, en raison subjective, celle qui sert les intérêts du sujet sous le rapport de la conservation de soi, manifestant non le raisonnable en soi, mais toujours conformément à une fin, devenant toujours davantage un instrument, renversement opéré par le biais d'une dissolution de son contenu objectif. C'est ce qui est appelé « autodestruction incessante » de la raison dans les termes de la *Dialectique de la raison* (*Dialektik der Aufklärung*), ouvrage insistant sur le double mouvement travaillant la « même » raison, qui se renverse en mythologie alors même que le mythe est déjà lui-même raison. La critique de la modernité chez les théoriciens critiques (si on laisse ici de côté la théorie esthétique d'Adorno) prend donc la forme d'une critique de la rationalité ou du mouvement des Lumières au sens large de « pensée en progrès » qui est émancipatrice dans son projet mais créatrice de nouvelles formes de domination. Leur attitude « critique » est à comprendre dans le sens de la « critique dialectique de l'économie politique », plutôt que dans le sens de la critique idéaliste de la raison pure : il s'agit de mettre à jour les médiations par lesquelles s'opère la domination dans la modernité. En effet, selon les théoriciens critiques, la rationalité elle-même devient un vecteur de domination, sous la forme de l'usage de la rationalité instrumentale : c'est dans l'appel à l'intérêt égoïste, dans la « conservation de soi », que l'individu ayant l'illusion d'être un acteur libre, est soumis à une forme nouvelle de domination. L'extension dans l'histoire de l'usage de la rationalité instrumentale engendre une aliénation au monde, dans le moment même de l'émancipation. Par la domination de la nature, accélérée avec la science moderne et le type de savoir qu'elle suppose, comme le montre l'ouverture de la *Dialectique de l'Aufklärung* sur une longue citation de Bacon, les hommes se rendent le monde étranger – ce qui implique une perte de sens et d'altérité, qui rejaillit sur eux et les rend étrangers à eux-mêmes : dans la nature dominée, on ne rencontre plus que soi. Ce diagnostic peut être mis en parallèle avec la perte de la pluralité que constate Arendt.

On trouve une critique de la modernité chez Hannah Arendt dans la *Condition de l'homme moderne* – en dépit de son titre original anglais, *Human condition* – et dans les articles de *La crise de la culture*, sous-titré « La brèche entre le passé et le futur ». Il s'agit d'une critique de l'« époque moderne » comme avènement généralisé du doute à l'égard de la raison et du témoignage des sens eux-mêmes ; et cette critique s'efforce de comprendre le monde moderne, qui diffère de l'époque moderne :

« Cependant, l'époque moderne est autre chose que le monde moderne. Scientifiquement, l'époque moderne, qui a commencé au XVII^e siècle, s'est achevée au début du XX^e ; politiquement, le monde moderne dans lequel nous vivons est né avec les premières explosions atomiques. » (Hannah Arendt, *La condition de l'homme moderne*, traduit de l'anglais par Georges Fradier, préface de Paul Ricœur, Calmann-Lévy, 1994, désormais CHM, p.38-39)

L'époque moderne s'ouvre avec trois événements, qui initient la modernité :

« Trois grands événements dominent le seuil de l'époque moderne et en fixent le caractère : la découverte de l'Amérique, suivie de l'exploration du Globe tout entier ; la Réforme qui, en expropriant les biens ecclésiastiques et monastiques, commença le double processus de l'expropriation individuelle et de l'accumulation de la richesse sociale ; l'invention du télescope et l'avènement d'une science nouvelle qui considère la nature terrestre du point de vue de l'univers. » (Hannah Arendt, CHM, p.315)

Ces événements impliquent une double retraite des hommes « fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi » (p.39). La fuite de la terre est la plus récente : les « créatures terrestres » ont commencé à agir en « habitants de l'univers ». Arendt conçoit cette fuite comme une seconde répudiation : après celle d'un Dieu père dans les cieux, celle d'une Terre mère de toute créature. L'« aliénation du monde moderne », comme transformation spécifique de la modernité, renvoie à une perte du sens commun qui grève la possibilité de « faire monde » au sens fort. La science moderne suscite une telle aliénation du monde, solidaire d'un souci du moi. A l'appui de l'idée que l'incroyance n'est pas d'origine religieuse, qu'il y a moins perte de foi et de transcendance que séparation de la religion et de la politique, Arendt indique :

« En outre même si l'on admettait que l'époque moderne a commencé par une soudaine, une inexplicable éclipse de la transcendance, de la croyance à l'au-delà, il ne s'ensuivrait pas que cette disparition eût rejeté l'homme dans le monde. L'Histoire, au contraire, montre que les modernes n'ont pas été rejetés dans le monde : ils ont été rejetés en eux-mêmes. » (CHM, p.322)

Cette double retraite des hommes, hors de la terre et du monde, les rend selon Arendt désormais incapables de « comprendre, c'est-à-dire de penser et d'exprimer » (p.36). Cette incapacité à comprendre le monde est un problème politique. Il y a un divorce entre la pensée et la réalité, qui s'exprime comme une « crise de l'activité », d'où la nécessité de repenser le travail, l'œuvre et l'action. Ce divorce s'exprime de la manière suivante dans la préface de *La crise de la culture* : « la réalité est devenue opaque à la lumière de la pensée » et « la pensée, n'étant plus liée à l'événement comme le cercle demeure lié à son centre », elle perd sa signification ou sa pertinence. La solution ne peut être que politique, c'est-à-dire appartenir aux « hommes au pluriel » :

« Les hommes au pluriel, c'est-à-dire les hommes en tant qu'ils vivent et se meuvent et agissent en ce monde n'ont l'expérience de l'intelligible que parce qu'ils se parlent, se comprennent les uns les autres, se comprennent eux-mêmes. » (CHM, 37)

La politique a pour condition une telle pluralité. La solution ne pouvant être que politique, elle ne peut ni être théorique, ni être le fait d'une personne. Arendt s'efforce seulement de « repenser ce que nous faisons » (p.38).

La question de l'autorité comme voie d'accès à la critique de la modernité

Pour se garantir contre une conception trop large de la modernité, enveloppée dans des diagnostics trop indéfinis (désenchantement du monde, sécularisation ou processus de rationalisation), on peut s'attacher à élucider une notion plus précise, doublement traitée par Arendt et par les théoriciens critiques, et utile en ce qu'elle enveloppe un rapport au temps et à l'histoire. Il s'agit de la notion d'autorité, dont on a coutume de déplorer la disparition dans la modernité en crise : l'idée d'une « crise de l'autorité » est solidaire du diagnostic plus large d'une crise de la modernité, impliquant une crise de la culture et de l'éducation. L'autorité est d'autant plus exposée à un diagnostic de crise qu'elle tire précisément sa force d'un enracinement dans le passé, dans l'histoire, par sa structure de référence. En effet, on entend par autorité la puissance par laquelle on se fait croire et obéir, la supériorité par laquelle on se fait respecter, sans recourir à la contrainte ni à la persuasion. L'autorité est le « surcroît » (étymologiquement *augere*, augmenter) qui permet d'obtenir l'obéissance volontaire sans user de violence, sans argumenter, sans justifier ses exigences.

« Sa caractéristique essentielle est que ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement ; il n'est dans ce cas nul besoin de contrainte ou de persuasion. [...] L'autorité ne peut se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées. » Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Essais de politique contemporaine, traduit de l'anglais par Guy Durand, Calmann-Lévy, 1972 (*Crises of the republic*), (p. 145-6)

Ce surcroît constitutif de l'autorité qui se présente comme un ascendant personnel, une vertu particulière ou une aura énigmatique, renvoie à une source légitimante. L'autorité requiert

donc bien un porteur, mais ce dernier tire sa puissance d'une référence à une sphère souvent transcendante ou antérieure (l'ordre spirituel, le divin, le droit ou encore la famille, le passé, l'histoire), référence qui n'est pas explicitée, puisque l'autorité se donne comme provenant directement, presque naturellement, du porteur.

L'autorité est une notion intéressante pour aborder la modernité, puisque le diagnostic de « crise de l'autorité » renvoie au fond à une perte d'autorité de l'histoire, à une crise du rapport au temps, à une fissure des fondements. De plus, le diagnostic de crise de l'autorité est lui aussi consubstantiel à l'autorité. On trouve cette crise au sein de la notion d'autorité, sous la forme d'un paradoxe, qui tient au rapport circulaire entre le porteur et la source : si on la sonde, si on la somme de se justifier, l'autorité n'est plus. L'autorité renvoie à la question du fondement, de l'origine du pouvoir à laquelle on ne saurait avoir accès : comme s'il était impossible d'interroger l'autorité sans la perdre. L'origine de l'autorité est toujours dérobée, ce qu'exprime très clairement l'analyse pascalienne de la vacuité du pouvoir, illustrée par la parabole de l'homme pris pour un roi dans les *Trois discours sur la condition des Grands*, et plus précisément l'analyse de son fonctionnement par production d'effets. Pascal reprend à Montaigne (*Essais*, III, 27) l'idée d'un « fondement mystique de l'autorité » : la puissance de l'ordre établi repose sur un fondement mystique, et « qui la ramène à son principe l'anéantit » (Pensée 294, Br.). Le fondement de l'autorité, qui apparaît en négatif, ne serait qu'une violence masquée, qu'un coup de force prolongé dans le droit. Le revers de la fragilité du fondement de l'autorité est la force de ses effets comme Pascal le soulignait déjà : l'ordre objectif et hiérarchique dépend d'une adhésion subjective qui garantit le commandement et l'obéissance. L'autorité est bien une voie d'accès à la modernité à cause de ce rapport interne au temps et de cette crise consubstantielle ; elle est ainsi un moyen de confronter les analyses divergentes de l'autorité et de la modernité des théoriciens critiques et d'Arendt, et d'affiner ainsi les diagnostics esquissés.

1/ L'autorité et le problème de la politique dans la modernité

Lorsqu'elle évoque une disparition de l'autorité au début de son article « Qu'est-ce que l'autorité ? », Hannah Arendt se réfère à l'autorité en tant qu'elle exclut la violence et la domination, et en tant qu'elle diffère même du pouvoir. La disparition de l'autorité signale pour Arendt un abus de pouvoir, la présence de la domination ou de la violence qui remplace l'autorité lorsqu'elle ne vaut plus. Là où échoue l'autorité, la violence redouble. L'autorité se distingue de la violence comme la légitimité de l'illégitimité. L'autorité « perdue » serait la véritable mesure du pouvoir, contre ses excès et ses atteintes à la liberté. Il est intéressant ici d'examiner la différence arendtienne entre autorité (*Autorität*) et domination (*Herrschaft*), qui diffèrent toutes deux du pouvoir. D'abord, Arendt refuse de penser le pouvoir en termes de domination : si la domination est une structure de commandement et d'obéissance qui implique des gouvernants et des gouvernés, le pouvoir est une structure plus abstraite et impersonnelle qui ne s'approprie pas (à l'inverse, chez Weber par exemple, la domination est un cas spécifique du pouvoir qui prend la forme du commandement). Hannah Arendt distingue le pouvoir et la violence, puis le pouvoir et la domination, ce qui permet de comprendre le lieu de l'autorité et la nature du politique. Le pouvoir est pour elle « l'aptitude des hommes à agir, et à agir de façon concertée » (*Mensonge et violence*) ; il repose donc sur le consentement du peuple (selon le modèle des conseils ouvriers par exemple). Il se distingue de la violence, qui ne peut « que le détruire » ; et de la domination, puisqu'il exclut toute forme de commandement et d'obéissance, toute subordination de la volonté. La domination, loin d'être une forme extrême prise par le pouvoir, signale son échec. Dans ce cadre, qu'en est-il de l'autorité ? Elle est introduite comme autre terme, « sans lieu » (« l'incertitude du lieu exact de l'autorité dans ce réseau intrigue », indique Ricœur dans l'article cité). L'autorité apparaît comme un surcroît donnant légitimation et solidité au pouvoir à cause de sa fragilité,

qui est celle du consentement instaurateur du vivre ensemble, toujours à refaire. Elle est un poids donné au pouvoir, une « force liante » (Ricœur), alors même qu'elle est une « puissance nulle » : elle est « plus qu'un conseil et moins qu'un ordre », rappelle Arendt en citant Mommsen – en cela elle diffère de la domination et du pouvoir, conformément au modèle romain selon lequel la *potestas* appartient au peuple et l'*auctoritas* au Sénat. La « puissance » de l'*auctores* n'est pas celle d'un donneur d'ordre : elle est plutôt apparentée à la force religieusement liante des auspices, rapprochement confirmé par l'étymologie (Benveniste). Les auspices n'indiquent pas le cours objectif des événements futurs mais révèlent l'approbation ou la désapprobation des dieux sur une décision. Précisément, les dieux ont autorité sur les actions des hommes parce qu'ils ne les commandent pas. La puissance nulle de l'autorité tient à un certain rapport à cette sphère transcendante ou passée, dans laquelle l'autorité est solidaire de la tradition et de la religion : les précédents, les actions des ancêtres ou encore les coutumes sont liantes et exemplaires.

Ces distinctions nous intéressent spécifiquement quant à la critique de la modernité, si l'on se demande finalement ce qui est perdu quand l'autorité disparaît. Dans « Qu'est-ce que l'autorité ? », Arendt constate :

« Il n'y a plus grand-chose dans la nature de l'autorité qui paraisse évident ou même compréhensible à tout le monde ; seul le spécialiste en sciences politiques peut encore se rappeler que ce concept fut jadis un concept fondamental pour la théorie politique, et presque tout le monde reconnaîtra qu'une crise de l'autorité, constante, toujours plus large et plus profonde, a accompagné le développement du monde moderne dans notre siècle. » (« Qu'est-ce que l'autorité ? », Hannah Arendt, *La crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, traduction dirigée par P. Levy, Gallimard, 1972, désormais CC, p.121)

La crise de l'autorité est mentionnée dans le cadre du constat d'une triple disparition de la religion, de l'autorité et de la tradition, trois figures qui renvoient à l'expérience romaine. C'est une disparition irréversible et généralisée, l'extension d'un phénomène d'effondrement de la croyance en général, qui inclut la tradition et la religion. L'autorité s'est révélée « l'élément le plus stable », mais avec sa disparition, le doute général de l'époque moderne a envahi également le domaine politique : « ce qui n'avait eu d'importance spirituelle que pour une minorité de gens est devenu l'affaire de tous ». Après coup, la disparition de la religion et celle de la tradition sont devenues des événements politiques. On retrouve l'idée d'une perte de la « permanence du monde », qui entrave la capacité humaine de « construire », de « préserver », de « prendre à cœur un monde qui puisse demeurer vivable pour les générations qui suivent ». Ainsi, l'élément spécifique de la modernité – qui la fait entrer en crise au sens d'une transformation profonde impliquant la nécessité d'une réorganisation – est dans le cas de la tradition et de la religion, comme dans celui de l'autorité, une perte du politique. C'est ce que confirme l'idée selon laquelle le fil de la tradition a été rompu, exprimée par le recours d'Arendt à deux formules en particulier, dans la préface de la *Crise de la culture* : celle de René Char, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament », et celle de Tocqueville, « quand le passé n'éclaire plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres ». La première formule critique notamment dans la modernité le repli sur une vie privée qui n'est axée que sur elle-même. Et si le trésor perdu est le bonheur public, la liberté publique, cela signifie une perte du politique :

« Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition – qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur – il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants. Ainsi le trésor n'a pas été perdu à cause des circonstances historiques et de la malchance mais parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue ou sa réalité, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir. » Préface à CC, p.14.

On note ici que c'est le passé qui est assigné à l'avenir, et non l'inverse, c'est-à-dire que la rupture du fil de la tradition est une manière d'exprimer le manque de fondation, manque d'autorité qui caractérise la vie moderne, et notamment la vie politique. La tradition, depuis les Romains, comblait la brèche entre le passé et le futur, mais elle s'est érodée.

« Que cette tradition se soit usée avec l'avance de l'âge moderne n'est un secret pour personne. Lorsque le fil de la tradition se rompit finalement, la brèche entre le passé et le futur cessa d'être une condition particulière à la seule activité de la pensée et une expérience réservée au petit nombre de ceux qui faisaient de la pensée leur affaire essentielle. Elle devint une réalité tangible et un problème pour tous ; ce qui veut dire qu'elle devint un fait qui relevait du politique. » Préface à CC, p.25

Devant cette crise de la modernité, marquée par l'impossibilité pour les hommes de former un monde commun, « il ne s'agit pas de renouer le fil rompu de la tradition ou d'inventer quelque succédané ultramoderne destiné à combler la brèche entre le passé et le futur ». Il faut donc penser cette brèche, ce qui prend chez Arendt la forme d'une critique de la modernité à l'aide d'outils conceptuels antiques.

L'analyse de la religion va dans le même sens. Arendt donne à la « sécularisation » le sens d'une privatisation de la religion, qu'il ne faut pas comprendre comme une simple « redistribution » des idées transcendantes et idées profanes qui rempliraient la même fonction, mais davantage comme une laïcisation, séparant la politique et la religion. Pour Arendt, la perte de religion, ressaisie dans l'idée d'une perte de foi définitive en des états futurs, est ce qui distingue au niveau politique et spirituel la période présente des siècles antérieurs.

« Quoi qu'il en soit, le fait est que la conséquence la plus importante de la sécularisation de l'époque moderne est peut-être bien l'élimination de la vie publique, avec la religion, du seul élément politique de la religion traditionnelle, la peur de l'enfer. » « Qu'est-ce que l'autorité », *La crise de la culture*, p.174-175.

La perte est irréversible :

« Cela semble inévitable si le caractère séculier du monde implique une séparation de la vie religieuse et de la vie politique ; dans ces conditions la religion était obligée de perdre son élément politique, de même que la vie publique était obligée de perdre la sanction religieuse d'une autorité transcendante. » (p.177)

La triple perte de l'autorité, de la tradition et de la religion a une signification politique : elle prive les hommes d'un monde commun, qui reliait et séparerait en même temps, et engendre un isolement des hommes même dans une société de masse, puisque ce qui est perdu est un monde commun à tous.

Mais en prenant acte de cette perte apportée par la modernité en crise, on pourrait s'attendre à un abandon net de la notion d'autorité, comme élément perdu par excellence. Or Arendt semble finalement la maintenir, à la fin de son article « Qu'est-ce que l'autorité ? » ou encore dans l'ouvrage *Essai sur la Révolution*. Dans l'article, elle associe Machiavel au type d'expérience qu'elle recherchait dans le peuple romain, en tant qu'« ancêtre des révolutions modernes » – même si sa volonté de « fabriquer » l'Italie s'oppose à l'idée qu'elle se fait de la politique. D'autre part, l'idée de révolution (dont le modèle est la révolution américaine) est l'événement qui permet à Arendt de maintenir l'importance de l'autorité : une révolution est une nouvelle fondation, qui ouvre un sens de l'histoire, une tradition, en lui donnant la force supplémentaire que donne l'autorité.

On trouve aussi chez les théoriciens critiques, qui ont une tout autre conception de l'autorité, l'idée d'une crise de l'autorité dans la modernité, au sens où l'autorité tend à devenir de plus en plus irrationnelle, à céder la place à un autoritarisme croissant. Selon Horkheimer, l'autorité est une catégorie centrale de l'histoire qui peut être asservissante et libératrice, selon la situation.

« Seule l'analyse de chaque situation sociale dans sa totalité peut répondre à la question de savoir si l'approbation de fait d'un rapport de dépendance donné [...] est objectivement

adéquate, si les hommes, en acceptant leur existence de sujets d'instinct ou en pleine lucidité, se volent à eux-mêmes la quantité de pouvoir ou de bonheur accessible, ou s'ils contribuent par là à l'obtenir, pour eux ou pour l'humanité, si la soumission inconditionnelle à un chef politique ou à un parti est un facteur de progrès ou de régression, sur le plan de l'histoire. » (Horkheimer, « Autorité et famille », *Théorie traditionnelle et théorie critique*, 1996, p.257)

Une première différence avec les analyses d'Arendt apparaît, puisque l'autorité n'est pas l'expérience privilégiée du peuple romain, mais une forme d'organisation du travail (comme chez Engels ou Bakounine) c'est-à-dire la répartition des fonctions de commandement et d'exécution dans le travail. Elle est apparentée ainsi à la domination : « la majorité des hommes a toujours travaillé sous la conduite et les ordres de la minorité », écrit Horkheimer. La reproduction du processus de la vie concrète est liée à la reproduction des sphères culturelles, si l'on entend par culture les contenus spirituels et les pratiques qui renforcent l'autorité dans la mentalité des individus, et qui sont susceptibles de converger avec la dimension matérielle de la vie sociale, ou d'entrer en tension avec elle. Le rapport marxiste entre infrastructure et superstructure est conçu comme un rapport d'interaction qui met en jeu les « intermédiaires psychiques », ce qui permet d'étudier la vie sociale selon une pluri-détermination, requérant notamment l'apport de la psychanalyse.

Plus précisément, dans l'époque moderne, l'autorité ressurgit sous une nouvelle forme, sous une forme masquée. Horkheimer constate qu'à l'époque bourgeoise, alors que la philosophie en appelle à l'autonomie et que l'autorité est décriée par la raison, l'idolâtrie de l'autorité ressurgit sous une forme masquée « derrière la puissance anonyme de la nécessité économique », ou « derrière le langage des faits ». Le discours philosophique exprime la contradiction inhérente à la philosophie bourgeoise, qui est émancipatrice tout en créant un système de dépendances. Le concept central, l'individu, masque une disjonction entre la théorie et les conditions réelles : il exprime une liberté abstraite et une soumission déniée. L'autorité passe ainsi par l'usage de la rationalité instrumentale, « celle de l'individu isolé et impuissant, obligé de se plier aux circonstances », de sorte que l'organisation des hommes, présentée comme une nécessité économique alors qu'elle est un produit historique, n'est pas réfléchie ni raisonnée. Cette thèse est radicalisée dans la *Dialectique de la raison* : la domination de la nature implique une domination des hommes dans l'organisation sociale ainsi qu'une domination de la nature intérieure de chaque homme. Le processus de rationalisation qui caractérise la modernité est aussi un processus de réification. L'autorité et la domination sont véhiculées par la rationalité elle-même dans son ambivalence. Cette idée conduit les théoriciens critiques à penser une autorité travaillée par la violence qu'elle convertit et transforme, ce qui implique de manière centrale une réflexion sur la culture au sens élargi du processus civilisateur, dans laquelle Horkheimer et Adorno prennent le chemin de Nietzsche et Freud. La « crise de l'autorité » emblématique de la modernité est l'avènement d'une violence toujours contenue dans l'autorité, qui s'impose sous ses traits. Par conséquent, « la reconnaissance inconditionnée », qui caractérise l'autorité dans la définition que donne Arendt, est en réalité le résultat d'un processus d'acceptation. L'autorité, loin d'exprimer un mode de pouvoir ayant un caractère non contraignant, se révèle être dans la modernité un autoritarisme croissant. Une véritable « critique de l'autorité », dégageant le rapport à l'histoire qui est impliqué dans cette notion, doit faire apparaître les mécanismes par lesquels l'autorité, même irrationnelle, se donne comme évidente.

2/ Politique et domination extrême : le problème du totalitarisme

La notion d'autorité et celle d'autoritarisme ont pu permettre aux théoriciens critiques de penser les formes de domination extrême, au sens où la disparition d'autorité véritable fait émerger des formes d'autoritarisme, une exigence de se soumettre de manière croissante à une autorité irrationnelle. On a vu qu'Arendt et les théoriciens critiques s'opposent dans leur

conception du politique, qui n'est pas, pour les derniers, un domaine séparé de la totalité sociale. On peut voir à présent que sur l'analyse de la domination extrême, leur concept d'autorité, l'absence des distinctions arendtiennes, les expose au risque de travailler avec une notion indéterminée, conduisant à une indiscernabilité entre les différentes formes de pouvoir et entre les différents régimes. Lorsque Hannah Arendt relève les confusions entre autorité et violence, ne vise-t-elle pas les théoriciens critiques dans leur conception du politique et dans leur conception de l'histoire comme processus conduisant à la catastrophe ? Un tel usage de l'autorité pour penser la domination totalitaire ne conduit-elle pas à une difficulté de penser positivement le politique ?

Pour Hannah Arendt, la domination totalitaire est l'élément de « rupture dans notre histoire », au sens où il cristallise les transformations à l'œuvre à l'époque moderne.

« Cependant ni la recrudescence du XXe siècle [de pensées rigoristes et contraignantes] ni la révolte du XIXe siècle contre la tradition ne furent véritablement causes de la rupture dans notre histoire. Celle-ci naquit d'un chaos de problèmes de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel que les mouvements totalitaires, au moyen de la terreur et de l'idéologie, cristallisèrent en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique, et dont les « crimes » ne peuvent être jugés avec les critères moraux traditionnels ni punis à l'intérieur du cadre légal traditionnel de notre civilisation, a rompu la continuité de l'histoire occidentale ». « La tradition et l'âge moderne », *La crise de la culture*, p.39-40

Cet événement défie la pensée en abolissant les critères de jugement. Toute l'interrogation d'Arendt, dans ses analyses du système totalitaire, est de savoir quelle politique est possible après la domination totalitaire, dont elle s'efforce d'élucider les « origines ». Il s'agit de comprendre, comme l'indique le sous-titre de la conférence « La nature du totalitarisme », « Essai sur la compréhension », effort qui commence au terme du chemin suivant :

« Pour le dire de manière très schématique et donc nécessairement inadéquate, tout se passe comme si, à chaque fois que nous sommes confrontés à un phénomène d'une effrayante nouveauté, notre premier mouvement était de reconnaître celui-ci, par une réaction aveugle et incontrôlée néanmoins assez forte pour nous inciter à forger un nouveau terme. Mais notre deuxième mouvement est, semble-t-il de recouvrer notre sang-froid, en niant avoir aperçu quoi que ce soit de nouveau et en prétendant déjà connaître quelque phénomène analogue. Seul un troisième mouvement nous fait revenir à ce que nous avons repéré et su d'emblée. C'est là que commence l'effort de compréhension. » (*La nature du totalitarisme*, p.83, Payot, 1996)

L'analyse du totalitarisme révèle la combinaison de traits spécifiques : l'atomisation de la société, le parti unique, l'idéologie étendue à tous les aspects de la vie individuelle et collective, la propagande et la terreur, éléments qui se cristallisent dans la domination totalitaire. Dans les termes de Montesquieu, la nature du régime totalitaire est la terreur, et son principe est l'idéologie, à entendre littéralement comme « logique d'une idée » traitant les événements comme s'ils obéissaient à la même loi que l'exposition de l'idée. Les origines du totalitarisme (antisémitisme, impérialisme et racisme) ne sont pas des causes. En ce sens, la domination totalitaire est certes en continuité avec l'époque moderne dont elle est issue, mais elle ne saurait être conçue comme inéluctable : elle est sans précédent, radicalement nouvelle.

Si les théoriciens critiques, de leur côté, insistent à de multiples reprises sur la dimension nouvelle de la domination totalitaire, ils l'inscrivent toutefois dans la continuité des grands processus de développement du capitalisme et notamment du capitalisme de monopole. On trouve l'idée de continuité entre l'ordre libéral et l'ordre autoritaire dans les écrits de plusieurs membres de l'Institut, par exemple chez Marcuse dans *Culture et société*, où la violence du totalitarisme est issue de la société existante sur le point de liquider son passé libéral. L'article de Marcuse intitulé « Le libéralisme dans la conception totalitaire de

l'Etat » établit un lien dialectique selon lequel le totalitarisme continue le libéralisme, et y réagit par l'héroïsme et la célébration de la nature. Dans « L'Etat autoritaire » (1942), Horkheimer met en évidence le passage, qui fait advenir à partir du libéralisme un nouvel ordre économique, social et politique, l'étatisme intégral, qui désigne le capitalisme d'Etat mais aussi le socialisme d'Etat. La relation entre l'ordre libéral et ce nouvel ordre autoritaire (« Le capitalisme d'Etat est l'Etat autoritaire du présent ») est double et dialectique : l'ordre autoritaire émerge de tendances contenues dans l'ordre libéral, il en constitue un prolongement mais il s'oppose également à cet ordre. Un tel passage désigne l'avènement d'une forme nouvelle de domination où les médiations économiques à l'œuvre dans l'économie de marché, les médiations politiques et juridiques, sont abolies dans le capitalisme d'Etat. Horkheimer caractérise les tendances à l'étatisme intégral en termes de développement vers le monde administré.

L'Etat autoritaire est une structure commune à deux figures historiques, le capitalisme de monopoles (le nazisme) et l'étatisme intégral (le stalinisme). Horkheimer porte attention aux tendances à la domination qui produisent des basculements de régimes, et s'intéresse à l'adhésion à la domination dans la vie psychique. Cette même démarche travaille la *Dialectique de la raison*, attentive aux renversements au sein de la rationalité. Par leur sensibilité aux points de basculement, les théoriciens critiques sont susceptibles de tomber sous le coup de la critique d'Arendt – dont on sait par ailleurs qu'elle a été une lectrice des ouvrages de Franz Neumann, auteur du *Béhémoth*, collaborateur ponctuel de l'Institut de recherche sociale et engagé dans une polémique sur la notion de capitalisme d'Etat avec Horkheimer et Pollock. Dans « Qu'est-ce que l'autorité ? », Hannah Arendt met en garde contre la confusion entre Etat autoritaire, tyrannie et totalitarisme. Elle renvoie dos-à-dos les deux courants, libéral et conservateur qui, quoique opposés, produisent la confusion entre régime autoritaire, tyrannique et totalitaire. Le libéralisme d'un côté considère ces régimes comme des restrictions à la liberté, en méconnaissant les différences et spécificité de chacun : le régime autoritaire, rappelle Arendt, restreint la liberté sans l'abolir ; son pivot est la distinction entre pouvoir légitime et illégitime. L'idée libérale selon laquelle tout pouvoir corrompt conduit à identifier des tendances totalitaires dans toute limitation autoritaire de la liberté, ce qui équivaut selon Arendt à confondre autoritarisme et totalitarisme, et renvoie à une confusion plus ancienne entre tyrannie et autoritarisme (le régime autoritaire, parce qu'il est issu d'une source légitimante qui lui confère son pouvoir en même temps qu'elle le borne, ne permet pas un pouvoir tyrannique ou absolu). Arendt refuse la confusion du pouvoir légitime et de la violence. On trouve les mêmes confusions chez les conservateurs lorsqu'ils décrivent le processus qui ruine l'autorité : ils identifient la tyrannie et le totalitarisme et font du totalitarisme le résultat de la disparition de toutes les autorités traditionnellement reconnues. A l'inverse, les distinctions précises proposées par Arendt peuvent correspondre aux figures suivantes : la structure hiérarchique du gouvernement autoritaire est figurée par une pyramide, la structure de la tyrannie par une pyramide sans strates, et le totalitarisme par la structure en oignon, qui contient en son centre l'espace vide du chef agissant de l'intérieur.

Cette exigence de distinction n'est pas remplie par Adorno et Horkheimer, du fait de leur conception dialectique de l'autorité et de leur attention aux renversements. On ne trouve pas dans leurs écrits la typologie rigoureuse des régimes qu'Arendt établit, même s'il lui arrive de faire un usage plus souple de ses distinctions. Les théoriciens critiques superposent l'autoritarisme et le totalitarisme, et pensent dialectiquement la manière dont les tendances totalitaires sont à la fois en germe dans le libéralisme, à la fois retournées contre lui, de même que la raison se renverse en déraison. Cela tient à une appréhension spécifique du fascisme. Le fascisme en tant que régime politique spécifique, qualitativement nouveau, n'est pas un objet séparé des investigations des théoriciens critiques dans une grande partie de leurs ouvrages. Il est étudié d'abord indirectement, du côté d'une « micrologie » soucieuse du

« petit », attentive aux microprocessus de domination selon un angle subjectif qui a été souvent critiqué, mais se justifie néanmoins pour les théoriciens critiques d'un point de vue épistémologique par la nécessité de passer par l'individu pour atteindre la totalité sociale et d'un point de vue moral par le constat d'une impuissance des hommes devant l'histoire et la nécessité d'agir sur l'individu par défaut. Et d'un autre côté, il est l'objet de la pensée par paradigmes et exagérations, qui utilise l'outrance ou le verre grossissant pour faire apparaître les figures de la domination.

On peut approfondir les enjeux de la différence entre les angles d'approche d'Arendt et des théoriciens critiques, une fois précisée la limite de l'analyse des théoriciens critiques telle que la critique d'Arendt la fait apparaître quant à l'élucidation du fascisme. Certes, dans les deux cas, il revient à la pensée, comme jugement ou comme critique, de sauvegarder les hommes des aspects destructeurs de la modernité, et en particulier de lutter contre la domination dans les diverses formes de « la banalité du mal » (Arendt) ou de la mentalité stéréotypée de la « personnalité autoritaire » (Adorno). Mais paradoxalement, alors même que le politique n'est pas un domaine séparé pour les théoriciens critique, et qu'ils ne font pas œuvre de science politique – ce qui peut être pensé comme un manque – l'approche qu'ils délivrent des régimes politiques en termes d'affects et de structure pulsionnelle est très riche. C'est l'étoffe du pouvoir, au cœur des sujets eux-mêmes, qui est analysée selon une compréhension du politique appuyée par un usage circonscrit des apports de la psychanalyse. De ce point de vue, l'analyse de la domination extrême à l'aide d'outils psychanalytiques a un but presque thérapeutique, puisqu'il s'agit de prévenir le retour du fascisme, de penser la démocratie afin d'empêcher son basculement dans le fascisme. Ce qui travaille les textes d'Adorno (notamment dans les écrits sociologiques qui tirent profit de l'étude qu'il a dirigée sur la « personnalité autoritaire »), ainsi que l'*Eclipse de la raison* de Horkheimer, c'est la dissymétrie entre l'efficacité de la propagande fasciste et de la manipulation au sens large, et la démocratie à laquelle il est impossible d'utiliser de tels moyens sans être en contradiction avec elle-même. Ainsi, la psychologie de masse, au sein d'une théorie de la société, est utile pour comprendre les mécanismes de la domination extrême. En faisant connaître ces mécanismes, Adorno entend attaquer la force même du préjugé, force des dispositions subjectives sur lequel il se fonde. Mais la démocratie doit combattre la propagande par l'adhésion stricte au principe de vérité. Adorno en appelle à l'autonomie et au savoir, dans une réflexion sur l'éducation, considérant que les régimes politiques sont travaillés par des affects.

Dans l'article « Eduquer après Auschwitz », Adorno s'interroge sur la manière de garantir l'exigence qu'Auschwitz ne se reproduise jamais, alors même que persistent les conditions dans l'ordre social qui favorisèrent cette « rechute dans la barbarie », à savoir le fait que la civilisation engendre l'anti-civilisation et la renforce. Il se réfère aux analyses freudiennes de la civilisation pour caractériser les tendances à la désintégration qui s'intensifient au sein de l'organisation de la vie sociale. Le problème est le suivant :

« La pression d'une universalité dominante sur tout ce qui est particulier, sur l'individu et sur les différentes institutions, a tendance à anéantir le particulier et l'individuel en même temps que sa capacité de résistance. » (Adorno, « Eduquer après Auschwitz », *Modèles critiques, Interventions - Répliques*, (1963, 1965), Payot, 2003, p.236)

Adorno aboutit à une problématique de l'éducation « par défaut », du fait de l'impossibilité d'une action efficace dès lors que « les forces contre lesquelles il faut lutter sont celles du mouvement de l'histoire universelle ». Il faut déplacer la possibilité du changement au niveau subjectif des individus et de leur vie psychique, puisque la structure psychique peut jouer un rôle dans la conduite politique :

« Etant donné que la possibilité de transformer les conditions objectives – sociales et politiques – qui engendrent de tels événements est extrêmement limitée, les tentatives visant à lutter contre leur réédition sont nécessairement repoussées au plan

subjectif. Par là, j'entends essentiellement aussi la psychologie de ceux qui agissent ainsi. » (p.236-237)

L'éducation, visant à un changement de la structure psychique pour mettre fin au « besoin d'autorités interchangeable », doit renforcer l'autonomie du sujet et sa réflexion critique. L'éducation doit tenir compte des mécanismes inconscients qui préparent la possibilité de la domination extrême. Le politique est appréhendé de biais, par ses bords, en termes de caractère ou de personnalité, à concevoir de manière dynamique comme des dispositions psychiques formées en interaction avec les forces de la culture de l'époque : la théorie de la société demeure le cadre d'analyse. Il n'y a pas de traits essentiels de la nature humaine, pas de caractère immuable au fondement du politique. Cela s'oppose à l'effort d'Arendt, notamment dans *La condition de l'homme moderne*, pour penser des traits permanents – même si précisément il ne s'agit pas d'une nature – à opposer à la possibilité d'une fabrication de l'homme, et en particulier à la destruction de l'humain à laquelle aboutit le totalitarisme s'efforçant de réaliser que « tout est possible ». Hannah Arendt entend dégager les conditions politiques de l'existence ; ce faisant, elle laisse de côté l'apport que pourrait constituer cet angle de la vie psychique. Et lorsqu'elle traite à son tour de l'éducation, elle reste sur le terrain de ces conditions politiques puisqu'elle redéfinit l'autorité en termes de « responsabilité à l'égard du monde » (« La crise de l'éducation », CC, p.243).

La première question ouverte par l'autorité, celle de la politique dans la modernité, qui nous a conduit à la domination extrême, en contient une seconde, celle de la conception de l'histoire. L'idée selon laquelle la modernité est grosse de la catastrophe – idée à laquelle souscrivent les théoriciens critiques lors de la critique radicale de la raison – est sous-tendue par une conception spécifique de l'histoire comme processus, dont Arendt fait par ailleurs la critique.

3/ La question de l'histoire

L'analyse du totalitarisme et la recherche de ce qu'est le politique nous conduit à poser le problème de l'histoire d'une nouvelle manière. La perte de la tradition, de la religion et de l'autorité, caractéristique de la crise de la modernité, est solidaire d'une confusion engendrée par l'impossibilité de faire des distinctions et de discerner les expériences. Cette confusion, par exemple entre les régimes autoritaires, tyranniques et totalitaires, est au fond une confusion entre autorité et abus de pouvoir, entre légitimité et illégitimité, symptôme de la perte de politique. Or ces confusions tiennent à une conception de l'histoire. Tel est bien le point commun dégagé par Arendt lorsqu'elle renvoie dos à dos les positions libérale et conservatrice (dans « Qu'est-ce que l'autorité ? »), point commun qui les conduit en effaçant les lignes de démarcation entre les régimes, à perdre jusqu'à la signification politique de la liberté et de l'autorité elle-même : c'est la conception de l'histoire comme processus ayant une « direction prévisible » et une « fin déterminable », comme progrès ou catastrophe. Arendt critique la conception de l'histoire comme développement selon lequel tout peut devenir quelque chose d'autre. Les distinctions qu'avance Arendt ne sont pas historiques au sens du processus, mais au sens de l'espace historique « dans lequel certaines formes de gouvernement apparaissent comme des entités reconnaissables ». Ses distinctions sont également anti-fonctionnelles : tel élément (par exemple la religion) ne remplit pas de fonction qu'un autre (par exemple le communisme) pourrait remplir. Le concept de processus qu'elle stigmatise est central pour penser la modernité :

« Le concept moderne d'un processus pénétrant l'histoire comme la nature sépare l'âge moderne du passé plus profondément qu'aucune autre idée. Pour notre manière moderne de penser, rien n'est significatif en et par soi-même, pas même l'histoire et la nature prises chacune comme un tout, et certainement pas les événements particuliers dans l'ordre physique, ni les événements historiques spécifiques [...]. Des processus invisibles ont englouti toute chose tangible, tout étant individuel visible pour nous, les dégradant en fonctions d'un processus auquel rien n'échappe.

L'énormité de ce changement est susceptible de nous échapper si nous nous laissons égarer par des généralités comme le désenchantement du monde ou l'aliénation de l'homme, généralités qui impliquent souvent une notion du passé teintée de romantisme. Ce qu'implique le concept de processus est que le concret et le général, la chose ou l'événement singuliers et le sens universel, se sont disjoints. Le processus, qui seul rend significatif tout ce qu'il lui arrive de charrier, a ainsi acquis un monopole d'universalité et de signification. » Hannah Arendt, « Le concept d'histoire », CC, p.86-87.

Ce concept, central à l'époque moderne, est très problématique en ce qu'il conduit à des philosophies de l'histoire qui, réduisant les hommes à des pantins, confisquent le sens de la liberté, c'est-à-dire de l'action et de l'intention humaines. Ces philosophies de l'histoire, en tentant de soustraire l'histoire à la contingence, en perdent du même coup le sens, qu'elles identifient la fin (CC, p104). Contre l'idée d'une « fabrication de l'histoire », Arendt entend redonner toute sa place à l'imprévisibilité de l'action dans l'histoire, à l'initiative et à l'événement qui ne se laisse pas réduire à la causalité. On peut mentionner enfin l'appartenance du concept de processus « aux diverses manifestations idéologiques du racisme et du matérialisme dialectique », lesquelles « aboutissent toujours, en définitive, à la même « loi », celle de l'élimination des individus au profit du processus et du progrès triomphants de l'espèce » (*La nature du totalitarisme*, p.101). Le totalitarisme opèrerait ainsi une réduction de l'histoire dans laquelle toute chose est conçue comme « stade d'une évolution ultérieure ».

Les théoriciens critiques ne tombent-ils pas sous le coup de la critique d'Arendt, par leur conception de l'histoire comme processus qui conduirait de manière inéluctable à la catastrophe ? L'histoire qui sous-tend la *Dialectique de la raison*, en mettant à jour des tendances à la domination, s'apparente par certains aspects à un processus au sens où Arendt l'entend. On peut toutefois récuser l'accusation selon laquelle s'exprimerait dans ce texte la logique implacable d'une histoire tendant inéluctablement vers la catastrophe. Tout d'abord, l'exagération à l'œuvre dans ce texte auquel on a souvent reproché d'être une histoire catastrophe ou même un conte fantastique, est un choix de méthode assumé comme tel. Pour Axel Honneth, un tel choix se justifierait par son objet : il défend l'idée selon laquelle la *Dialectique de la raison* est une « critique sociale procédant par mise à jour », particulièrement pertinente dans le cas des « pathologies » sociales (Axel Honneth, « La critique comme mise à jour. La *Dialectique de la raison* et les controverses actuelles sur la critique sociale », *Où en est la théorie critique ?*, La découverte, 2003, p.70). Les procédés utilisés – la métaphore narrative, le chiasme (l'histoire naturelle ou l'industrie culturelle), l'outrance – viseraient par conséquent à faire apparaître nos pratiques sociales comme « monstrueusement étrangères » et à les critiquer. L'ouvrage n'est pas une construction métaphysique, reposant sur l'idée d'une déformation pathologique de la « nature » humaine ; il n'y a pas d'anthropologie métaphysique chez les théoriciens critiques. La philosophie de l'histoire qui s'y joue est plutôt le moyen approprié d'une telle critique sociale : il ne s'agit pas « d'interpréter l'histoire de l'espèce humaine mais de provoquer un changement dans la perception des éléments visibles et familiers du monde dans lequel nous vivons afin d'en rendre perceptible le caractère pathologique ». En insistant sur l'importance de la forme (les « fragments philosophiques » indiqués dans le sous-titre de l'ouvrage), on peut considérer, avec Gilles Moutot, que la forme fragmentaire invalide la prétention à une « théorie de », *a fortiori* à une théorie catastrophiste de l'histoire. Cette forme montrerait une tendance à la réification irréductible à ce que l'économie politique peut en dire, et « qui n'est pas davantage intégrable dans la construction d'un sens de l'histoire ». Il faudrait dès lors se pencher sur les effets qu'a, dans l'histoire, le malaise de la raison, plutôt que d'en faire un principe de l'évolution historique (*Adorno, Langage et réification*, PUF Philosophies). Du point de vue de notre problème, la critique de la modernité, la forme de la *Dialectique de la raison* et le passage par l'exagération expriment moins le déroulement inéluctable d'une modernité

apportant la catastrophe, dans une philosophie de l'histoire qui aurait reproduit ce qu'elle dénonce, que les implications radicales de la crise de la raison elle-même, au sens d'un verre grossissant révélateur de la double structure d'émancipation et de domination de la modernité.

Enjeux de la critique de la modernité

La notion d'autorité, en renvoyant à la fois à la notion de politique et à la conception de l'histoire, révèle son grand intérêt pour spécifier la vaste question de la modernité. La crise de l'autorité, qu'elle soit accidentelle pour Arendt, ou structurelle pour les théoriciens critiques, permet de penser la crise de la modernité. Si le diagnostic semblait commun, on a bien deux critiques différentes de la modernité. On s'est efforcé de provoquer une interrogation réciproque des deux parties, puisque Arendt somme rétrospectivement les théoriciens critiques de s'expliquer sur la conception du politique, le rapport entre l'autorité et la violence, l'analyse du totalitarisme ; et sur leur conception de l'histoire, comme lieu de la dépossession et de l'impuissance de l'homme, qui se présente de manière caricaturale comme un déroulement inéluctable vers la catastrophe. Inversement, les théoriciens critiques font apparaître dans leur méthode d'analyse de la modernité, qu'on ne saurait réduire à un processus univoque de rationalisation, une autre conception du politique par ce qui le travaille de l'intérieur des sujets, ne renvoyant pas à l'espace de l'agir concerté préservé de la domination, mais à l'étoffe du pouvoir comme champ d'affects.

Une fois diagnostiquée une crise de la modernité, on remarque la présence persistante d'un manque ou d'une perte dans les réflexions critiques que l'on vient d'examiner, selon deux formes différentes. Arendt s'efforce de penser les conditions politiques de l'existence des hommes, en dénonçant, derrière les confusions des concepts politiques, la confusion entre l'état de fait et la norme. Elle maintient contre cette confusion une tension utopique vers une autre idée de la politique et de la démocratie. De leur côté, Adorno et Horkheimer maintiennent l'utopie en se tournant vers d'autres domaines (l'art et la religion), mais ils n'abandonnent pas la réflexion politique, en critiquant les tendances à l'illégitimité inhérentes à tout pouvoir, les tendances à l'autoritarisme inhérentes à toute autorité.

On peut remarquer ainsi un élément commun à ces deux critiques de la modernité : il s'agit d'un certain souci de conserver, ou plutôt de sauvegarder des fragments de civilisation. Du côté d'Adorno notamment, on pense à la problématique de l'utopie et à celle de la rédemption qui clôt les *Minima moralia*, engageant à modifier les perspectives de l'intérieur même du quotidien ; ou encore à l'importance du « sauvetage » dans le « Portrait de Walter Benjamin » (*Prismes, Critique de la culture et société* p.255) qui caractérise l'attitude « moderne » de Benjamin (« réveiller la vie fossilisée », et « considérer les choses vivantes de telle sorte qu'elles semblent appartenir à un passé lointain, à l'histoire primitive et dévoilent brusquement leur signification », p.246) qu'Adorno partage en partie malgré l'oubli des médiations dialectiques qu'il critique chez Benjamin. Du côté d'Hannah Arendt, la réflexion sur la tradition est emblématique de ce souci : il ne s'agit pas de conserver ou d'accumuler, mais de puiser des expériences de liberté saisies conceptuellement. On peut rappeler la réflexion sur la « tradition cachée », qui fait écho à la tradition des opprimés de Benjamin. Le problème de l'éducation est aussi l'occasion de penser cette conservation. L'éducation « conservatrice » est le fait de préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans l'enfant :

« C'est justement pour préserver ce qu'il y a de neuf et de révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ; elle doit protéger cette nouveauté et l'introduire comme un ferment nouveau dans un monde déjà vieux qui, si révolutionnaires que puissent être ses actes, est, du point de vue de la génération suivante suranné et proche de la ruine », « La crise de l'éducation », CC, p.247

L'idée de l'accueil du nouveau fait écho à la notion d'initiative : il faut conserver le monde pour permettre aux nouveaux de recommencer. C'est le problème commun du « sauvetage » dans la critique de la modernité, lié à l'aspiration à quelque chose qui semble perdu, mais qui

n'est peut être qu'un manque constitutif de toute conscience moderne. Les auteurs pensent la transmission en s'efforçant, chacun à leur manière, de briser le clivage entre progrès et conservation, d'inventer une autre coupe (Arendt en renvoyant dos-à-dos libéralisme et conservatisme, les théoriciens critiques dans leur critique du progrès solidaire d'un refus de préserver l'ordre établi). Mais c'est chez les théoriciens critiques que l'on trouve la réflexion la plus poussée sur le problème du sauvetage de la critique et du décalage à l'égard de l'ordre existant, l'enjeu étant d'empêcher que la force critique ne se renverse en « positivisme, en mythe de ce qui existe » conservant ce qui ne vaut plus.